REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Band XXII:

Krieg – Lexikon I



2008

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK
FORTGEFÜHRT UNTER MITWIRKUNG VON
CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE
JOSEF ENGEMANN, BERNHARD KÖTTING, LEOPOLD WENGER
IM AUFTRAG DER
NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
BEARBEITET IM
FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD GEFÖRDERT DURCH
DAS BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG
UND DAS LAND NORDRHEIN-WESTFALEN

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Oxfordstr. 15, D-53111 Bonn

www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

H. Brakmann, A. Breitenbach, M. Chronz, W. Drews, J. Fündling,
S. Heydasch-Lehmann, Ch. Hornung, Th. Nesselrath, A. Weckwerth

ISBN 978-3-7772-0825-1

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz: AZ Druck und Datentechnik, Kempten und pagina GmbH, Tübingen (ab Buchstabe L)
Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
Buchbinderische Verarbeitung: Lachenmaier GmbH, Reutlingen
Printed in Germany

INHALT

VORWORT

Mit Vollendung des 80. Lebensjahres ist Herr Prof. Dr. Josef Engemann aus dem Herausgeberkollegium des ‚Reallexikons für Antike und Christentum' ausgeschieden. Über mehrere Jahrzehnte hat er als Christlicher Archäologe das Lexikon wesentlich mitgeprägt und viele grundlegende Artikel verfasst. Herausgeber und Mitarbeiter haben Herrn Engemann mit einem Symposium verabschiedet, dessen Beiträge im ‚Jahrbuch für Antike und Christentum' erscheinen werden. Mitherausgeber wie Leser dieses Lexikons sind ihm zu bleibendem Dank verpflichtet.

An seine Stelle ist mit diesem Band Herr Prof. Dr. Sible de Blaauw, Nijmegen, getreten.

GEORG SCHÖLLGEN

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 170

Krieg – Kritische Zeichen



2007

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Krieg.

A. Allgemeines. Der Artikel behandelt die sozialgeschichtlichen u. technischen Aspekte des K. sowie seine Bewertung in Geschichtsschreibung u. philosophisch-theologischer Reflexion; vgl. auch *Heerwesen (Heeresreligion) u. *Soldat (dort Näheres zum Militärdienst der Christen). – K. ist die gewaltsame Auseinandersetzung zwischen (mindestens) zwei größeren Menschengruppen, unabhängig von der Motivation. Die Herleitung des K. aus dem Zweikampf (C. v. Clausewitz, Vom K. [1937] 13) mag analytisch stimmen, bleibt jedoch unzulänglich, denn K. ist mehr als die Summe von Zweikämpfen. Entscheidende Aspekte des Zweikampfes werden außer Kraft gesetzt, besonders Fairness u. Eigenverantwortung. Massenphänomene spielen beim kollektiven Töten eine Rolle, die aufgrund der Anonymität den Anteil des Einzelnen am Gesamtgeschehen zurücktreten lassen u. die K.führung oft unberechenbar machen. Die Anspannung, die Angst, jederzeit mit seinem Leben bezahlen zu müssen, gibt dem K. eine Ventilfunktion, allerdings ohne die im Tierreich anzutreffende Tötungshemmung. Diese wird ersetzt durch die Definition des ‚Artfremden' (Pseudospeziation) u. damit durch ein Tötungsgebot (H. v. Stietencron, Die mythische Dimension von Kampf u. K.: ders. / Rüpke 151/78; Kippenberg). Das theoretische Gegenmittel besonders bei Einzelkämpfern, die Hiketie, das ‚Umfassen der Knie' (γουνάζεσθαι), das die Distanz der Waffen unterlaufen will, ist von begrenzter Bedeutung, sie wirkt zB. in der Ilias niemals (Burkert). K. erscheint als ein

Produkt menschlicher ,Kultur' (Kippenberg), das die Ebene des ,Tierischen' nur schwach überlagert. Daher findet sich neben ,korrekter' K.führung nach festen Regeln u. Beispielen von Menschlichkeit auch enorme Brutalität. Die christl. wie nichtchristl. Antike hat hier in Ansätzen versucht, Formen von ,Humanisierung' durchzusetzen (F. K. Kiechle, Zur Humanität in der K.führung der griech. Staaten: Historia 7 [1958] 129/56; B. Gladigow, Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens: Saeculum 37 [1986] 150/65), doch selten mit Erfolg. – K. wird in der Regel von dafür geeigneten Männern geführt (vgl. Il. 6, 492f: πόλεμος ... ἄνδρεσσι μελήσει) sowie von durch Eid Verschworenen, oft kenntlich gemacht durch ,Uniformen' u. ä. Antike Quellen kennen das tragische Problem der ,Gastfreunde' (ξένοι), die sich auf verschiedenen Seiten wiederfinden u. miteinander kämpfen sollen; die Reaktionen sind unterschiedlich (ebd. 6, 225/36: Glaukos u. Diomedes erkennen sich als alte Gastfreunde, tauschen die Rüstung u. schließen Freundschaft; Xen. hist. Gr. 4, 1, 34: Gastfreunde kämpfen auf Seiten ihrer Heimatstadt u. töten einander). Die Einbeziehung der Zivilbevölkerung ist in der Antike eher die Ausnahme, wenngleich die K.folgen massive Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung haben konnten. – Zwei Hauptgruppen von K. sind zu unterscheiden: K. gegen auswärtige Feinde u. Bürger-K. (zur Einteilung Isid. Hisp. orig. 18, 1, 2/5). Diesen Grundformen lassen sich alle anderen Arten von K. zuordnen. Als schwierig erweist es sich zuweilen, den Beginn u. die Länge eines K. zu definieren, ein Problem, das auch die Antike schon kennt (Thuc. 5, 26).

B. Terminologie. I. Allgemeines. Im Hebräischen finden sich milḥama bzw. milḥemet, daneben ḥerem (Bann). Im Griech. entstand δαΐ ,im Kampf' aus δήϊος (,feindlich, vernichtend') u. δάϊος (,gequält, elend'; vgl. δαϊκτάμενος [,im Kampf getötet'] u. δηϊοτής [,K.getümmel']), wobei wohl auch ein Zusammenhang mit δαίω (,brennen, anzünden') besteht. Daneben existiert πόλεμος, wohl von πελεμίζω (,erzittern machen, erschüttern'; vgl. M. Job, ,K.' u. ,Frieden' im Altertum: Binder / Effe, K. 30). Im Griech. werden πόλεμος, μάχη u. στάσις unterschieden (Plat. Phaedo 66c). Die ersten beiden werden bei Homer nebeneinander gebraucht, im Gegensatz zu στάσις. Letzteres bezeichnet den Bürger-K. (Plat. resp. 5, 470b; leg. 1, 629d; H. J. Gehrke, Stasis. Unters. zu den inneren K. in den griech. Staaten des 5. u. 4. Jh. vC. [1985]). Er wird, auch unter der Bezeichnung ὁ οἰκεῖος πόλεμος (Plat. Menex. 243e), für schlimmer als der πόλεμος mit auswärtigen Feinden gehalten, der die Distanz der Eigengruppe zur Fremdgruppe beschreibt. Πόλεμος wird also auch als Oberbegriff verwendet. In diesem Sinn formuliert Kaiser Claudius (PLond. 1912, 4 vom 10. XI. 41 nC.): τῆς δὲ πρὸς Ἰουδαίους ταραχῆς καὶ στάσεως, μᾶλλον δ' εἰ χρὴ τὸ εἰπεῖν τοῦ πολέμου, womit die fehlende Integration des Judentums in die röm. Gesellschaft betont werden sollte. Μάχη meint die Einzelschlacht im Gegensatz zum K. – Dem griech. πόλεμος / μάχη entspricht lateinisch bellum / pugna bzw. proelium, der στάσις der tumultus (von timor?, so Cic. Phil. 8, 2/4; Isid. Hisp. orig. 18, 1, 6f; diff. 1, 421 [272 Codoñer Merino]); vgl. V. Rosenberger, Bella et expeditiones. Die antike Terminologie der K. Roms (1992). Bellum ist möglicherweise von duellum abgeleitet, weil immer zwei Parteien kämpfen (Cic. orat. 153; Varro ling. 7, 49; Isid. Hisp. orig. 18, 1, 9); weniger wahrscheinlich ist die Ableitung ,bellum a beluis dicitur' (Paul. / Fest. s. v. bellum [30 Lindsay]). Bellum bezeichnet den gesamten K., zB. bellum Punicum, pugna dagegen die Schlacht an einem Tag u. proelium einen Teil der Schlacht (pars pugnae: Isid. Hisp. orig. 18, 1, 8). Tumultus gibt es immer nur mit K., während K. auch ohne tumultus vorkommt. Dabei ist tumultus schlimmer, weil es keine vacationes, Freistellungen, gibt (Cic. Phil. 8, 2/4; zu Freistellungen u. Sp. 17). Tumultus bedeutet Bürger-K. (auch civile bellum bzw. civilis seditio), wovon die schlimmste Form der Verwandten-K. (bellum domesticum) ist, etwa zwischen Caesar u. Pompeius (Isid. Hisp. orig. 18, 1, 4; zum internen K. in der Spätantike Austin 80/92). – An K.formen kennt Livius Zweikampf, Familien-K. u. militia perennis im Kampf mit Veji (Liv. 1, 15; 2, 48, 8f; 4, 20, 6; 5, 2, 8; vgl. H. Cancik, Militia perennis. Typologie u. Theologie der K. Roms gegen Veji bei T. Livius: Stietencron / Rüpke 197/211; J. Fries, Der Zweikampf. Hist. u. lit. Aspekte seiner Darstellung bei T. Livius [1985]).

II. Heiliger Krieg. Im AT werden die von Gott befohlenen K. bisweilen auch als ,heilige K.' bezeichnet (Jer. 6, 4; 22, 7; Joel 4, 9; s. u. Sp. 51f). Der Begriff hat auch Aufnahme in

die moderne Forschung gefunden (G. v. Rad, Der hl. K. im alten Israel [Zürich 1951], dazu die Kritik von M. Weippert, Hl. K. in Israel u. Assyrien: ZAW 84 [1972] 460/93); der Begriff des hl. K. wird für Israel abgelehnt von Batsch 19/33 (mit Rückblick auf die Forschungsgesch.). ‚Heilige K.' nennt zuweilen auch die griech. Überlieferung diejenigen K., die um die Autonomie des Heiligtums von Delphi geführt wurden (Diod. Sic. 16, 23; Colpe 54f).

III. Krieg u. Frieden. Der Gegensatz zu K. ist *Frieden (cum inter bellum et pacem medium nihil sit [Cic. Phil. 8, 3f]; Tert. fug. 3; Aug. en. in Ps. 84, 10; S. Calto, La idea della pace nel mondo antico: Athenaeum 48 [1970] 409/19; B. Näf, Vom Frieden reden, den K. meinen? Aspekte der griech. Friedensvorstellungen u. der Politik des Atheners Eubulos: Klio 79 [1997] 317/40; G. Woolf, Roman peace: Rich / Shipley, Roman world 171/94). Auf einen ‚ewigen' Frieden am Ende der Zeiten spielen Jes. 2, 4; Mich. 4, 3 u. Aug. civ. D. 22, 30, 5 an. Gelegentlich wird allerdings doch ein dritter Zustand zwischen K. u. Frieden beschrieben (neque bellum gerere neque pacem habere [Sall. Catil. 31, 2]; Tac. hist. 4, 1; ann. 15, 3). Auch die Erklärung für ‚Waffenstillstand' bei Gell. 1, 25, 4 weist in diese Richtung (bellum enim manet, pugna cessat; vgl. Paul.: Dig. 49, 15, 19, 1: indutiae [griech. ἐκεχειρία] bedeutet nur das Aufhören der gewaltsamen Aktionen mit Waffen, nicht aber das K.ende), u. zwar für eine Dauer von mehreren Stunden bis zu mehreren Tagen, Wochen u. Monaten. K. u. Frieden sind nicht gleichwertig, denn letzterer ist das höhere Gut (*Güterlehre). Niemand sucht Frieden, um K. zu betreiben, sondern immer nur umgekehrt; der K. dient dem Ziel des Friedens (Aristot. pol. 7, 13, 1334a 16; Aug. ep. 189, 6 [CSEL 57, 135]; civ. D. 19, 12).

C. Funktionen des Krieges. Bei allen Unterschieden in der grundsätzlichen Bewertung des K. können nichtchristliche wie christliche Quellen dem K. positive u. negative Funktionen zuschreiben.

I. Positive Funktionen. Der gerechte K. (s. u. Sp. 42f) ist ein Ort der Bewährung, des Mutes u. der Tapferkeit; er bietet Schutz vor körperlicher Verweichlichung u. moralischem Niedergang (zum moralischen Nutzen Isid. Hisp. sent. 1, 23, 5. 25, 5 [CCL 111, 77. 80]; A. D. Lee, Morale and the Roman experience of battle: Lloyd 199/217; R. M. Grant, War [just, holy, unjust] in Hellenistic and early Christian thought: Augustinianum 20 [1980] 173/89). Er fördert Entdeckungen u. Erfindungen, ist also eine Quelle des *Fortschritts. Siegreiche K. bringen Geld für öffentliche Aufgaben. Für Polyb. 1, 35 ist K. der Weg, durch die Erkenntnis eigenen u. besonders fremden Unglücks zur Vernunft kommen u. aus der Geschichte lernen zu können. Das Ziel des K. besteht nicht darin, sich alles zu unterwerfen, sondern das Angenehme u. Nützliche zu genießen, das sich daraus entwickelt (ebd. 3, 4). – Schließlich eröffnet die Teilnahme am K. die Möglichkeit, einen ehrenvollen Tod zu sterben (N. Loraux, La ‚belle mort' spartiate: Ktema 2 [1977] 105/20; dies., Le lit, la guerre: L'Homme 21 [1981] 37/67; C. W. Müller, Der schöne Tod des Polisbürgers oder ‚Ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben': Gymn 96 [1989] 317/40; B. Scardigli / M. Affortunati, Der gewaltsame Tod plutarchischer Helden: B. Kühnert [Hrsg.], Prinzipat u. Kultur im 1. u. 2. Jh. [1995] 229/50). Auch in der christl. Spätantike wird diese Maxime noch zitiert, aber der byz. Unterhändler Petros Magistros (ProsLatRomEmp 3B, 997 s. v. Petrus nr. 6) relativiert sie im Zuge der Friedensverhandlungen mit den Persern durch den Hinweis auf die Sorge um das Wohlergehen des Landes (Men. Protr. frg. 6, 1, 69/73 Blockley). – Bei Christen u. Nichtchristen dient K. der gerechten Rache bzw. Strafe u. Wiedergutmachung (H. Bellen, Der Rachegedanke in der griech.-pers. Auseinandersetzung: Chiron 4 [1974] 43/67), der Abwehr von Ungerechtigkeit, dem Erhalt der Schöpfungsordnung u. der *Freiheit, nicht zuletzt auch Erhalt u. Ausdehnung irdischer Reiche (omne regnum saeculi huius bellis quaeritur, victoriis propagatur: Isid. Hisp. orig. 18, 2, 1). – Seit der Zeit der Soldatenkaiser (3. Jh.) blieb die nachgewiesene Bewährung im K. bis in das ausgehende 4. Jh. hinein, in Ostrom bis in mittelbyz. Zeit, ein wesentliches Kriterium für die Übernahme des Kaiseramtes, wenn es sich nicht um Fälle dynastischer Erbfolge handelte. Diese Bedeutung kriegerischer Performanz entspricht der häufig zu beobachtenden Tatsache, dass ein ‚K.fürst' sich im Kampf bewähren muss; hierin wird ein Ursprung politischer *Herrschaft gesehen (M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft[5] [1980] 676). Im Nachruf auf Kaiser Julian (*Iulianus I) werden seine militärischen Kennt-

nisse u. Erfolge breit ausgeführt (Amm. Marc. 25, 4, 7/13). Für Christen konnte K. schließlich auch ein Mittel sein, den wahren Glauben zu verteidigen, entsprechend dem jüd. Vorbild des ‚Heiligen K.' (s. o. Sp. 4f). Augustinus rechtfertigte den Einsatz von Gewalt, allerdings erst gegen Ende seines Lebens u. nur gegen deviante Christen, nicht jedoch gegenüber Nichtchristen (P. Brown, St. Augustine's attitude to religious coercion: ders., Religion and society in the age of St. Augustine [London 1972] 260/78; ders., Religious coercion in the later Roman empire. The case of north Africa: ebd. 301/31; Halsall, Warfare 16f; K. Schreiner, Duldsamkeit oder Schrecken. Reaktionsformen auf Abweichungen von der rel. Norm: D. Simon [Hrsg.], Religiöse Devianz [1990] 159/210; K. Schreiner, Tolerantia. Begriffs- u. wirkungsgeschichtl. Stud. zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus: A. Patschovsky / H. Zimmermann [Hrsg.], Toleranz im MA [1998] 335/89; Weiteres u. Sp. 57/9). Problematisch wird der K. in der Zeit christlicher Niederlagen gegen den frühen Islam, die als Strafen u. Zeichen für Gottes Zorn gedeutet werden (Haldon 23; A. Palmer, De overwinning van het kruis en het probleem van de christelijke nederlaag: M. Gosman / H. Bakker [Hrsg.], Heilige oorlogen [Kampen 1991] 84/109). Aus byzantinischer Sicht dienen K. allein dem Frieden; aus dieser Haltung resultierende Verhaltensweisen konnten westlichen Beobachtern im MA als Feigheit erscheinen (Haldon 13; P. Viscuso, Christian participation in warfare. A Byz. view: Peace 33/40).

II. Negative Funktionen. Der K. kann als Quelle allen Übels u. aller ‚Sünde', als *Chaos schlechthin verstanden werden. Er verschwendet wirtschaftliche Güter, bringt den Tod, reißt Familien auseinander u. führt zur Verwilderung aller Sitten (Liv. 1, 19, 2). K. ist damit einerseits die ‚Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführen desselben mit anderen Mitteln' (Clausewitz aO. [o. Sp. 2] 32), andererseits entwickelt er eine spezifische Eigengesetzlichkeit, die schwer oder überhaupt nicht zu kontrollieren ist. Eine Zusammenfassung der negativen Aspekte findet sich zB. bei Menander Protector in der Rede des byz. Unterhändlers Petros Magistros im Zusammenhang der Friedensverhandlungen mit Persien iJ. 561 (frg. 6, 1, 57/73 Bl.). Nach Anon. Byz. strateg. 4, 2 (2, 2, 56 Köchly / Rüstow; 6. Jh.) handelt es sich beim K. um das äußerste Übel (πέρας κακῶν); vgl. Haldon 22.

III. Krieg in der Geschichtsschreibung. K. bilden als außergewöhnliche Ereignisse für die Geschichtsschreibung nicht nur ein geeignetes Datengerüst, sondern sie gelten auch als Ursache von *Historiographie schlechthin. Die ältesten Annalen in Mesopotamien u. Ägypten, *Homer, *Herodot, Thukydides u. ihre Nachfolger haben K. zum Thema (Chaniotis 217/23; F. H. Mutschler, Vergleichende Beobachtungen zur griech.-röm. u. altchinesischen Geschichtsschreibung: Saeculum 48 [1997] 213/53; *Chronologie). In der jüd. Überlieferung werden Num. 21, 14 ein außerbibl. ‚Buch der K. Gottes' u. Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18 ein ‚Buch des Aufrechten (Wackeren)' genannt, offenbar eine Sammlung von K.- u. Heldenliedern, die sich ganz in die bestehende Tradition einordnen. Historie macht Zivilisten zu Militärs u. stachelt Militärs an, ihren Ruhm durch große Taten zu verewigen. Nach Tac. ann. 4, 32 ist K.geschichte der eigentliche Kern von Geschichte. Spätantike Geschichtsschreiber äußern sich im Verlauf ihrer Ausführungen wiederholt zu K.; in der Darstellung des *Ammianus Marcellinus nimmt K. die erste Stelle unter allen Gegenständen ein; in seiner Wertung könnte er Vergil folgen (Matthews 278f). Im Epilog seines Werkes bezeichnet er sich als ‚ehemaligen Soldaten u. als Griechen' (31, 16, 9; hierzu Rowell 290/4). Eine ähnlich zentrale Stellung nimmt der K. in der Darstellung der Perser-, Vandalen- u. Goten-K. des Prokop v. Caes. ein (Ph. Rance, Narses and the battle of Taginae [Busta Gallorum] 552. Procopius and 6th-cent. warfare: Historia 54 [2005] 424/72); zur Schilderung der Balkan- u. Perser-K. des Kaisers Maurikios durch Theophylaktos Simokattes Whitby, Emperor; wichtigste Quellen für die Perser-K. des Herakleios (‚the last great war of antiquity': Howard-Johnson 61) sind das Chronikon paschale u. Georg v. Pisidien. Bei Autoren aus spätantik-frühmittelalterlichen Barbarenreichen des Westens nehmen Einzelheiten des K.verlaufs hingegen einen weit weniger prominenten Platz ein (Halsall, Warfare 2f), vermutlich gerade weil K. fast alltäglich waren u. die historiographischen Darstellungskonventionen solche Schilderungen nicht nahelegten (S. Muhlberger, War, warlords, and Christian historians from the 5th to the 7th cent.: After Rome's fall, Festschr.

W. Goffart [Toronto 1998] 83/98; zur Notwendigkeit der Beachtung historiographischer Genrekonventionen bei der Beurteilung der [Nicht-]Darstellung von Gewalt auch Halsall, Violence 6). In Byzanz hingegen wurde die antike literarische Tradition der K.darstellung fortgesetzt (ders., Warfare 3). Die Vermutung, die lat. Kirche sei der Teilnahme von Christen am mit Töten verbundenen K. mit Vorbehalten begegnet, die bis zur Auferlegung der Kirchenbuße gehen konnten, dürfte zur Erklärung der historiographischen Zurückhaltung nicht ausreichen, zumal in der zeitgenössischen *Buchmalerei zahlreiche Details des K.geschehens abgebildet werden, die auch in weltlicher Dichtung eine Rolle spielen (ebd. 4f). *Gregor v. Tours zieht K. gegen äußere Feinde den innerfränkischen Bürger-K. vor, besonders wenn sie gegen auswärtige Häretiker wie arianische Goten geführt werden (ebd. 17). K. zwischen fränkischen Teilreichen betrachtet er als bella civilia, ebenso die zwischen den Bürgern seiner Bischofsstadt (hist. Franc. 5 praef.; 7, 47 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 193f. 366/8]). Die ungewöhnlich ausführliche Darstellung gewaltsamer u. kriegerischer Ereignisse bei Gregor könnte aber auch auf seine Absicht zurückgehen, die Ausweg- u. Hoffnungslosigkeit menschlichen Handelns darzustellen, das sich nicht dem Willen Gottes unterordnet (P. Fouracre, Attitudes towards violence in 7th- and 8th-cent. Francia: G. Halsall [Hrsg.], Violence and society in the early medieval west [Woodbridge 1998] 61f).

D. Ablauf des Krieges. I. Vorbereitung. a. Rekrutierung. Eine verbreitete Maxime besagt: Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum (Veg. mil. 3 praef.; vgl. Cic. off. 1, 23, 79f; Hor. sat. 2, 2, 111; Liv. 6, 18, 7; Aug. civ. D. 19, 12 mit Bezug auf Varro); zum daraus abgeleiteten si vis pacem, para bellum J. Linderski: W. V. Harris (Hrsg.), The imperialism of mid-republican Rome (Rome 1984) 59/82; K.-W. Welwei, Si vis pacem, para bellum. Eine Maxime römischer Politik?: Binder / Effe, K. 85/109. Es gibt 1) permanente u. 2) sporadische K.vorbereitungen. Sie richten sich nach der Art der Rekrutierung.

1. Permanente Kriegsvorbereitung. Die klass. Form permanenter K.vorbereitung ist ein Kriegerstand, der sich ausschließlich der Vorbereitung u. Durchführung des K. widmet. Er findet sich zB. in *Indien (Diod. Sic. 2, 14; Strab. 15, 1, 47; Arrian. Ind. 11f) u. Ägypten (Herodt. 2, 164/8; Diod. Sic. 1, 73). Auch Platons Idealstaat ist geprägt von dieser Vorstellung, die besondere *Erziehungs-Ziele für den Kriegerstand verlangt (Tim. 17c; resp. 2, 373d/6b; vgl. auch die Kritik an den Entwürfen des Phaleas u. des Hippodamos v. Milet bei Aristot. pol. 2, 7, 1267a/b; 2, 8, 1268a). Man kann auch Sparta hinzuzählen, dessen Bürger sich wegen des Dienstes der Metöken u. Heloten ganz dem K.handwerk widmen konnten, wenngleich mit abnehmender Bevölkerungszahl spätestens im 5. Jh. vC. auch Metöken zum K.dienst herangezogen wurden. Ähnliches gilt für Kreta (Plat. leg. 1, 625d/6a). Eine weitere Spielart ist die röm. Berufsarmee, die sich nach Anfängen unter Marius ab Caesar u. Augustus durchsetzte (L. de Blois, The Roman army and politics in the 1st cent. BC [Amsterdam 1987]; zur Professionalisierung in hellenist. Armeen Chaniotis 78/101). Sie brachte eigene Probleme mit sich wie die Unterscheidung von normaler Armee u. auxilia (G. L. Cheesman, The auxilia of the Roman imperial army [Oxford 1914]; P. A. Holder, Studies in the auxilia of the Roman army from Augustus to Trajan [ebd. 1980]; D. B. Saddington, The development of the Roman auxiliary forces from Caesar to Vespasian [Harare 1982]), die Abhängigkeit vom Geld u. besondere Formen der Motivation. Besonders drohte die Gefahr, dass sich das Heer gegen die eigene Bevölkerung wenden bzw. in Bürger-K. verwickelt werden u. einen eigenständigen politischen Machtfaktor bilden konnte (E. H. Erdmann, Die Rolle des Heeres in der Zeit von Marius bis Caesar [1972]; R. MacMullen, Soldier and civilian in the later Roman empire [Cambridge, Mass. 1963]). In diesem Fall war die Unterscheidung von äußerem u. innerem K. aufgehoben. Ein entscheidender Faktor bei der Sicherung der militärischen Überlegenheit Roms war die Disziplin; hierzu wie zu den ihrer Aufrechterhaltung dienenden Strafen u. Belohnungen Grosse 234/42. Die Notwendigkeit kontinuierlicher Aufklärung zur Vermeidung von Überraschungen betont Mauric. strateg. 7, 1, 3. 2, 3. 13; 9, 5 (232. 244. 256. 326/34 Dennis). – J. F. Haldon, Byz. praetorians (Bonn 1984); ders., Recruitment and conscription in the Byz. army, c. 550/950 (Wien 1979); ders., Administrative continuities and structural transformations in east Roman military organisation, c. 580/640: F. Vallet / M. Kazanski (Hrsg.), L'armée ro-

maine et les barbares du 3[e] au 7[e] s. (Rouen 1993) 45/52; M. Stemmler, Die röm. Manipularordnung u. der Funktionswandel der Zenturien: Klio 82 (2000) 107/25.

2. Sporadische Kriegsvorbereitung. Hier ist die Rekrutierung auf den K.fall beschränkt. Bei Bedarf wurden Söldner angemietet. Kreta u. Kap Tainaron waren Jahrhunderte lang ein idealer Markt zu ihrer Rekrutierung, aber auch Zypern, Sizilien, Ägypten u. Kleinasien (G. Tagliamonte, I figli di Marte. Mobilità, mercenari e mercenariato italici in Magna Grecia e Sicilia [Roma 1994]; M. Bettalli, I mercenari nel mondo greco 1. Dalle origini alla fine del V sec. a. C. [Pisa 1995]). Daneben gibt es die ‚Bürgermiliz', wie ursprünglich in Griechenland u. Rom. Sie basiert auf der Annahme, dass die Teilnehmer hinreichend motiviert sind u. wissen, wofür sie kämpfen bzw. was sie zu verlieren haben. Insofern kommt, besonders in Athen u. Rom, das Kriterium des Besitzes hinzu: Die Bürger werden entsprechend der Bewaffnung, die sie sich leisten können, eingesetzt. In Rom waren die capite censi nicht wehrpflichtig; allerdings wurde der Zensus ständig gesenkt (Polyb. 6, 19, 2f; Liv. 4, 59f; Gell. 16, 10, 13). Sklaven war der K.dienst normalerweise untersagt (Marcian.: Dig. 49, 16, 11; vgl. aber P. Hunt, Slaves, warfare, and ideology in the Greek historians [Cambridge 1998]; K.-W. Welwei, Unfreie im antiken K.dienst 1/3 [1974/88]; ders., Sub corona vendere. Quellenkrit. Stud. zu K.gefangenschaft u. Sklaverei in Rom bis zum Ende der Hannibal-K. [2000]). Ständige Bürgerhopliten in begrenzter Anzahl waren selten, so 1000 Mann in Argos (Thuc. 5, 67, 2), 300 in Elis (ebd. 2, 25, 3), 600 in Syrakus (ebd. 6, 96, 3; Diod. Sic. 11, 76) u. die berühmte ‚hl. Schar' von 300 Kämpfern in Theben (Plut. vit. Pel. 18f; D. Ogden, Homosexuality and warfare in ancient Greece: Lloyd 107/68). Zu den Hopliten vgl. H. Bowden, Hoplites and Homer. Warfare, hero cult, and the ideology of the polis: Rich / Shipley, Greek world 45/63; P. A. Cartledge, Hoplites and heroes. Sparta's contribution to the technique of ancient warfare: JournHellStud 97 (1977) 11/27; A. K. Goldsworthy, The othismos, myths and heresies. The nature of hoplite battle: War in history 4, 1 (1997) 1/26; S. Mitchell, Hoplite warfare in ancient Greece: Lloyd 87/105; K. Raaflaub, Homerische Krieger, Protohopliten u. die Polis: Meißner / Schmitt / Sommer 229/66. – In Athen waren alle Männer im Alter zwischen 20 u. 58 Jahren wehrpflichtig (Aristot. resp. Ath. 53, 3/7), nach Platon zwischen 20 u. 60 Jahren, Frauen im Notfall bis zum Alter von 50 Jahren (leg. 6, 785b). Hier (u. auch wohl anderswo) beginnt die militärische Schulung mit den Epheben im Alter von 18 bis 20 Jahren (Aristot. resp. Ath. 42, 3/5 mit Einzelheiten; L. A. Burckhardt, Bürger u. Soldaten. Aspekte der polit. u. militär. Rolle athenischer Bürger im K.wesen des 4. Jh. vC. [1996]; Chaniotis 46/51. 55f [Lit.]). – Für Rom gibt es wenig konkrete Zeugnisse zur militärischen Ausbildung, besonders zum Training der Jugend. Erst bei Vegetius (4./5. Jh. nC.), besonders in Buch 1, finden sich relativ detaillierte Angaben. In der Republik begann die Wehrpflicht mit dem 17. u. endete mit dem vollendeten 46. Lebensjahr (Polyb. 6, 19, 2; Dion. Hal. ant. 4, 16; Cic. Cato 60; Liv. 22, 57, 9; 25, 5, 8; 27, 11, 15; 43, 14, 6; Gell. 10, 28, 1; Plut. vit. Cat. mai. 1; vit. T. et C. Gracch. 5). – Je nach Dienstgrad u. Einheit war der Römer in der Republik zu 16 bis 20, als Reiter zu 10 Feldzügen verpflichtet (Polyb. 6, 19, 2. 5; Plut. vit. T. et C. Gracch. 2). Zu vermitteln waren Kenntnisse im Reiten, Bogenschießen, Speerwerfen u. Schleudern. Ein bestimmtes Trainingsprogramm bot sich besonders für die Bürgermiliz an, die nicht permanent am K. teilnahm (Plat. Lach. 18c/e; Xen. inst. Cyr. 1, 6, 29; zur Berufsarmee der Kaiserzeit Hist. Aug. vit. Hadr. 10, 2). Zu den materiellen K.vorbereitungen gehörte in erster Linie die Bereitstellung von *Geld (Thuc. 2, 13; Cic. Phil. 5, 5: nervos belli pecuniam infinitam; Tac. hist. 2, 84, 1) u. die Sicherung der Verpflegung (Aristot. pol. 4, 10, 1297b 9; Veg. mil. 3, 3; zur Spätantike vgl. Mauric. strateg. 5, 1/5 [208/14 D.]); die Bewaffnung wurde entweder selbst aufgebracht oder gestellt. In der Bürgermiliz geschah die Teilnahme am K. auf eigene Kosten, man konnte aber auch staatliche Unterstützung erhalten. In Rom wurde das Geld durch ein besonderes tributum aufgebracht, was nach Pydna (168 vC.) nicht mehr nötig war (E. Lo Cascio, Ancora sullo stipendium legionario dall'età polibiana a Domiziano: AnnIstItalNum 36 [1989] 101/20; H. Zehnacker, La solde de l'armée romaine de Polybe à Domitien: ebd. 30 [1983] 95/121). Für Berufsarmeen erweisen sich Besoldungsfragen als essentiell (Suet. vit. Claud. 25; R. P. Duncan-Jones, Pay and numbers in Diocletian's

army: Chiron 8 [1978] 541/61; J. Jahn, Zur Entwicklung röm. Soldzahlungen von Augustus bis auf Diokletian: M. Radnoti-Alföldi [Hrsg.], Stud. zu Fundmünzen der Antike 2 [1984] 53/74; M. A. Speidel, Roman army pay scales: JournRomStud 82 [1992] 87/106; ders., Sold u. Wirtschaftslage der röm. Soldaten: Kaiser, Heer u. Gesellschaft in der röm. Kaiserzeit, Gedenkschr. E. Birley [2000] 65/94; G. R. Watson, The pay of the Roman army. Suetonius, Dio and the quartum stipendium: Historia 5 [1956] 332/40; ders., The pay of the Roman army. The republic: ebd. 7 [1958] 113/20; ders., The pay of the Roman army. The auxiliary forces: ebd. 8 [1959] 372/8). Söldner bezahlte man nur für den jeweiligen K.zug. Ihre Einsatzbereitschaft war eng mit der Bezahlung verknüpft; bei Ausbleiben konnte ein Staat an den Rand des Abgrundes gelangen, wie im Fall Karthagos nach dem 1. Punischen K. 241/238 vC. (Polyb. 1, 65/88).

3. Veränderungen in der Spätantike. α. Allgemeines. In der Spätantike galt: Söhne von Veteranen waren mit 16 Jahren wehrpflichtig, andere ab vollendetem 18. Jahr (Cod. Theod. 7, 13, 1. 22, 4; 12, 1, 58). An den einzelnen Rekruten wurden weitere Anforderungen hinsichtlich Körpergröße u. Vorleben gestellt, doch ohne besondere Berücksichtigung spezifisch christlicher Regeln. Allerdings durfte niemand, der in einem öffentlichen Verfahren verurteilt worden war, als Soldat zugelassen werden; besonders erwähnt wird *Ehebruch (Men.: Dig. 49, 16, 4 [3. Jh. nC.]). Seit 420 mussten sich Rekruten in der Regel zum orthodoxen Glauben bekennen (s. u. Sp. 60); der Eintritt ins Militär war seitdem also, ähnlich wie beim zivilen Staatsdienst, an eine religiöse Bedingung geknüpft. – Kennzeichen des spätantiken Militärwesens war das Bestehen einer ständigen beweglichen Armee (comitatenses) im Reichsinnern, wobei zwischen einem Ost- u. einem Westheer unterschieden werden kann. Die Vorschläge des Anonymus de rebus bellicis (5. Jh.) enthalten, anders als in den meisten anderen Bereichen, gerade auf dem Gebiet der Personalstruktur des Heeres bedenkenswerte Anregungen (Brandt 163).

β. Barbarisierung. Feldzüge gegen **Barbaren außerhalb des Reiches wurden rechtlich oft nicht als K. betrachtet, sondern als Niederwerfung von Rebellionen u. als Verbreitung von Zivilisation u. *Freiheit durch die Ausdehnung des Geltungsbereichs des röm. Rechts (Halsall, Warfare 18). Im Zuge der barbarischen Invasionen wurde der K. wieder ins Reich hineingetragen (Oros. hist. 40, 3 [CSEL 5, 549f]; Soz. h. e. 9, 12, 3; Zos. hist. 6, 3, 1; Hieron. ep. 123, 16 [CSEL 56, 93]; Greg. Tur. hist. Franc. 2, 9 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 52/7]; W. Pohl, Konfliktverlauf u. Konfliktbewältigung. Römer u. Barbaren im frühen MA: FrühMAStud 26 [1992] 165/207; I. N. Wood, The barbarian invasions and first settlements: CambrAncHist 13 [1998] 516/37). In Nordafrika organisierte Bischof Synesios v. *Kyrene Verteidigungsmaßnahmen im Kampf gegen Barbaren (D. Roques, Synésios de Cyrène [Paris 1987] 370f; zum mutigen Verhalten der Christen v. Ausigda u. ihres Diakons Faustos im Abwehrkampf ebd. 101/4. 263). In der Spätantike gerieten die Römer in immer stärkere Abhängigkeit von barbarischen Truppen (Grosse 257f. 260/2; Rowell 298/302), die bald auch unter barbarischen Anführern kämpften, die das Heermeisteramt verliehen bekamen (zur wachsenden Bedeutung der gallisch-germanischen Auxilien u. der Kavallerie Grosse 256; zu damit verbundenen politischen u. militärischen Problemen Kromayer / Veith, Heerwesen 608f). Ammian kritisiert Valens dafür, die Goten in das Reich hineingelassen zu haben, was die Niederlage bei Adrianopel iJ. 378 zur Folge gehabt habe (Rowell 299). Gelegentlich wurden Offiziere barbarischer Herkunft der Kollaboration mit barbarischen Feinden verdächtigt (Amm. Marc. 14, 10, 7f). Motiv für die Ansiedlung barbarischer Föderaten war u. a. die Notwendigkeit, römische Bauern in der *Landwirtschaft zu belassen u. sie nicht zum Militärdienst abzuziehen (Matthews 281). Zunächst handelte es sich um zum Grenzschutz eingesetzte verbündete Nachbarvölker (Nov. Valent. 9 vJ. 440; Nov. Theod. 24, 2f vJ. 443; Grosse 280); seit Honorius existierten eigene, aus barbarischen Söldnern bestehende Truppenteile (Procop. b. Vand. 3, 11, 3f; vgl. Olymp. Hist. frg. 7, 4 [2, 158 Blockley]). In beiden Fällen standen die Föderaten meist unter barbarischem Kommando, die Anführer erhielten jeweils annonae foederaticae für geleistete Waffenhilfe, die sie an ihre Untergebenen verteilten (Grosse 280). Der zunächst eher private Charakter der Föderatenansiedlung trat im Byzanz des 6. Jh. zugunsten eines deutlich öffentlichen Charakters zurück (zu Staatstruppen aus barbarischen Söldnern ebd. 281). In

der Regel waren diese Truppen ethnisch heterogen (Olymp. Hist. frg. 7 [2, 158 Bl.]). Trotz barbarischer Herkunft war die Organisation römisch (Grosse 281), zT. unter dem Kommando römischer Heermeister (Procop. b. Goth. 7, 31, 10), was Bedeutung u. Ansehen dieser Truppenteile belegt. Prokop nennt Föderatenregimenter immer an erster Stelle vor den Reichssoldaten (στρατιῶται, manchmal ist dies auch der Oberbegriff für beide Truppenteile: Procop. b. Vand. 3, 11, 1; Grosse 282). Zeichen des kaiserl. Dienstes war das auch von ihnen getragene cingulum (Nov. Iust. 116; *Gürtel). Bei den στρατιῶται handelte es sich um Garnisonstruppen, meist Fußsoldaten; die Föderaten stellten hingegen eine ausschließlich aus Reitern bestehende Operationsarmee (Grosse 282f). Daher sind Föderatentruppen im sicheren Ägypten nicht mit Gewissheit nachweisbar, in Kpel aber sehr wohl (iJ. 548, 562 u. 574; ebd. 282), vielleicht als Garde nach dem Versagen der Scholen beim Nikaaufstand (ebd. 283; zur Rolle des Militärs bei politischen Unruhen in spätröm. u. byz. Zeit W. E. Kaegi, Byz. military unrest 471/843 [Amsterdam 1981]). Der künftige Kaiser Maurikios erhielt noch zZt. seines Vorvorgängers *Iustinus II 577/78 den Titel eines comes der Föderaten, verbunden mit dem Oberbefehl über diese Truppenteile (Theophan. Conf. chron. zJ. 581/82 [1, 251, 27 de Boor]; Whitby, Emperor 6. 268). Die Fortexistenz der Föderaten in mittelbyz. Zeit ist fraglich (Grosse 283; vgl. Const. Porph. cerim. 2, 52 [1, 734, 3 Reiske]: τουρμάρχαι τῶν φιβεράτων). – Schon im 4. Jh. stellten Germanen die Elite des Heeres; ihr Einfluss zeigte sich in Soldatensprache u. Bewaffnung (Grosse 257). Nach Konstantin wurden Germanen auch römische Offiziere (Amm. Marc. 21, 10, 8); seit Julian war mindestens die Hälfte der höheren Kommandostellen mit Germanen besetzt (Grosse 257), was eine Voraussetzung für seinen Versuch der heidn. Restauration dargestellt haben dürfte. Umfangreiche Werbungen unter den Barbaren jenseits der Donau schildert Zos. hist. 4, 30f (vgl. Grosse 260); die Auswahl der Rekruten war jedoch mangelhaft. In Ostrom ging die Barbarisierung nicht so weit wie im Westen; auch die traditionelle Taktik wurde hier besser bewahrt (ebd. 262; zur Rolle römischer Taktik neben persönlicher Erfahrung noch Ende des 6. Jh. Mauric. strateg. praef.: 68/70 D.; F. Aussaresses, L'armée byz. à la fin du 6e s. [Bordeaux 1909]; W. E. Kaegi, Some thoughts on Byz. military strategy [Brookline, Mass. 1983]). Im 5. Jh. waren die technischen Möglichkeiten der barbarischen Gegner offenbar schon derart ausgeprägt, dass die Schrift De rebus bellicis sie dem angesprochenen Kaiser als mahnendes Beispiel vor Augen führt (Anon. reb. bell. praef. 4 [91 Thompson]; Brandt 155; J. H. W. G. Liebeschuetz, Realism and phantasy. The anonymous De rebus bellicis and its afterlife: Dabrowa 119/39). Die Schrift kritisiert höchstwahrscheinlich römische Subsidienzahlungen an barbarische Föderaten (Brandt 147) u. plädiert dafür, statt dessen Veteranen in den Grenzregionen anzusiedeln, auch um das Steueraufkommen zu erhöhen (ebd. 149). Eine Veränderung gegenüber der Zeit des Prinzipats ergibt sich aus der gestiegenen Bedeutung des See-K. ab dem 5. Jh. (ebd. 154f; Miltner), als die vandalische Flotte den westl. Reichsteil bedrohte. – In den barbarischen Reichsbildungen nahm die kriegerische Elite die Führungspositionen ein, die sie in den langlebigeren Gemeinwesen durch Kooperation mit provinzialrömischen Aristokraten behaupten konnte (L. Hedeager, Migration period Europe. The formation of a political mentality: F. Theuws / J. L. Nelson [Hrsg.], Rituals of power [Leiden 2000] 50f; R. Le Jan, Frankish giving of arms and rituals of power: ebd. 282f). Von großer Bedeutung war die Zugehörigkeit zur kämpfenden Elite nicht zuletzt auch bei der Zuschreibung ethnischer Identitäten; wer sich der kämpfenden *Gemeinschaft anschloss, avancierte zum Mitglied der gens (Halsall, Warfare 11). – Zum differenzierten stehenden Heer nach Konstantin zusammenfassend Kromayer / Veith, Heerwesen 568/601; zu den diokletianisch-konstantinischen Reformen Grosse 23/220; Haldon 256/64; vgl. B. Baldwin, The De rebus bellicis: Eirene 16 (1978) 23/39; N. Baynes, Three notes on the reforms of Diocletian and Constantine: JournRomStud 15 (1925) 195/208; D. van Berchem, L'armée de Dioclétien et la réforme constantinienne (Paris 1952); R. C. Blockley, Warfare and diplomacy: CambrAncHist 13 (1998) 411/36; R. Brulet, Verteidiger u. Verbündete des röm. Reiches. Germanen in röm. Diensten u. das spätant. Befestigungssystem: Die Franken. Wegbereiter Europas, Ausst.-Kat. Mannheim 1 (1996) 85/90; A. D. Lee, The army: CambrAncHist 13 (1998) 211/37; J. H. W. G. Liebe-

schuetz, The end of the Roman army in the western empire: Rich / Shipley, Roman world 265/76; J. H. W. G. Liebeschuetz, The Romans demilitarised. The evidence of Procopius: ScriptClassIsrael 15 (1996) 230/9; R. Tomlin, The army of the late empire: J. S. Wacher (Hrsg.), The Roman world 1 (London 1987) 107/33; R. Tomlin, Seniores vs. iuniores in the late-Roman field army: AmJournPhilol 93 (1972) 253/78; S. Williams, Diocletian and the Roman recovery (London 1985); C. Zuckerman, Recherches sur le statut social des soldats sous le Bas-Empire et à l'époque protobyz., Diss. Paris (1993).

b. Freistellungen. Sie erfolgten wegen Untauglichkeit oder Privilegierung (zB. als Magistrat oder Priester [Belege: Rüpke, Domi militiae 63/6]; zu jüdischen Priestern Clauss, Heerwesen 1076; vgl. Batsch 117/209). Im Judentum betraf dies denjenigen, der ein neues Haus gebaut, aber noch nicht eingeweiht hatte, wer einen Weinberg angelegt hatte, ihn aber noch nicht nutzen konnte, wer verlobt, aber noch nicht verheiratet war u. wer ‚Angst' hatte (Dtn. 20, 5/8). In Sparta bestand Befreiung vom K.dienst bei drei Söhnen (Ael. var. hist. 6, 6). Für Rom nennt Gell. 16, 4, 4 folgende Freistellungsgründe (vacationes): Begräbnis von nahen Angehörigen u. 10 Tage des Sühnungsfestes bei Familientotenfeiern (sofern die Tage nicht absichtlich auf den Tag der Einberufung gelegt wurden), Fallsucht (morbus sonticus; *Epilepsie), Vogelschau (*Augurium), die man ohne Religionsdelikt (piaculum) nicht versäumen durfte, ein jährliches Opferfest (sacrificium anniversarium) an einem bestimmten Tag, Gewalt, Feindeseinfälle oder ein Gerichtstermin. Solche Freistellungsgründe wurden im Nachhinein überprüft (Liv. 3, 69, 6f). Generell befreit waren körperlich Schwache u. Kranke (Cod. Theod. 7, 1, 5). Seit dem 1. Jh. vC. bestand die Möglichkeit, sich freizukaufen u. statt dessen eine andere Person Soldat werden zu lassen (Cic. Phil. 12, 3; Sen. Rhet. contr. 1, 4, 3; Amm. Marc. 19, 11, 7). In der Spätantike betrug der Preis pro Rekrut unter Valens normalerweise 30 (bzw. 36) Solidi (Cod. Theod. 7, 13, 20). Zur Freistellung des Klerus vom K.dienst u. Sp. 56f.

c. Kriegsdienstverweigerung. Die K.dienstverweigerung spielte eine geringe Rolle u. wurde meist abgelehnt (Plat. leg. 12, 943a/c mit den Strafen; Liv. 3, 30, 4; Polyb. 35, 4). Nach Liv. 4, 58, 6 u. Dion. Hal. ant. 8, 81 treten Konflikte bei K. auf, die als Ablenkung von inneren Problemen dienen, ferner bei unzureichender Absicherung von Veteranen (L. Wierschowski, K.dienstverweigerung im röm. Heer: AncSoc 26 [1995] 205/39; vgl. E. Carney, Macedonians and mutiny. Discipline and indiscipline in the army of Philip and Alexander: ClassPhilol 91 [1996] 19/44). Grundsätzlich herrscht in der Republik eine positive Einstellung zum K.dienst. Das ändert sich aA. der Kaiserzeit, als sich Fälle von Verweigerung häufen (Suet. vit. Aug. 24, 1: ein Ritter lässt seinen Söhnen die Daumen amputieren, um sie kriegsuntauglich zu machen; vgl. Suet. vit. Tib. 8; Val. Max. 6, 3, 3; Tac. hist. 3, 81 [Hinweis auf Musonius Rufus]; vgl. auch die ablehnende Haltung bei Colum. prooem. 7 u. BGU 4, 1097: eine Frau macht ihrem Mann Vorwürfe, den Sohn nicht von der Meldung zum Militär abgehalten zu haben; Amm. Marc. 15, 12, 3; Men.: Dig. 49, 16, 4, 11f). Auch die augusteischen Dichter lehnen den K. ab (Propert. 1, 6, 29f; 2, 7, 13; Tibull. 1, 10); sie reden allerdings nur für sich u. zeigen keinen allgemeinen ‚Pazifismus' (D. Cloud, Roman poetry and anti-militarism: Rich / Shipley, Roman world 113/38). Bei Horaz ist der Befund nicht einheitlich (carm. 1, 1, 23/5; 3, 2, bes. v. 13: dulce et decorum est pro patria mori; hierzu D. Lohmann: Schola Anatolica, Festschr. H. Steinthal [1989] 336/72; K.-W. Welwei / M. Meier, Der Topos des ruhmvollen Todes in der 2. Römerode des Horaz: Klio 79 [1997] 107/16). Ebenso schillernd ist das Bild der kaiserzeitl. Philosophen, etwa bei *Epiktet, Musonius Rufus oder Dion v. Prusa; ablehnende Gründe überwiegen (H. Sidebottom, Philosophers' attitudes to warfare under the principate: Rich / Shipley, Roman world 241/64 mit Hinweisen auf Platon u. Aristoteles). In der Spätantike gilt der K.dienst in den oberen Schichten (*Klassen) als schmutzig u. eines freien Mannes unwürdig (Paneg. Lat. 3 [11], 20, 1 [135 Mynors]: militiae labor a nobilissimo quoque pro sordido et illiberali reiciebatur). Es häufen sich Fälle von Selbstverstümmelung, die hart bestraft wurde (Men.: Dig. 49, 16, 4, 11f; Cod. Theod. 7, 13, 4f. 10; 7, 22, 1; Amm. Marc. 15, 12, 3).

d. Vereidigung. Vor Beginn des Feldzuges legt der Rekrut einen Eid ab (*Fahneneid; Clauss, Heerwesen 1094; Beispiele: M. N. Tod, A selection of Greek historical inscriptions 2 [Oxford 1950] 204 bzw. C. W. Fornara, Translated documents of Greece and Rome 1

[Cambridge 1983] 57; vgl. Lycurg. 80f; Diod. Sic. 11, 29, 2f; Liv. 22, 38, 1/6: das sacramentum erhält die erhöhte Weihe eines ius iurandum; zu letzterem W. Seston: o. Bd. 7, 281). Laut Cinc.: Gell. 16, 4, 2 ist der Eid mit dem Verbot des Diebstahls (furtum dolo malo) im Lager u. im Umkreis von 10 000 Schritten verbunden. In christlicher Zeit schwört der Soldat im Namen der Hl. Dreifaltigkeit auf den Kaiser (Veg. mil. 2, 5; Clauss, Heerwesen 1110; Rowell 304f). Der Eid ist in Rom an die Person des Feldherrn gebunden, der allein ihn aufheben kann (Rüpke, Wege 225).

e. Bewaffnung. (A. D. H. Bivar, Cavalry equipment and tactics on the Euphrates frontier: DumbOPap 26 [1972] 271/91; M. C. Bishop / J. C. N. Coulston, Roman military equipment from the Punic wars to the fall of Rome [London 1993]; ders., Later Roman armour 3rd / 6th cent. AD: Journ. Rom. Milit. Equip. Stud. 1 [1990] 139/60; C. van Driel-Murray [Hrsg.], Roman military equipment [Oxford 1989]; Marsden; A. Schaumberg, Bogen u. Bogenschütze bei den Griechen [1910]; A. M. Snodgrass, Wehr u. Waffen im antiken Griechenland [1984]; F. M. Snowden, A note on Hannibal's mahouts: NumChron 14 [1954] 197f; I. P. Stephenson, Roman infantry equipment [Stroud 1999]; zu Bewaffnung u. Artillerie Grosse 321/38.) – Den Unterschied zwischen Zivil- u. Militärkleidung beschreibt Isid. Hisp. orig. 19, 24, 4. Die Bewaffnung ist in der Antike überall ähnlich, die verschiedenen Völker unterscheiden sich nur in Einzelheiten. Unter den Defensivwaffen sind Panzerung, Helm u. Schild entscheidend (Il. 18, 468/614: die neuen Waffen des Hephaistos für Achill; vgl. den Panzer von Dendra ca. 1400 vC. [P. Aström, Das Panzergrab v. Dendra: AthMitt 82 (1967) 54/67]). Bei den Angriffswaffen reicht eine breite Skala von der schweren Lanze über verschiedene Schwerter bis zum Dolch, daneben gibt es ‚Fernwaffen‘ wie Pfeil u. Bogen, Schleudern u. Katapulte (D. Baatz, Bauten u. Katapulte des röm. Heeres [1994]), ferner Mauerbrecher, Belagerungstürme (zur Ausrüstung bei Belagerungen detailliert Amm. Marc. 23, 4, 1/15) u. schließlich in byz. Zeit das sog. griech. Feuer (s. u. Sp. 29). Joseph. b. Iud. 3, 79/109 bietet eine idealisierte Darstellung des röm. Soldaten zu Fuß u. zu Pferd. Procop. b. Pers. 1, 1, 7/17 ergänzt das Bild des Bogenschützen zu Pferde zu seiner Zeit, der in vollem Galopp nach beiden Seiten mühelos schießen u. durch Spannen des Bogens bis dicht an das rechte Ohr eine hohe Durchschlagskraft erreichen kann; hier handelt es sich offenbar um spätantike Neuerungen als Imitation persischer Taktik. Verhängnisvoll war, dass in der Spätantike die bewährte Praxis der Befestigung des Lagers aufgegeben wurde (Grosse 261; vgl. A. Ferrill, The fall of the Roman empire [London 1986]), obwohl das diesbezügliche Wissen noch im Militär-Hdb. des Kaisers Maurikios überliefert wird (Mauric. strateg. 12, 2, 22 mit entsprechendem Diagramm ebd. 12, 3 [472/80. 488 D.]). Auch der Unterschied in der Bewaffnung zwischen Römern u. Barbaren verwischte sich zusehends (Grosse 262). Das einzige Lob des Vegetius (mil. 1, 20) für zeitgenössisches Militär betrifft die bessere Bewaffnung der Reiterei (nach barbarischem Vorbild), was die Schwerpunktverlagerung zugunsten der Kavallerie in der Spätantike belegt (Mauric. strateg. 1, 2 [76/84 D.]; bezeichnend ist, dass hier nach dem einleitenden ersten Buch das zweite ausschließlich dem Reiterkampf gewidmet ist, während die Infanterie erst im letzten Buch behandelt wird; zum Bedeutungsverlust der Infanterie auch Dain 341 [zu Urbic. epited.]; vgl. G. Greatrex u. a. [Hrsg.], Urbicius' Epitedeuma: ByzZs 98 [2005] 35/74). Maurikios bevorzugt eine Phalanx aus Reitern u. wenigen Fußsoldaten, die durch leicht bewaffnete Reiter (Bogenschützen) ergänzt wird. Bei Gell. 10, 25, 1/4; Plin. n. h. 7, 200/6 u. Veg. mil. 1, 20 finden sich die meisten *Waffen mit den einschlägigen Bezeichnungen (*Rüstung). (K.)-Schiffe werden erwähnt bei Polyb. 16, 7; Gell. 10, 25, 5 u. Plin. n. h. 7, 206/9 (Miltner; Pédech). Von ideeller Bedeutung waren neben der Bewaffnung militärische Symbole wie Fahnen (Grosse 229/34. 310/2; zu den signa bellorum Isid. Hisp. orig. 18, 3, 1/5, speziell zum vexillum ebd. 18, 3, 5; Mauric. strateg. 7, 1, 1 [232 D.; Fahnensegen]; G. Dennis, Byz. battle flags: ByzForsch 8 [1982] 51/63).

II. Kriegsausbruch u. -verlauf. a. Kriegserklärung. (J. W. Rich, Declaring war in the Roman republic in the period of transmarine expansion [Bruxelles 1976].) Der K. kann entweder spontan beginnen, oder er bedarf der K.erklärung (Polyb. 13, 3), die in der Regel einseitig erfolgt. Die Entscheidung über ‚K. u. Frieden‘ obliegt immer dem ‚Souverän‘, also einem König, einem Rat oder der Volksversammlung. In der Kaiserzeit ging die

Befugnis von Senat u. Volksversammlung formaljuristisch auf den Kaiser über. Vollzogen wurde die K.erklärung entweder von Herolden oder, in Rom, von den Fetialen (s. u. Sp. 45). Nach Gell. 10, 27, 3 soll der Konsul Fabius den Karthagern die beiden Zeichen für K. u. Frieden, einen Speer (hasta) u. einen Friedensstab (caduceus), übersandt haben, worunter die Karthager eine Wahl treffen konnten; nach Varro (ebd. 10, 27, 5) waren es zwei Spielmarken (tesserae) mit den genannten Symbolen. Zu unterscheiden sind K.ausbruch u. der eigentliche Beginn der Kampfhandlungen. Für letztere erweist sich der Zeitpunkt als wesentlich, des Weiteren der Ort. Gelegentlich folgte nach der K.erklärung in beiderseitigem Einverständnis keine gewaltsame Auseinandersetzung (Liv. 2, 18, 12).

b. Aufstellung. Anders als in der Spätantike zeichnete sich die K.führung der griech. Poleis u. der röm. Republik durch ein klares Übergewicht der Infanterie aus. Die Aufstellung zur Schlacht erfolgte in homerischer Zeit sehr einfach: Jeder stand bei seinem Führer; weitere Einteilungen boten sich schon deshalb nicht an, weil sich viele Kämpfe als Zweikampf in Form eines Stellvertreter-K. abspielten (zB. Paris gegen Menelaos: Il. 3, 86/94. 340/82). – In der klass. Zeit herrschte in Griechenland die Phalanx (φάλαγξ, ‚Walze') vor, die im Idealfall insgesamt 24576 Mann umfasste (V. D. Hanson, The western way of war. Infantry battle in classical Greece [London 1989]). Die Lanzen der ersten fünf Glieder ragten nach vorn in unterschiedlicher Länge hervor, die anderen wurden schräg nach oben gehalten u. dienten der Abwehr feindlicher Geschosse. Die Tiefenstaffelung betrug jeweils 16 Rotten. Die Aufstellung der Reiterei erfolgte nach ähnlichen Gesichtspunkten: Nach Aelian (1. Jh. nC.) bestand sie aus 64 Geschwadern à 64 Reiter (K. R. Dixon / P. Southern, The Roman cavalry[2] [London 1992]; A. Hyland, Training the Roman cavalry. From Arrian's ars tactica [ebd. 1993]; M. Stemmler, Eques Romanus. Reiter u. Ritter [1997]). – Dies alles gilt natürlich nur für eine ordentliche K.führung, die es mit sich bringt, dass im Fall eines Sieges, d. h. wenn die Phalanx hält, die Verluste relativ niedrig sind. – Demgegenüber betont Polyb. 18, 28/32 die Flexibilität der röm. Legionen. Hier nimmt der einzelne Kämpfer 3 Fuß im Quadrat ein, so dass er sich drehen kann, d. h. auf einen Römer kommen 2 Phalangiten, u. ihm stehen 10 Lanzen der Phalanx gegenüber. Dieser technische Nachteil wird aber dadurch wettgemacht, dass die ideale Phalanx eine Ebene voraussetzt, die in Wirklichkeit kaum je gegeben ist. Insgesamt erweist sich das röm. System als überlegen (A. v. Domaszewski, Die Phalangen Alexanders u. Caesars Legionen = SbHeidelberg 26, 1 [1926]; E. L. Wheeler, The legion as a phalanx: Chiron 9 [1979] 303/18). Zur Grundausstattung der röm. Legion mit einer Sollstärke von 6000 Mann (u. ca. 300 Reitern) gehörten in der Kaiserzeit 55 carroballistae, gezogen von Maultieren mit einer Bedienungsmannschaft von je einem contubernium (10 Mann mit einem decanus; vgl. Veg. mil. 2, 8, 8), dazu zehn onagri, schwere Steinschleudern auf Ochsenkarren.

c. Mahlzeiten. Thuc. 7, 39f erwähnt die Bedeutung der Mahlzeiten vor dem Kampf; vgl. Xen. hist. Gr. 5, 4, 20; ebd. 6, 2, 28 (Abendessen) u. 5, 4, 41 (Frühstück). Der Ausklang des Tages gestaltet sich beim Militär wie folgt (ebd. 6, 4, 22f): Waschen, Teig kneten, Abendessen, Nachtlager bereiten; nach der Mahlzeit werden Trankopfer dargebracht u. der Päan gesungen. Eine angemessene Mahlzeit vor der Schlacht konnte kriegsentscheidend sein (Xen. exped. 1, 10, 19; 2, 3, 5; 6, 5, 20; vgl. auch Polyb. 5, 48). Die spätantiken Rechtssammlungen verzeichnen zahlreiche Gesetze zur Sicherung der Versorgung des Militärs (Cod. Theod. 7, 4. 9; Cod. Iust. 12, 37f; vgl. M. Junkelmann, Panis militaris [1997]; T. G. Kolias, Essgewohnheiten u. Verpflegung im byz. Heer: Byzantios, Festschr. H. Hunger [Wien 1984] 193/202). Zu Verpflegung u. Sold der Kämpfer Grosse 241/6. 312f.

d. Medizinische Versorgung. (*Krankenfürsorge.) Bei der Bürgermiliz versorgte man sich gegenseitig. Die Berufsarmeen kamen ohne valetudinarium u. Mediziner nicht aus, die im röm. Heer u. bei der Flotte bestimmte Privilegien genossen (O. Krause, Verwundungen u. blutige Verluste. Die medizinische Versorgung der röm. Legion während der Kaiserzeit: Antike Welt 35 [2004] 15/20; R. G. Penn, Medical services of the Roman army: Journ. of the Royal Army Med. Corps 110 [1964] 253/8; C. F. Salazar, Die Verwundetenfürsorge in Heeren des griech. Altertums: Sudhoffs Archiv 82 [1998] 92/7; J. C. Wilmanns, Der Sanitätsdienst im röm. Reich [1995]). Zur byz. Praxis Mauric. stra-

teg. 7, 2, 6 (246 D.): Nach dem Ende der Schlacht ist die Versorgung der Verwundeten nicht nur religiöse Pflicht, sondern sie hebt auch die Moral der Truppe.

e. Ablauf. (J. E. Lendon, Soldiers and ghosts. A history of battle in classical antiquity [New Haven 2005].) Der K. bei Homer ist eine Mischung von Gemeinschaftskampf u. Duellen, dabei voller Grausamkeiten (zB. Il. 4, 457/72: Zweikämpfe mit Todesfolge; im Zuge seiner Heldentaten verwundet Diomedes sogar Aphrodite: ebd. 5, 335/47). Der Kampf reicht jetzt bis in die Reihen der Götter (ebd. 5, 379f). Besonders Buch 13 ist voller detaillierter Schilderungen des ‚Abschlachtens'; zu fragen ist, ob hier ein naives Interesse am Töten vorhanden ist oder die ausführliche Darstellung abschreckend wirken soll, die Ilias insofern also als Anti-K.buch verstanden werden könnte (so S. Weil, The Iliad or the poem of force [New York 2003]; vgl. O. Hellmann, Die Schlachtszenen der Ilias [2000]). Auf dem K.zug war es *Juden verboten, den Baumbestand des Gegners zu schädigen, sofern es sich um Bäume mit essbaren Früchten handelte (Dtn. 20, 19f). Demgegenüber war gerade die Zerstörung der landwirtschaftlichen Ressourcen bei den Griechen an der Tagesordnung (Thuc. 2, 19/23 u. ö.; V. D. Hanson, Warfare and agriculture in classical Greece[2] [Berkeley / Los Angeles 1998]). Eine Schlacht dauerte im Allgemeinen 2 bis 3 Stunden (Veg. mil. 3, 9), Ausnahmen kamen vor (zB. Caes. b. Gall. 1, 26; 3, 21; 5, 35; b. civ. 1, 45f; 3, 95; A. Zhmodikov, Roman republican heavy infantrymen in battle: Historia 49 [2000] 67/78). Spektakulär ist die Wegnahme der Rüstung des feindlichen Führers durch den eigenen (spolia opima), was in Rom angeblich nur dreimal vorkam, bei Romulus, A. Cornelius Cossus (2. H. 5. Jh. vC.) u. M. Claudius Marcellus iJ. 222 oder 219 vC. Im weiteren Sinn kann dann jegliche erbeutete feindliche Rüstung ‚spolia opima' sein (Paul. / Fest. s. v. opis [204 Lindsay]; Plut. vit. Marcell. 8, 5; vgl. Rüpke, Domi militiae 219/23).

f. Motivierung. Neben religiösen Zeremonien (Eid; vgl. u. Sp. 65f) standen dem Feldherrn u. anderen Anführern hierzu folgende Möglichkeiten zur Verfügung: Reden (Thuc. 7, 69; Xen. hist. Gr. 7, 5, 20; Polyb. 11, 25/30; Mauric. strateg. 7, 1, 4 [232/4 D.]; M. Sommer, Der Kaiser spricht. Die adlocutio als Motiv der Kommunikation zwischen Herrscher u. Heer von Caligula bis Konstantin: Meißner / Schmitt / Sommer 335/54; zur Bestellung propagandistischer Redner aus dem Kreis der Soldaten selbst in spätröm. Zeit Haldon 252), außergewöhnliche Handlungen des Feldherrn (Arrian. anab. 6, 26, 1/3; Caes. b. Gall. 1, 25; Suet. vit. Caes. 55, 4; Gell. 1, 23, 1), bewusst eingesetzte Schockerlebnisse (Xen. hist. Gr. 3, 4, 19; Musik bzw. Lärm: Plut. vit. Lycurg. 22; Athen. dipnos. 14, 630E/1B; Xen. exped. 1, 8, 17; 6, 1, 4/13; Polyb. 2, 29; 18, 25 [inklusive Anfeuerungsrufe]; Plin. n. h. 7, 204; Gell. 1, 11, 1/18; vgl. die Kampfparolen bei Tyrt. 10/2 West[2]), ein Furcht erregendes Erscheinungsbild (Ael. var. hist. 6, 6; Xen. resp. Lac. 11; Polyb. 2, 29), in Aussicht gestellte Belohnungen wie Verleihung von Orden u. anderen militärischen Auszeichnungen (s. u. Sp. 35f; Xen. exped. 1, 7, 7; Petr. Chrys. serm. 118, 2 [CCL 24A, 714]: der Soldat wird durch die Aussicht auf Beute u. Triumphe angefeuert) u. Bestrafungen (Xen. exped. 2, 6, 8/12; Polyb. 1, 17; 6, 37/9; Joseph. b. Jud. 3, 79/109). Überhaupt sollte der Soldat so kämpfen, als ob der Feldherr selbst zuschaut (R. MacMullen, The legion as a society: Historia 33 [1984] 440/56). Besonderer religiöser Lohn wird den Kämpfern nicht in Aussicht gestellt (vgl. Mauric. strateg. 7, 1, 4 [232/4 D.]): In den die Truppen motivierenden Reden wird nur auf frühere Siege u. vom Kaiser zu erwartende Belohnungen hingewiesen.

g. Taktik. (Adcock; Grosse 254/6. 313/5; E. u. F. Lammert, Art. Schlachtordnung: PW 2A, 1 [1921] 436/94; dies., Art. K.kunst: ebd. 11, 2 [1922] 1827/58; F. Lammert, Art. K.kunst: ebd. Suppl. 4 [1924] 1060/101; H. Popp, Antike K.kunst [1935].) – Es kam darauf an, innerhalb einer Formation zu marschieren u. zu kämpfen u. dabei bestimmte Figuren auszuführen, wofür besonders die Spartaner bekannt waren (Plut. vit. Pel. 23); das gilt auch für Reiterei u. Seefahrt (G. R. Bugh, The horsemen of Athens [Princeton 1988]; zum See-K. G. L. Cawkwell, Athenian naval power in the 4th cent.: ClassQuart 34 [1984] 334/45; Miltner; Pédech). Alle Schlachtlinien haben das Bestreben, den Gegner rechts zu umfassen, weil die rechte Seite wegen der Kampfhand ungeschützt ist (Thuc. 5, 71; Liv. 22, 50, 11; 26, 46, 1; 36, 18, 3; 42, 65, 7f; vgl. Zhmodikov aO.). Aus dem klass. Griechenland ist außer kleineren Werken Xenophons nur ein Hdb. der Taktik überliefert, Aeneas

Tacticus (4. Jh. vC.; D. Whitehead, Aineias the Tactician. How to survive under siege [Oxford 1990]). Im 3. Jh. überliefert der gebildete Christ *Iulius Africanus in seiner *Enzyklopädie Κεστοί u. a. auch militärtaktische Details (F. Winkelmann: o. Bd. 19, 511. 515; F. Lammert, Julius Africanus u. die byz. Taktik: ByzZs 44 [1951] 362/9). – Ein Resümee der Taktik lässt sich aus den K.schriftstellern wie folgt erheben (K. Gilliver, Roman art of war [Stroud 1999]; Strässle 114/8): Vor einer Schlacht gilt es, die eigenen Pläne zu tarnen u. die des Gegners herauszufinden. Der Lagerbau (s. o. Sp. 20) spielt im Vorfeld einer Schlacht eine große Rolle (A. Richardson, Theoretical aspects of Roman camp and fort design [Oxford 2004]), ferner Signale, Parolen u. Geheimschriften (zu Tonsignalen Isid. Hisp. orig. 18, 4, 1/5; diff. 1, 422 [272 Codoñer Merino]; zu geheimen Losungsworten, gerade in Bürger-K., eccl. off. 2, 23, 4 [CCL 113, 98]; vgl. S. Singh, Geheime Botschaften. Die Kunst der Verschlüsselung von der Antike bis in die Zeiten des Internet [2000]). Perfekte Ortskenntnisse u. vertrauenswürdige Führer sind wichtig. Beim Durchzug durch feindliches Gebiet ist stets auf Hinterhalte zu achten; zur Taktik des Anschlags Mauric. strateg. 4, 1/5 (192/206 D.). Man muss entscheiden, ob man eine Feldschlacht wagen will. Der richtige Zeitpunkt ist wichtig, ebenso wie das Aufstellen der Schlachtordnung auf einem sorgfältig ausgesuchten Feld, wobei auf Sonne, Staub u. Wind zu achten ist; die Aufstellung von Hopliten, Leichtbewaffneten u. Reiterei will gut bedacht sein. Man soll nur ausgeruhte Leute verwenden. Im Kampf gilt es, die eigene Truppe zusammenzuhalten, den Sieg auszunützen oder sich zeitig zurückzuziehen. Probleme der spätantiken Reichsverteidigung erörtert D. Hoffmann, Das spätröm. Bewegungsheer u. die Notitia Dignitatum 1/2 (1969/70). – Anderen Gesetzen folgt eine Belagerung (Mauric. strateg. 10, 1/4 [336/50 D.]; Austin 141/51; Y. Garlan, Recherches de poliorcétique grecque [Athènes 1974]; O. Lendle, Antike K.maschinen: Gymn 88 [1981] 330/56; W. Sackur, Vitruv u. die Poliorketiker. Vitruv u. die christl. Antike [1925]). In der Spätantike spielten Belagerungen oft eine größere Rolle als Feldschlachten; die bekannteste Schilderung Ammians ist sein Augenzeugenbericht von Belagerung u. Einnahme Amidas durch die Perser iJ. 359 (vgl. hierzu die detaillierten Ausführungen von Matthews 288/95; Austin 15; zur Tradition der Perser-K. S. N. C. Lieu [Hrsg.], The Roman eastern frontier and the Persian wars AD 226/363 [London 1991]). Bei Belagerungen können Überraschungsangriffe zum Einsatz kommen (vgl. auch Mauric. strateg. 9, 1 [302/6 D.]), ebenso Täuschung, Verrat, das Abschneiden der Lebensmittelzufuhr, Zersplitterung der feindlichen Kräfte durch vorgetäuschten Abzug, Ableiten von Flüssen oder Verderben des Trinkwassers, der Ansturm an einer wenig beachteten Stelle, das Herauslocken der Belagerten u. das Vortäuschen von Überfluss (bei tatsächlichem Mangel). Auf Seiten der Belagerten gelten folgende Regeln: Die Stadtmauer soll immer eckig u. mit Türmen ausgestattet sein; am besten ist ein doppelter Mauerring (zur Bedeutung in der Spätantike B. S. Bachrach, Imperial walled cities in the west and their early medieval Nachleben: J. D. Tracy [Hrsg.], City walls [Cambridge 2000] 198/218; S. Johnson, Late Roman fortifications [London 1983]). Tore sind mit Fellen vor Brand zu schützen u. zusätzlich durch ein Bollwerk (propugnaculum) mit Fallgitter (cataracta) zu sichern. Im oberen Bereich ermöglichen Öffnungen die Bekämpfung von Bränden mit Wasser. Zwischen den Brustwehren können aufgehängte Decken Pfeile abfangen. Ansonsten überlebt eine Stadt durch ihre Vorräte an Nahrung u. Wasser sowie an Material. – Trotz der gänzlich anderen gesellschaftlichen Bedingungen blieben Grundzüge der spätrepublikanischen Taktik (Adcock) auch in der Spätantike noch von Bedeutung; so weist der Feldzug Konstantins gegen Maxentius einige Ähnlichkeiten mit der Eröffnung des Bürger-K. durch Caesar auf (im Einzelnen Kromayer / Veith, Heerwesen 606). Zu weiteren taktischen Entwicklungen in der Spätantike ebd. 607f. Aus der Darstellung Prokops gehen zahlreiche taktische Änderungen im 6. Jh. hervor (zum Folgenden Grosse 313f): Der Soldat wird ritterlicher Einzelkämpfer; wegen Kleinheit der Heere werden große Schlachten unmöglich; in den sich aus dieser Situation ergebenden ‚Klein-K.' wuchs die Rolle der K.list u. die Bedeutung des einzelnen Kämpfers; nicht zuletzt verschwammen die Unterschiede zwischen den Waffengattungen. – Bemerkenswert ist, dass spätantike Heere dazu tendierten, Schlachten aus dem

Weg zu gehen, was auch den Empfehlungen der byz. Militärliteratur entspricht; hierbei dürfte es sich um eine Strategie der Risikominimierung gehandelt haben (zu diesem Vorgehen noch in mittelbyz. Zeit Riedel 32f), die Katastrophen wie nach der Niederlage von Adrianopel gegen die Goten zu vermeiden trachtete (numquam pensabilia damna: Amm. Marc. 31, 13, 11; zur Schilderung der beiden großen Schlachten von Straßburg u. Adrianopel bei Ammian Matthews 296/301; Austin 152/6; zum Charakter des K. als Grenzkampf in mittelbyz. Zeit Haldon 30f; B. Isaac, The eastern frontier: CambrAncHist 13 [1998] 437/60; zur Errichtung von Grenzbefestigungen Mauric. strateg. 10, 4 [346/50 D.]; vgl. M. Bonner, Aristocratic violence and holy war. Studies in the jihād and the Arab Byz. frontier [New Haven 1996]; S. T. Parker, Romans and Saracens. A history of the Arabian frontier [Winona Lake 1986]). Die Niederlage bei Adrianopel vJ. 378 wird auf den Zusammenbruch der röm. Disziplin angesichts eines weniger geordnet vorgehenden Gegners zurückgeführt (Matthews 296. 300f). Da es sich bei den Feinden des Reiches überwiegend um Reitervölker handelte, waren auch Infanterie u. Kavallerie der Römer mit Pfeil u. Bogen bewaffnet. Wegen des Überwiegens der Fernwaffe Bogen erweckte die Schlachtentaktik den Eindruck mangelnder Initiative u. geringen Offensivgeistes (Grosse 315); dementsprechende Schilderungen Prokops (b. Pers. 1, 1, 7/16) tragen daher nicht nur panegyrischen, sondern auch apologetischen Charakter. Die Bedeutung von Schlachten nahm im Osten auch deshalb ab, weil K.führung hier vor allem vom Besitz u. der Einnahme von Städten abhing (Matthews 301). Eine Änderung in der K.führung unter dem Einfluss der Christianisierung des Reiches ist nicht nachweisbar. Tatsache ist aber, dass die byz. K.theorie u. -praxis stark defensiv ausgerichtet waren (Dennis 37).

h. Erfindungen der Kriegstechnik. (V. J. Belfiglio, A study of ancient Roman amphibious and offensive sea-ground task force operations [Lewiston 2001]; P. Connolly, The Roman fighting technique deduced from armour and weaponry: V. A. Maxfield / M. J. Dobson [Hrsg.], Roman frontier studies [Exeter 1991] 358/63; J. F. Haldon, Some aspects of Byz. military technology from the 6th to the 10th cent.: Byz. Mod. Greek Studies 1 [1975] 11/47; Marsden; J. Peddie, The Roman war machine [Stroud 1994]; M. A. Tomei, La tecnologia nel tardo impero romano. Le macchine de guerra: Dialoghi di Archeol. 1 [1982] 63/88.) – K. ist oft Anlass zu Erfindungen (*Erfinder), bei denen sich im Sinne moderner Technikgeschichte ‚Inventionen' u. ‚Innovationen' (als Basis-, Rand- oder Verbesserungsinnovation) unterscheiden lassen u. die ‚Diffusion', d. h. die Durchsetzung solcher Erfindungen, eine zentrale Rolle spielt. So gab es im 6. u. 5. Jh. vC. nur kleinere Verbesserungen etwa an Schiffen, während die Zeit des 4. u. 3. Jh. vC. eine Blütezeit großer Maschinen war. So ist das hellenist. Zeitalter eine Fundgrube für Erfindungen, die zT. Basisinnovationen darstellen, die sich bis in die röm. Kaiserzeit fortsetzen. Solche Erfindungen, die besonders auf Ktesibios, Philon v. Byz. u. Heron v. Alex. zurückgehen, spielten vor allem im Geschützbau eine Rolle (P. E. Chevedden, Artillery in late antiquity: I. A. Corfis / M. Wolfe [Hrsg.], The medieval city under siege [Woodbridge 1999] 131/73; F. K. Kiechle, Die Entwicklung der Brandwaffen im Altertum: Historia 26 [1977] 253/6; Lendle aO.; A. Schürmann, Griech. Mechanik u. antike Gesellschaft [1991]), aber auch bei verschiedenen Belagerungsmaschinen. Sie haben sich allerdings in den Dimensionen, wie sie etwa Demetrios Poliorketes bauen ließ, nicht durchsetzen können. Hauptgrund war mangelnde Mobilität wegen des Gewichts, das an den Untergrund zu hohe Anforderungen stellte u. unverhältnismäßig viele Leute zur Fortbewegung erforderlich machte. – An solchen Erfindungen wurde auch grundsätzliche Kritik geäußert; Platon soll seine Zeitgenossen Eudoxos u. Archytas getadelt haben, weil sie als erste geometrische Probleme in Mechanik umgesetzt hätten. Damit sei die Geometrie ins Sinnliche hinabgesunken u., von der Philosophie getrennt, eine Hilfswissenschaft des K.wesens geworden (Plut. vit. Marcell. 14). Die Verbindung von Geometrie u. Mechanik hat für die K.wissenschaft Erstaunliches hervorgebracht. Ähnlich fruchtbar für Erfindungen ist die Zeit Ende 4./Anf. 5. Jh. nC., allerdings ohne Breitenwirkung. Kaiser Valentinian I werden neue Erfindungen in der K.technik zugeschrieben (novorum inventor armorum: Amm. Marc. 30, 9, 4). – Im 5. Jh. eigneten sich auch Barbaren Erfindungen der K.technik an, wodurch sie gegenüber den Römern

punktuell in eine überlegene Position gerieten (Prisc. frg. 6, 2 [2, 230/2 Blockley]; Iord. Get. 42, 222; Procop. b. Goth. 8, 11, 27; Zos. hist. 5, 21, 2; vgl. Brandt 158; s. o. Sp. 16). Daher verbot Kaiser Markian den Export von Waffen u. K.technik; die Dimension des Problems geht daraus hervor, dass er eine Zuwiderhandlung zum mit Todesstrafe geahndeten crimen maiestatis erklärte (Cod. Iust. 41, 2; vgl. Cod. Theod. 9, 40, 24 vJ. 419). Welch große Bedeutung die K.technik besaß, ist daraus ersichtlich, dass Anon. reb. bell. 19, 2f (104 Th.) die Hoffnung äußert, die Perser seien durch den Einsatz neuer K.maschinen zu besiegen. – Das sog. griech. Feuer wurde erst Ende des 7. Jh. nC. erfunden u. von den Byzantinern erfolgreich eingesetzt (B. de Graeve, Het Griekse vuur, Diss. Leuven [2001]; L. Malerba, Das griech. Feuer [1991]; E. Pászthory, Über das ‚griech. Feuer'. Die Analyse eines spätant. Waffensystems: Antike Welt 17 [1986] 27/37; Noethlichs [Lit.]). *Konstantinos Porphyrogennetos behauptet, Gott selbst habe es Konstantin d. Gr. anvertraut mit der Verpflichtung, es niemandem zu verraten (admin. imp. 13, 37 [PG 113, 180B]; vgl. T. G. Kolias, Byz. Waffen [Wien 1988]).

j. Töten im Krieg u. Disziplin. (G. Gnoli [Hrsg.], La mort, les morts dans les sociétés anciennes [Cambridge / Paris 1982].) K. bedeutet die gesellschaftliche Erlaubnis zum Töten (Plat. leg. 9, 865a; 11, 921d/e; Stietencron / Rüpke). Mit Ablegung des sacramentum wird der Soldat an den Feldherrn gebunden, solange dieser im Amt ist. Ersatzweise kann das Senatus consultum ultimum eintreten, das aus Bürgern Soldaten macht (Cic. Rab. perd. 22). Im Feld gibt es keine provocatio, bestimmte ‚Grundrechte' sind also zugunsten der Disziplin außer Kraft gesetzt (Cic. leg. 3, 3, 6). Die Römer kennen Beispiele für Verurteilungen, ja sogar Todesurteile an eigenen Söhnen des Feldherrn, wenn sie sich Befehlen widersetzen (Liv. 8, 7f; 8, 30, 8/35, 9). Dies war Ausdruck der militaris disciplina, die nach römischer Auffassung Grundlage des Erfolges Roms war (V. Giuffrè, Militum disciplina e ratio militaris: ANRW 2, 13 [1980] 234/77; A. R. Neumann, Art. Disciplina militaris: PW Suppl. 10 [1965] 142/78; *Disciplina); unter den Vorwürfen gegen Cn. Piso hatte die Verletzung der disciplina militaris besonderes Gewicht (SC de Pisone patre 52 [42 Eck / Caballos / Fernández]). Nach Veg. mil. 1, 1 waren armorum exercitatio, disciplina castrorum u. usus militiae für Roms Erfolg verantwortlich.

k. Militärvergehen u. -strafen. (J. H. Jung, Die Rechtsstellung der röm. Soldaten: ANRW 2, 14 [1982] 882/1013; E. Sander, Das röm. Militärstrafrecht: RhMus 103 [1960] 289/319; ders., Art. Militärrecht: PW Suppl. 10 [1965] 394/410.) – Für Rom findet sich eine Aufzählung der ‚Militärverbrechen' bei Men.: Dig. 49, 16, 6; dazu gehört alles, was gegen die disciplina verstößt, wie Trägheit, Ungehorsam u. Müßiggang. Konkret genannt werden tätlicher Angriff auf Vorgesetzte, Ungehorsam, Flucht aus der Schlacht, Geheimnisverrat, Simulation einer Krankheit, Verletzung eines Kameraden oder Selbstverstümmelung, uU. mit Todesfolge, u. Im-Stich-Lassen eines Vorgesetzten (ebd. 49, 16, 6, 1/9; zu den jeweiligen Strafen ebd. 49, 16, 3, 1/22). Die christl. Zeit hat hier nichts verändert; vgl. Mauric. strateg. 1, 6/8 (92/100 D.).

l. Soldatentestament. Rom kennt auch ein besonderes, vereinfachtes Soldatentestament ‚in procinctu': Vor Beginn der Schlacht kann der Soldat vor drei oder vier Zeugen seinen letzten Willen bekunden (Plut. vit. Coriol. 9; Gaius inst. 2, 101). Diese Praxis sollte die Kampfkraft angesichts des Todes stärken. Die christl. Zeit hat dies übernommen (Tryphon.: Dig. 49, 17, 19, 2).

m. Peculium. Dem unter der patria potestas stehenden Soldaten war es erlaubt, ein peculium zu erwerben. Dazu gehört alles, was im Zusammenhang mit der militia erworben oder geschenkt wurde, nicht aber das, was er auch ohne militia erworben hätte. Die Einzelheiten galten auch in christlicher Zeit (Dig. 49, 17, 1/20).

III. Friedensschluss bzw. Suspendierung des Krieges. K. wurden in der klass. Antike meistens durch eine, selten durch mehrere Schlachten entschieden; nur in Ausnahmefällen gibt es einen ‚Feuer-K.' (πύρινος πόλεμος), d. h. K. mit ununterbrochenen Feldschlachten wie im K. der Römer gegen die Keltiberer (Polyb. 35, 1). Gelegentlich, so in der 2. Schlacht v. Mantineia vJ. 362 vC., verstehen sich beide Parteien als Sieger, errichten jeweils ein Siegeszeichen u. geben unter dem Schutz eines Vertrages die Toten heraus. Beendet werden K. durch Willenseinigung der K.parteien, d. h. durch Friedensvertrag (Thuc. 5, 18; Xen. hist. Gr. 7, 4, 10;

Liv. 1, 32, 6/10: Fetialen; 28, 34, 3/10; Gai.: Dig. 3, 94), Schiedsgericht (Polyb. 4, 16), deditio (ebd. 36, 4. 9; Liv. 1, 38) oder Vernichtung bzw. Besiegen einer Partei (subiugatio, debellatio; Thuc. 3, 28, 1).

IV. Kriegsfolgen. a. Totenbestattung u. allgemeine Folgen. ‚Im Frieden begraben die Kinder ihre Väter, im K. die Väter ihre Kinder' (Herodt. 1, 83, 4; zur Bestattung der Gefallenen B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 371. 376; vgl. A. S. Anderson, Roman military tombstones [Aylesbury 1984]). Die Herausgabe der Toten gehörte zu den vornehmsten Pflichten der K.parteien. Häufig errichteten die Gewinner Siegeszeichen schon auf dem Schlachtfeld. Dabei sollte auf langlebiges Material verzichtet werden, weil Hass unter Völkern nie dauerhaft sein dürfe (Cic. inv. 2, 69f; Plut. quaest. Rom. 37, 273C/D). Daneben gab es auch dauerhafte Siegesmonumente in Heiligtümern u. monumentale *Grabbauten für Gefallene, beginnend mit dem Marathon-Denkmal in Delphi. Bis zum Ende des 5. Jh. vC. erscheinen die Schlachtendarstellungen in mythologischem Gewand u. werden danach immer ‚historischer' (T. Hölscher, Images of war in Greece and Rome: JournRomStud 93 [2003] 1/17; E. Rice, The glorious dead. Commemoration of the fallen and portrayal of victory in the late class. and Hellenist. world: Rich / Shipley, Greek world 224/57). Die Römer entwickelten vor allem ab Augustus den Triumphbogen als besondere Form eines unvergänglichen Tropaion (s. u. Sp. 35f); zur Christianisierung des traditionellen Kaiserzeremoniells, speziell auch im K., Ma. Whitby, Art. Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1154f. Eine Niederlage wird nicht rituell begleitet (Rüpke, Wege 213/40). Auf Seiten des Siegers gibt es eine breite Skala der Verhaltensweisen von Milde bis zu absoluter Vernichtung der Unterlegenen. Der Feldherr entscheidet bei Eroberung einer Stadt, ob er diese zur Plünderung freigibt. – Ein Beispiel für extremes Verhalten des Siegers bildet das Vorgehen Israels gegen Midian (Num. 31, 8/54). Die Könige u. alle Männer werden erschlagen, Frauen u. Kinder gefangen genommen, das Vieh verschleppt, Häuser u. Zelte verbrannt, die Beute zu Mose transportiert. Dieser ist erzürnt, weil Frauen u. Kinder am Leben geblieben sind, denn gerade sie waren der Grund für den Abfall gewesen; daher befiehlt er die Ermordung aller männlichen Kinder u. aller Frauen, die schon Geschlechtsverkehr hatten. Die Jungfrauen sollen den Israeliten verbleiben; die Beute wird zwischen K.teilnehmern u. dem ganzen Volk verteilt. Zu den ‚Bann-K.' des frühen Israels (s. u. Sp. 51), deren tatsächliche Durchführung offen bleiben muss, vgl. Carroll; W. Dietrich, Die frühe Königszeit in Israel (1997) 197f; ders., The ‚ban' in the age of early kings: V. Fritz / P. R. Davies (Hrsg.), The origins of the ancient Israelite states (Sheffield 1996) 196/210; Kippenberg 106/8. Der Vergleich mit dem Wortlaut der Inschrift des Moabiterkönigs Mesa (um 840 vC.) scheint auf reale Vorkommnisse zu deuten (Z. 11f. 16/21 [K. Galling (Hrsg.), Textbuch zur Gesch. Israels[3] (1979) 51/3 bzw. Gressmann, Texte[2] 440/2]). – Solche Härte ist auch sonst nicht unbekannt. Nach der Eroberung Babylons durch Dareios wurden 3000 führende Männer gepfählt, aus den Nachbarstämmen 50000 Frauen zur Volksvermehrung geholt (Herodt. 3, 159); die siegreichen Perser entmannten die schönsten Knaben (*Kastration), verschleppten die schönsten Mädchen u. brannten Häuser u. Heiligtümer nieder (ebd. 6, 32). Von ähnlichen Härten berichten Thuc. 5, 116 (beim Fall von Melos werden alle erwachsenen Männer hingerichtet), Polyb. 5, 54 (Verstümmelung, Folterung u. Hinrichtung), ebd. 28, 14 (27, 16: Tötung aller Männer, Verteilung von Frauen, Kindern u. Land), Tac. ann. 14, 33 (Britannier bringen 70000 Römer u. socii um, da sie keine Gefangenen verkaufen, sondern morden, hängen, verbrennen u. kreuzigen), Diod. Sic. 13, 62 (3000 Männer gegeißelt u. getötet, Frauen u. Kinder als K.gefangene verkauft), ebd. 17, 46 (2000 junge Männer gehängt, Frauen u. Kinder in die Sklaverei verkauft u. 13000 Gefangene gemacht); bei Arrian. anab. 1, 9 Aufzählung der K.folgen in bestimmten Städten nach spektakulären Niederlagen. Als Alternative zur Tötung findet sich häufig die Versklavung der Besiegten; vgl. die röm. Etymologie von servus (Inst. Iust. 1, 3, 3: Feldherren lassen Gefangene nicht töten, sondern sie bewahren sie [servare nec occidere solent], indem sie verkauft werden; Isid. Hisp. orig. 9, 4, 43), was vor diesem Hintergrund einen humanitären *Fortschritt bedeutet. Hiervon waren vor allem Frauen u. Kinder betroffen. Xen. hist. Gr. 5, 4 nennt als ‚gewöhnliche' K.folgen Versklavung der Bevölkerung, Verbannung der Männer u. Änderung der Verfassung. Hinzu

kommen Abtransport von Kunstwerken (Polyb. 9, 10) u. Aufteilung des Landes (Appian. Hisp. 98).

b. Entlassung des Heeres. Für die röm. Berufsarmee der Kaiserzeit rechnet man, dass ca. 40% der Soldaten die Entlassung erlebten (J. Patterson: Rich / Shipley, Roman world 98 mit Bezug auf M. Corbier, L'aerarium Saturni et l'aerarium militare [Rome 1977] 197/234). Arten der Entlassung sind missio honesta (ehrenhafte Entlassung nach Beendigung der Dienstzeit), missio causaria (Entlassung aus einem speziellen Grund, etwa wegen Verwundung oder geistigen Gebrechens) u. missio ignominiosa (,unehrenhafte' Entlassung aufgrund von Vergehen). Dies galt in vorchristlicher wie christlicher Zeit (Mac.: Dig. 49, 16, 13, 3).

c. Veteranen. (H. C. Schneider, Das Problem der Veteranenversorgung in der späten Republik [1977]; H. Wolff, Die Entwicklung der Veteranenprivilegien vom Beginn des 1. Jh. vC. bis auf Konstantin d. Gr.: W. Eck / ders. [Hrsg.], Heer u. Integrationspolitik. Die röm. Militärdiplome als hist. Quelle [1986] 44/115.) – Die Veteranen genießen Privilegien; neben der häufigen Verleihung des röm. Bürgerrechts an Auxiliarsoldaten (vor 212 nC.) wurden neben Geld oder Land besonders steuerliche Vorteile gewährt (S. Link, Konzepte der Privilegierung röm. Veteranen [1989]). Sie sind für die Spätantike zusammenfassend beschrieben in Cod. Theod. 7, 20, 2 = Cod. Iust. 12, 46, 1 vJ. 320, wo Konstantin mit seinen Veteranen einen Dialog führt. Als Privilegien werden genannt: Kein munus civile, d. h. kein munus corporale oder personale, keine Heranziehung zu opera publica, keine collatio, keine vectigalia, keine Marktsteuern u. keine Erpressung durch publicani. Veteranen können unbehelligt Handel treiben u. Geschäfte tätigen. Allerdings müssen auch sie (wie alle anderen) munera patrimonii leisten; vgl. ferner Dig. 49, 18, 1/5.

d. Kriegsgefangene. Sie haben keinen eigenen Status u. werden, wenn sie nicht fliehen können, entweder getötet oder versklavt, können dann aber oft freigekauft werden (A. Erler, Der Loskauf Gefangener [1978]). Der Loskauf der Gefangenen spielt bei Christen eine besondere Rolle (Cypr. ep. 62, 1/5 [CSEL 3, 2, 698/701]; Patric. ep. ad Corot. 14 [SC 249, 144/6]; Ambr. off. 2, 15), wozu sogar liturgisches Gerät veräußert werden durfte (Cod. Iust. 1, 2, 21; Nov. Iust. 65; 120, 10; Conc. Clip. vJ. 626/27 cn. 25 [CCL 148A, 296]; vgl. W. Klingshirn, Charity and power. Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-Roman Gaul: JournRomStud 75 [1985] 183/203). Der Verkauf von Gefangenen konnte sehr lohnend sein; so verkauften die Römer nach der Schlacht am Metaurus ihre Gefangenen für 300 Talente (Polyb. 11, 3). Die Achäer kauften 1200 Römer, die von Hannibal als Sklaven verkauft worden waren, für 5 Minen pro Person frei u. übergaben sie dem Flamininus (Plut. vit. Flamin. 13; vgl. Liv. 35, 50). Gefangene Perusiner wurden gegen 310 Asse freigekauft (ebd. 10, 31, 3). K.gefangene, die nicht verteilt wurden, versteigerte man zugunsten der Staatskasse (ebd. 5, 21, 17). Lediglich die Britannier machten angeblich aus dem K. kein Geschäft, sondern mordeten, hängten u. kreuzigten die Gefangenen in aller Eile (Tac. ann. 14, 33; vgl. o. Sp. 32). – Es gibt auch Beispiele der Milde gegenüber K.gefangenen (Polyb. 1, 79: Karthager). Pyrrhos lehnte den Freikauf von Römern ab, weil er alle nach Friedensschluss umsonst freilassen wollte (Appian. Sam. 10). Ein Hauptgrund für die Größe Roms war die Aufnahme der Besiegten in das röm. Bürgerrecht (Plut. vit. Rom. 16; vgl. Dion. Hal. ant. 2, 16: aus jeder eroberten Stadt eine röm. Kolonie zu machen, ist die Devise des Romulus); zur Freiheitserklärung Griechenlands Polyb. 18, 46 (keine Besatzung, keine Tribute; vgl. Appian. Mac. 7; Liv. 33, 32; Plut. vit. Flamin. 10; Polyb. 7, 32). Nach einem Sieg soll man den ehemaligen Feind als Menschen betrachten (Rhet. ad Her. 4, 23). Belisar schonte die Bevölkerung Neapels u. behandelte die Gefangenen wie seine eigenen Leute (Procop. b. Goth. 5, 10, 34/7). Nach Mauric. strateg. 7, 1, 5 (234 D.) sollen Gefangene, die sich physisch in gutem Zustand befinden, insgeheim fortgeschickt werden; ausgemergelte Gefangene sollen jedoch zur Hebung der Moral der eigenen Truppen öffentlich zur Schau gestellt werden.

e. Ius postliminii. (M. F. Cursi, La struttura del ,postliminium' nella repubblica e nel principato [Napoli 1996].) Der aus der Gefangenschaft zurückkehrende Römer wurde normalerweise wieder in seine vollen Rechte eingesetzt, sofern er sich nicht mit Waffen in der Hand dem Feind ergeben hatte. Zum ius postliminii, das es auch im Frieden gibt (Pompon.: Dig. 49, 15, 5, 1), u. zu den Sonder-

regelungen im Falle einer *Ehe vgl. im Einzelnen ebd. 49, 15; J. H. Jung, Das Eherecht der röm. Soldaten: ANRW 2, 14 (1982) 302/46.

f. Belohnungen u. Triumph. Man unterscheidet kollektive u. individuelle Formen der Belohnung. Unter die erste Kategorie fallen Siegesmonumente, eine quasi perpetuierte Form des Sieges, zB. Darstellungen des Auszuges zur Schlacht, wie sie besonders im griech. Bereich vorkommen, wo die ‚Siegerpose' eine geringere Rolle spielt, oder Victoria-Statuen in Rom (Hölscher aO. [o. Sp. 31] 12f). Daneben gibt es Ehrenmonumente, zB. den Gedenkhügel von Marathon u. die Marc Aurel-Säule (*Erinnerung; *Grabdenkmal); vgl. Cic. Phil. 14, 38. Unter die individuellen Formen der Belohnung fallen Orden, etwa in Form von Kronen (*Kranz), die jedoch nur in Rom bekannt sind (V. A. Maxfield, The military decorations of the Roman army [London 1981]); vgl. Gell. 5, 6: corona militaris, triumphalis, obsidionalis, civica (dazu auch Plut. vit. Coriol. 3), muralis, castrensis, navalis, ovalis u. oleaginea (für diejenigen, die den Triumph organisieren); hinzu kommt die corona vallaris (Plin. n. h. 16, 7). Das Material war meistens *Gold, zT. Eichenlaub oder Myrte (vgl. Gell. 5, 6, ähnlich Plin. n. h. 16, 7f: Erklärung der jeweiligen coronae; ebd. 16, 11/4: Material der Kränze u. Modalitäten des Erwerbs; ebd. 7, 101/6). In Rom ist die höchste Form militärischer Anerkennung der Triumph in einem Land- oder See-K. (E. Künzl, Der röm. Triumph [1988]; M. Lemosse, Les éléments techniques de l'ancien triomphe romain et le problème de son origine: ANRW 1, 2 [1972] 442/53; H. S. Versnell, Triumphus. An inquiry into the origin, development and meaning of the Roman triumph [Leiden 1970]; T. Itgenshorst, Tota illa pompa. Der Triumph in der röm. Republik [2005]). Über ihn wird eine eigene Liste (fasti triumphales) angeblich seit Romulus geführt (zum Ursprung des Triumphes Plut. vit. Rom. 16; Appian. Pun. 66; Liv. 1, 38, 3; 3, 29, 4; 5, 23, 5f; 8, 12, 9f). Laut Val. Max. 2, 8, 1 war (seit dem 2. Jh. vC.?) ein Quorum von 5000 erschlagenen Feinden in einem bellum iustum (Liv. 38, 47, 5) nötig; diese Regelung diente der Abwehr von Anträgen bei kleineren Siegen. Dazu gab es ein flankierendes Gesetz der Volkstribunen L. Marcius u. M. Cato, wonach die Feldherren beim Betreten der Stadt vor den städtischen Quästoren schwören mussten, keine falschen Zahlenangaben hinsichtlich der eigenen u. feindlichen Verluste zu machen. Einen ‚unblutigen' Triumph feierten die Konsuln dJ. 180 vC., P. Cornelius u. M. Baebius, mit der Umsiedlung der Ligurer vom Gebirge ins Flachland (ebd. 40, 38, 8f). Vereinzelt seit der späten Republik u. verstärkt seit der Kaiserzeit wird der Triumph gelegentlich durch einen Triumphbogen verewigt. In der Kaiserzeit ist der Triumph dem Kaiser reserviert; zur Spätantike umfassend McCormick.

g. Kriegsopferversorgung. Die antiken Städte bemühten sich, die Auswirkungen der mit Bürger-Soldaten geführten K. durch Formen der Hinterbliebenenfürsorge in Grenzen zu halten; diese bezog sich vorwiegend auf die überlebenden Kinder, weniger auf die Witwen (Thuc. 2, 46; Plat. Menex. 249a/b).

h. Wirtschaftliche Aspekte. (M. Austin, Hellenistic kings, war and the economy: ClassQuart 80 [1986] 450/66; Chaniotis 115/42; P. Erdkamp, Hunger and the sword. Warfare and food supply in Roman republican wars 264/30 BC [Amsterdam 1998]; Y. Garlan, Guerre et économie en Grèce ancienne [Paris 1989]; W. V. Harris, On war and greed in the 2nd cent. BC: AmHistRev 76 [1971] 1371/85; ders., Roman warfare in the economic and social context of the 4th cent. BC: W. Eder [Hrsg.], Staat u. Staatlichkeit in der frühen röm. Republik [1990] 494/510; Y. Le Bohec, César et l'économie pendant la guerre des Gaules: Meißner / Schmitt / Sommer 317/34; P. Millett, Warfare, economy, and democracy in classical Athens: Rich / Shipley, Greek world 177/96; D. W. Tandy, Warriors into traders. The power of market in early Greece [Berkeley 1997]; K.-H. Vogel, Zur rechtl. Behandlung der röm. K.gewinne: SavZsRom 62 [1948] 394/422; Mi. Whitby, War and state in late antiquity. Some economic and political connections: Meißner / Schmitt / Sommer 355/86; L. Wierschowski, Heer u. Wirtschaft. Das röm. Heer der Prinzipatszeit als Wirtschaftsfaktor [1984].) – Was auf der einen Seite belastende Reparationszahlungen sind, stellt auf der anderen eine Quelle des Einkommens dar, unabhängig davon, ob dies auf einer Rechtsgrundlage oder auf Raub beruht. Für einige Beispiele aus dem röm. Bereich vgl. S. Oakley, The Roman conquest of Italy: Rich / Shipley, Roman world 33/5 (Auflistung der aus K.geldern er-

richteten Gebäude). Plut. vit. Aem. 32/4 schildert detailliert den dreitägigen Triumph des Aemilius Paullus nach dem Sieg im 3. Makedonischen K. iJ. 167 vC. unter Auflistung der gesamten Beute; vgl. Liv. 41, 7, 2f (Triumphe über Spanien). 28, 6; 45, 40; Plin. n. h. 33, 56. Seitdem zahlte das Reich zu seiner Blütezeit in der Regel keine Tribute mehr (vgl. auch ebd. 39, 7. 14/6. 29. 42; Appian. Mith. 116; b. civ. 2, 102), bis in der Spätantike erneut Barbarenvölker durch Tributzahlungen ruhig gestellt werden mussten. Weitere Einnahmen stammten aus dem Verkaufserlös der Versklavten (vgl. Gell. 6, 4, 3 mit Erläuterung des Begriffs sub corona venire). Bei den Römern gehörte die Beute prinzipiell dem Feldherrn (K. H. Ziegler, Das Völkerrecht der röm. Republik: ANRW 1, 2 [1974] 105f). Zur Beuteverteilung bei den Griechen A. Aymard, Die Aufteilung des im K. Gewonnenen in den Bündnisverträgen des Altertums: F. Gschnitzer (Hrsg.), Zur griech. Staatskunde (1969) 503/27. Zu spätantiken Verhältnissen Lab.: Dig. 49, 15, 28 (Beute u. K.gefangenschaft); Cod. Iust. 8, 53, 36 (Loskauf von Gefangenen; Schenkungen an Soldaten); A. Dain, Le partage du butin de guerre d'après les traités juridiques et militaires: Actes du 6e Congr. Intern. d'Études Byz. 1 (Paris 1950) 347/52.

j. Deserteure. (*Fahnenflucht.) Für Polyb. 18, 13/5 ist nicht der Frontwechsel an sich Verrat, sondern die Motivation durch Eigennutz zur Erreichung persönlicher Ziele. Für die Spätantike vgl. Cod. Theod. 7, 18 u. die erheblich kürzeren Bestimmungen Cod. Iust. 12, 45, 1. 3; hierzu A. Demandt, Die Spätantike (1989) 266f.

V. Krieg u. Frauen. a. Allgemeines. (Chaniotis 102/14; M. Debrunner Hall, Eine reine Männerwelt? Frauen um das röm. Heer: M. H. Dettendorf [Hrsg.], Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt [1994] 207/28; J. K. Evans, War, women and children in ancient Rome [London / New York 1991].) *Frauen werden in unterschiedlicher Weise mit dem K. in Verbindung gebracht. Sie sind (angeblich) Ursache von K. (zB. Herodt. 1, 1f; Aristoph. Ach. 523/9; Hor. sat. 1, 3, 103/10; Liv. 1, 2, 1; Athen. dipnos. 13, 560 B/C). Die röm. Ehebräuche spiegeln nach Plut. vit. Rom. 15 den Ursprung der *Ehe (mit den Sabinerinnen) aus K. u. Streit wider: Die Braut wird über die Schwelle gehoben, die *Haare des Brautpaares werden mit der Spitze eines Wurfspeeres, der im Körper eines Gladiators gesteckt haben musste (hasta caelibaris), geteilt. Zur Bedeutung des K. für die männliche *Initiation u. die Markierung von Geschlechterdifferenzen K. Waldner, Geburt u. Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz u. Initiation in Mythos u. Ritual der griech. Polis = RGVV 46 (2000); vgl. Chaniotis 51/5; Halsall, Violence 3.

b. Frauen als aktiv Beteiligte. Sie wurden gewöhnlich nicht zum K.dienst herangezogen, beteiligen sich aber unter bestimmten Umständen aktiv am K. (Xen. hist. Gr. 3, 1, 10/4; Diod. Sic. 2, 6. 13/20; 2, 44f. 51/4; Tac. ann. 14, 35; Hist. Aug. vit. Aur. 26, 3; L. Hardwick, Ancient Amazons. Heroes, outsiders or women?: GreeceRome 37 [1990] 14/36; vgl. Ch. Reinle, Exempla weiblicher Stärke? Zu den Ausprägungen des mittelalterl. Amazonenbildes: HistZs 270 [2000] 1/38). In der Mythologie verdichtet sich die Vorstellung kriegerischer Frauen in der Darstellung der **Amazonen, die unter einer Königin in Kleinasien leben u. im Trojanischen K. gegen die Griechen kämpfen (Plut. vit. Thes. 26/8; vit. Pomp. 35; Curt. 6, 5, 29/32). Im Idealstaat Platons (Tim. 18c) werden den Männern für alle Tätigkeiten gleichartige naturverwandte Frauen zugesellt, auch für die Belange des K. Nach resp. 5, 452a sollen Frauen zu denselben Dingen eingesetzt werden wie Männer; also ist die gleiche Ausbildung nötig, auch im K.wesen, wofür sie sich in gleicher Weise eignen (vgl. ebd. 5, 453e/6b). Es gibt viele Zeugnisse über Frauen, die aktiv in den K. eingegriffen haben. In der ältesten Zeit beteiligen sich die israelit. Frauen am K. (Iudc. 5; 11, 34; 1 Sam. 18, 6f; Jer. 31, 4 u. bes. das Mirjamlied Ex. 15, 21; W. H. Schmidt, Exodus, Sinai u. Mose [1983] 64) bzw. am Töten, zB. Jaël (Iudc. 5, 24/7) oder *Judith (Judt. 13, 6/10). Obwohl im AT nicht ausdrücklich vorgeschrieben, waren Frauen im Judentum später von der aktiven Beteiligung am K. ausgeschlossen (Batsch 74/80). Im Bürger-K. in Kerkyra siegte nach Thuc. 3, 74 das Volk u. a. wegen der Mithilfe der Frauen, die von den oberen Stockwerken mit Geschirr warfen. Nach Tac. Germ. 8 stabilisieren Frauen die wankenden Schlachtreihen der Germanen mit Hinweis auf eine drohende *Gefangenschaft. Appian berichtet Iber. 71 von Frauen zZt. des Viriathus, die ihre Städte gegen die Römer ver-

teidigten u. selbst beim Tod keinen Laut von sich gaben. Plutarch weiß vom heldenhaften Einsatz der Frauen Spartas beim Zug von Kleonymos u. Pyrrhos gegen die Stadt (vit. Pyrrh. 27/9). Die fliehenden Cimbern werden von ihren Frauen getötet, die schwarz gekleidet auf ihren Wagen stehen u. anschließend ihre Kinder u. sich selbst umbringen (Plut. vit. Mar. 27). Die Frauen der nordafrikan. Maurusier (,Mauren') haben, wie Procop. b. Vand. 4, 11, 17/22 berichtet, im K.fall die Sorge für Zelte, Kamele u. Pferde u. sind für das Schärfen der Eisenwaffen zuständig. Frauen halfen zuweilen mit Geld u. Schmuck; beim Abfall der Libyer von *Karthago finanzierten Frauen durch ihre Rücklagen u. Schmuck das aufständische Heer (Polyb. 1, 72; vgl. Liv. 5, 25, 7/10. 12; 5, 27, 37. 34, 5). – Auf der anderen Seite versuchten Frauen, ihre Männer vom K. fernzuhalten (1 Sam. 25, 26/31; 2 Sam. 14, 12/23; 20, 16/22) oder Frieden herbeizuführen. In Rom trennten die geraubten Sabinerinnen laut Liv. 1, 13, 1/4 die Kämpfenden, worauf Friede geschlossen u. die Gründung eines gemeinsamen Staates vereinbart wurde. Nach Plut. vit. Rom. 21 übernahmen die Römer von den Festen der Sabiner u. a. die Matronalia (1. III.: Ovid. fast. 3, 167/398) zur Erinnerung an die Beilegung des K. durch die Frauen. Von der Bittgesandtschaft römischer Frauen zu Coriolan berichten Appian. Ital. 5; Dion. Hal. 8, 39/54 u. Plut. vit. Coriol. 33/6. Diod. Sic. 3, 32 erzählt von den Troglodyten (,Nomaden', vgl. ebd. 3, 31), die um frische Weideplätze kämpfen, bis ältere Frauen dazwischentreten, denen man nichts tut. Augustinus spielt auf die tuba caelestis u. die Mutter an, die ihren Sohn als miles Christi in die Schlacht schickt, aber nicht wie die Mutter der Makkabäer oder die spartanischen Mütter (ep. 243, 6 [CSEL 57, 573]).

c. Frauen als Opfer. Meist sind Frauen allerdings Opfer im K. Im Fall einer Niederlage bekommen gerade sie die Rache der Sieger zu spüren. Die Quellen berichten häufig von Vergewaltigung u. Versklavung (Herodt. 8, 33; Liv. 38, 24; Caes. b. Gall. 7, 28; Joseph. b. Jud. 1, 96/8; Amm. Marc. 31, 8, 7f), vom Verkauf der Frauen als Sklavinnen bzw. ihrer Übereignung an die Sieger (Thuc. 3, 68 u. ö.; Polyb. 1, 7; 28, 14). Frauen werden auch als Geiseln genommen (Suet. vit. Aug. 21). Häufig ist von der Trauer der Mütter, Ehefrauen u. Töchter der Gefallenen die Rede (Liv. 22, 7. 56) u. vom schweren Los der Kriegerwitwe (Il. 6, 365/90, bes. 403/39; vgl. ebd. 22, 477/514; 24, 724/46). Frauen konnten als Opfer auch milde behandelt werden (*Hochherzigkeit). An ihnen vor allem zeigt sich der topische Edelmut siegreicher Feldherrn wie Alexander oder Scipio. Nach Curt. 3, 11, 24/7 schützte Alexander nach der Schlacht von Issos Mutter, Frau u. Kinder des Dareios (vgl. ähnlich ebd. 6, 2, 5/10; Polyb. 10, 17/9; Liv. 26, 49f). Vom Verschonen von Frauen in der Spätantike berichtet Procop. b. Goth. 5, 10, 33f; 7, 20, 27/31. Geweihte christliche Jungfrauen sollen barbarischen Invasoren mutig entgegengetreten sein (Oros. hist. 7, 38, 3 [CSEL 5, 545f]).

E. Krieg in Philosophie u. Religion. I. Griechisch-römisch. a. Theorie des Krieges. K. erscheint in theoretischen Reflexionen der Antike 1) als Wille der Götter bzw. eines Gottes, wobei das Geschehen zT. im Himmel u. auf Erden parallel verlaufen kann, ohne dass der Mensch darauf Einfluss hat; 2) als treibendes Element der Natur, das auch gesellschaftliche Differenzierungen schafft: ,K. ist aller Dinge Vater, aller Dinge König; u. die einen erwies er als Götter, die anderen als Menschen, die einen machte er zu Sklaven, die anderen zu Freien' (Heracl.: VS 22 B 53; M. Hoch, Vater aller Dinge?: Mittelweg36 6 [1999] 30/48); auch hierauf hat der Mensch letztendlich keinen Einfluss; 3) als von außen aufgezwungener Verteidigungs-K.; seine bedrohlichste Form erreicht er, wenn es um die Existenz des Gemeinwesens geht; oder 4) als freie Entscheidung der Menschen beim Angriffs-K. Hier liegen Möglichkeiten, K. zu vermeiden (s. u. Sp. 68/70).

b. Kriegsgründe. 1. Allgemeines. Die moderne Reflexion unterscheidet als Basismotivationen Gier (*Begierde; *Habsucht), *Hass, Angst, Machttrieb u. Ideologie bzw. Religion (J. W. Rich, Greed and glory. The causes of war-making in the middle republic: Rich / Shipley, Roman world 38/68; H. v. Stietencron, Töten im K.: ders. / Rüpke 25/36). Die antike Überlieferung deckt sich zT. mit modernen Erkenntnissen, geht aber darüber hinaus. Die u. a. von Thuc. 1, 24 eingeführte Unterscheidung von Anlass (πρόφασις) u. Ursache bzw. (wahrem) Grund (αἰτία) spielt bis heute eine Rolle. Gründe für K. sind nach ebd. 1, 76, 2 Ehre, Vorteil u. Furcht (H. Bellen, Metus Gallicus, metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der röm. Republik [1985]; D.

Kagan, On the origins of war and the preservation of peace [New York 1995]). Es lassen sich weitere Gründe nennen, zB. rechtmäßige Ansprüche (in den Augen eines der K.führenden). Berechtigte Ansprüche gibt es immer beim Kampf um die höchsten Güter (*Güterlehre), um Eltern, Kinder, Frauen, das Land der Väter oder Besitz (zB. Il. 15, 661/6; 24, 500; Aen. Tact. prooem. 1; Liv. 8, 10, 4; Tac. ann. 1, 59, 6; 12, 34; Appian. b. civ. 2, 72; Arrian. anab. 2, 14, 2/9) u. um *Freiheit (Cic. Phil. 8, 12; Diod. Sic. 14, 46; Caes. b. Gall. 7, 89; Liv. 45, 18: Freiheit unter dem Schutz Roms; Tac. Agr. 30; ann. 12, 34; Appian. b. civ. 4, 90/100; Joseph. b. Jud. 2, 350/6). – Ansonsten sind die ‚berechtigten Ansprüche' in den antiken Quellen sehr vielfältig u. zT. nach heutigen Maßstäben schwer nachzuvollziehen, wie zB. Frauenraub, Raub eines Mischkruges oder von Knaben, der zum K. Spartas u. Korinths gegen Samos geführt haben soll (Herodt. 3, 47f). Eher nachvollziehbar sind Ansprüche der folgenden Art: Kampf um Weideplätze (Diod. Sic. 3, 32), Rache (Polyb. 33, 10 [7]; Suet. vit. Aug. 10; Herodt. 7, 5, 2f; vgl. Thuc. 6, 24), zu hohe Zölle (Polyb. 4, 47), Notwehr (Plut. vit. Cam. 5), Tempel- u. Städtezerstörungen (Curt. 3, 10, 5; Herodt. 6, 101, 3), Schutz der eigenen Gesandten (Polyb. 33, 10 [7]). Ferner spielen Bündnisverpflichtungen eine Rolle; hierunter fallen die Hilfe der Mutter- für die Tochterstadt, Hilfe für socii (Procop. b. Goth. 5, 4, 30/5, 1), Abwehr von Unrecht an Bundesgenossen, ausbleibende Bündnisverpflichtung (Liv. 6, 10, 6/9), Hebung des Ansehens der Verbündeten (Caes. b. Gall. 1, 43. 45), Missachtung von Volkstribunen (Suet. vit. Caes. 30), Nichtauslieferung von Überläufern (Suet. vit. Claud. 17), Hilfe für die, denen Unrecht geschieht (Xen. hist. Gr. 5, 3, 14) oder allgemein all das, was Cicero ein bellum iustum (s. u. Sp. 42f) nennt, wenn es pro fide aut pro salute geschah (Cic. rep. 3, 23, 34 = Aug. civ. D. 22, 6; Cic. Phil. 8, 7f. 12). Auch für Religions-K. gibt es in der 15. Satire des Juvenal ein Beispiel, wo sich zwei ägypt. Städte aus religiös-kultischen Gründen bekämpfen u. das Verhalten der siegreichen Stadt in Kannibalismus endet. Schließlich kennt die Antike auch den K. in pädagogischer Absicht; hierzu zählt K. als Heilmittel (Tac. Agr. 23, 1), als Training der Jungmannschaft (Caes. b. Gall. 6, 23) oder als generelles Trainingsmittel (Liv. 1, 22, 2; Plut. vit. Cam. 9, 2; 40, 2).

2. Bellum iustum. (S. Albert, Bellum iustum. Die Theorie des ‚gerechten K.' u. ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit [1980]; T. D. Barnes, The victories of Augustus: JournRomStud 64 [1976] 21/6; H. Botermann, Gallia pacata, perpetua pax. Die Eroberung Galliens u. der ‚gerechte K.': Res publica reperta, Festschr. J. Bleicken [2002] 279/96; K. Brodersen, Hl. K. u. hl. Friede in der frühen griech. Gesch.: Gymn 98 [1991] 1/14; J. Buckler, Philip II and the sacred war [Leiden 1989]; Chaniotis 172/84; D. A. Lenihan, The origins and early development of the notion of the just war, Diss. Amherst [1995]; M. Mantovani, Bellum iustum [Bern 1990]; E. S. Ramage, The bellum iustum in Caesar's de bello Gallico: Athenaeum 89 [2001] 145/70; Rüpke, Domi militiae 98/117.) – K. u. Recht stehen in einem problematischen Verhältnis, insofern das herkömmliche Recht durch K. außer Kraft gesetzt u. durch das K.recht ersetzt wird; andererseits spielt sich der K. meist in bestimmten Rechtsformen ab, falls es sich nicht um στάσις bzw. tumultus handelt (s. o. Sp. 4); außerdem schafft der K. selbst neues Recht (P. Tasler, Antike K.praxis. Grenzbereiche von K.realität, K.recht u. ethischer Reflexion: Europa u. die Welt in der Gesch., Festschr. D. Berg [2004] 1087/121). Die nachfolgenden Ausführungen beziehen sich auf den K. in Form eines bellum. Nach naturrechtlichem Verständnis ist festgesetzt, wer von Rechts wegen den K.zustand herstellen darf (ius ad bellum), wie der K. ablaufen soll (ius in bello) u. welche Sanktionen bei Völkerrechtsverletzung drohen (ius post bellum). Dieses Schema lässt sich in Ansätzen auch auf die Antike übertragen, auch wenn Karneades behauptete, es gebe kein Naturrecht im K., weil es keine einheitliche Auffassung von *Gerechtigkeit gibt; so halten Kreter u. Ätoler Raubzüge für legitim (Cic. rep. 3, 9, 15). Nach Polyb. 36, 9 sind es drei Gründe, die einen K. verwerflich u. zu einem ungerechten machen: ἀσέβημα (Frevel als Verbrechen gegen Götter, Eltern u. Tote), παρασπόνδημα (Verrat, Bruch schriftlicher u. beschworener Verträge) u. ἀδίκημα (Unrecht wegen Übertretung von allgemeinen Gesetzen u. Sitten). – In Rom entwickelte zuerst Cicero die Theorie des ‚gerechten K.', die von Livius u. anderen übernommen wurde, aber schon Polybios (frg. 99 [4, 528

Buettner / Wobst]; vgl. 36, 2. 9), Caesar u. Sallust bekannt war, auch wenn dort der Begriff fehlt. Formalrechtlich ist ein solcher K. iustum (et pium), der mit Fetialrecht (s. u. Sp. 45) erklärt wurde (Cic. leg. 2, 9, 21. 17, 31; off. 1, 11, 34/6; rep. 2, 17, 31; 3, 23, 35. 24, 36; Varro ling. 5, 86; Plut. vit. Num. 12; Liv. 1, 32, 6/14; Ovid. fast. 6, 205/8; Serv. Verg. Aen. 9, 52 [2, 313f Thilo / Hagen]; Non. p. 529, 20 Lindsay; Isid. Hisp. orig. 18, 1, 2f [im Anschluss an Cicero]; W. Moskalew, Fetial rituals and the rhetoric of the just war: Classical Outlook 67 [1989/90] 105/10). Kennzeichen eines bellum iustum war zudem ein sachliches pro fide ac salute (Abwehr oder Rückforderung für sich oder socii), weitere Grundsätze lauten: Extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest (Cic. rep. 3, 23, 35) sowie Nullum bellum esse iustum nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum (Cic. off. 1, 11, 36). Inhaltlich sind iustae causae belli im Einzelnen: Angriff auf sich oder Verbündete, Angriff auf Gesandte, Vertragsbruch bzw. Abfall vom Bündnis, Verweigerung der Neutralität durch Dritte, incursio hostilis, d. h. Verletzung territorialer Rechte, u. Nichtauslieferung schuldiger Personen. Das Fetialrecht setzt als Rückforderungsrecht einen ursprünglichen Privat-K. voraus (D. Timpe, Das K.monopol des röm. Staates: Eder aO. [o. Sp. 36] 368/87). Gelegentlich formalisierte man das Fetialrecht so sehr, dass es als Verspottung der Religion empfunden wurde (Liv. 9, 10, 9/11). K.führung bedarf der rechten Legitimation; ohne öffentlichen Auftrag von Volk u. Senat ist sie verboten (Cic. Pis. 50; vgl. o. Sp. 20f). Man kann Ciceros Theorie vom gerechten K. auch als nachträgliche Legitimation der röm. Expansion verstehen.

c. Kultische Einbindung. 1. Allgemeines. K. als bellum spielt sich in der Antike immer in einem religiösen Rahmen ab. Das Vorfeld eines K. sowie K.erklärung u. -verlauf, Friedensschluss, anschließende Entsühnung u. Behandlung der Beute sind mehr oder weniger religiös ausgestaltet (für Rom vgl. Rüpke, Domi militiae; *Bellona). Allerdings konnten lange K. auch dazu führen, dass Opfer, Feste u. religiöse Gebräuche in Vergessenheit gerieten, wie es Polyb. 5, 106 für die Achäer berichtet. – Spezifisch römisch scheint die *Devotio zu sein (Liv. 8, 9, 4/8). Der mit der Purpurtoga bekleidete Feldherr weiht sich u. die feindlichen Truppen der Gottheit der Erde (zugunsten der eigenen Truppen), wobei er die Hand unter der Toga ans Kinn führt u. auf einem Wurfspieß steht, der ihm unter die Füße geschoben wird. Er kann auch eine andere Person seines Heeres hinzuziehen. Stirbt der Feldherr bzw. die von ihm ausersehene Person, wirkt der Zauber; überlebt er, muss ein mindestens sieben Fuß großes Bild vergraben u. ein Stier geopfert werden; kein Magistrat darf die betreffende Stelle betreten. Der überlebende Feldherr kann fortan keine private oder öffentliche Opferhandlung mehr gültig vollziehen, auch nicht nach Sühnung durch einen Opferstier; er kann jedoch seine Waffen dem Vulcanus oder einer anderen Gottheit weihen. Der Speer, auf dem die Weihung gesprochen wurde, darf nicht in Feindeshand gelangen; wenn doch, muss der Vorfall durch Suovetaurilia gesühnt werden (ebd. 8, 10, 11/4). Der Aufrechterhaltung der Verbindung zu verschiedenen Gottheiten u. wohl auch der seelischen Betreuung dienten Kultbeamte, die als ‚Priester-Soldaten' bei der Armee dienten, so zB. des Iuppiter Dolichenus oder Sol Invictus (P. M. Brennan, Jupiter Dolichenus and religious life in the Roman army: G. H. R. Horsley [Hrsg.], New documents illustrating early Christianity 4 [North Ride 1987] 118/26; I. Haynes, Religion in the Roman army: Cancik / Rüpke 113/28; G. L. Irby-Massie, The Roman army and the cult of the Campestres: ZsPapEpigr 113 [1996] 293/300; dies., Military religion in Roman Britain [Leiden 1999]).

2. Ungünstige Kalenderdaten. Ordnungsgemäße K. konnten nicht zu jeder Zeit stattfinden. Den Griechen war es verboten, während der großen Festspielzeiten K. zu führen. In Rom bestimmte der Kalender Anfang u. Schluss der K.saison, Winterfeldzüge kamen kaum vor. Daneben existierten individuelle Daten, je nach Volk u. Stamm, an die man sich hielt u. die somit uU. auch vom Feind ausgenutzt wurden. So erging nach Xen. hist. Gr. 4, 7, 2 die Anfrage des Agesipolis in Olympia u. später in Delphi beim Orakel, ob er das Waffenstillstandsangebot der Argeier ausschlagen dürfe, denn immer bei drohendem spartanischem Angriff behaupteten sie, man befinde sich in einem hl. Monat. Mantineia verweigerte mehrmals die Heerfolge wegen angeblicher Festzeit (ebd. 5, 2, 2). Laut Caes. b. Gall. 1, 50 lassen sich die

Germanen vor Neumond wegen entsprechender Orakel nicht auf eine Schlacht ein. In Rom waren die Tage unmittelbar nach den Kalenden, Nonen u. Iden Unglückstage, an denen den Göttern kein Opfer gefällt. Alle K., derentwegen an einem solchen Tag geopfert wurde, sind nach Gell. 5, 17, 2 unglücklich verlaufen. Im Judentum gab es ein priesterliches Losorakel (Urim u. Tummim), das auch im K.fall zur Anwendung kam (Batsch 308/43).

3. Fetialrecht. Ein besonderes Zeremoniell für die K.erklärung ist nur für Rom überliefert u. hängt mit dem Begriff des bellum iustum (s. o. Sp. 42f) zusammen, da nur durch Fetialen erklärte K. formell ‚gerecht' sein konnten. Nach Liv. 1, 32, 5 führte Ancus Marcius feste Rechtsbräuche für K.erklärung u. K.führung ein. Er orientierte sich an den alten Vorschriften über Schadensersatzforderungen der Äquikuler (ebd. 1, 32, 6/14) u. führte das Fetialrecht ein: Beim Überschreiten der Grenze des gegnerischen Stammes umwickelt der Fetiale seine Priestermütze mit einem Faden aus Wolle u. spricht die Forderung; dasselbe wiederholt er beim ersten Mann, auf den er trifft, sowie beim Durchschreiten des Stadttores u. auf dem Markt. Bei Ablehnung der Forderung befragt der König den Senat. Ist die Mehrheit der Ansicht, dass die Forderungen gerecht seien, erfolgt ein K.beschluss (ebd. 1, 32, 12); daraufhin wirft ein Fetiale in Anwesenheit von drei Kriegern einen Speer in das feindliche Gebiet (ebd. 1, 32, 13). Auch Gell. 16, 4 erwähnt die Fetialen u. die von ihnen beim Wurf der Lanze über die Grenze gesprochene Formel. – Als Octavian iJ. 32 vC. gegen seinen Widersacher Antonius vorgehen wollte, ohne offiziell einen Bürger-K. führen zu müssen, erneuerte er den zwischenzeitlich außer Gebrauch gekommenen Fetialritus, wobei er selbst als Fetiale in Erscheinung trat (Dio Cass. 50, 4, 5). Auch Marc Aurel bediente sich iJ. 178 des Ritus während des K. gegen die Skythen, vermutlich aus propagandistischen Gründen (ebd. 72, 33, 3; Rüpke, Domi militiae 106).

4. Omina, Sehersprüche u. Opfer. (D. Engels, Das röm. Vorzeichenwesen [2007]; V. Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der röm. Republik [1998].) Im Vorfeld eines K. spielen religiöse Riten, die den Ausgang erkunden bzw. beeinflussen sollen, eine große Rolle; dies gilt besonders für Opfer u. ihre Deutung. Mehrfache Opfer unmittelbar vor Schlachtbeginn zur Erforschung des Ausgangs sind zB. für die Spartaner überliefert (Herodt. 9, 19, 2). Opfer während der Schlacht bringt Hektor dar; vorher muss er sich allerdings die Hände waschen, denn es ziemt sich nicht, bedeckt mit Blut u. Kampfstaub Zeus zu opfern (Il. 6, 263/8). Die Opfer wurden zT. von prominenten Sehern dargebracht, so vor Plataiai, wo durch besondere Opferpriester das K.glück beschworen wurde (Herodt. 9, 33/8). Für die Spartaner ergaben sich bei Plataiai erst schlechte, dann gute Opfer nach Anrufung der *Hera (ebd. 9, 61, 3/62, 1). Vor Feindberührung pflegten die Spartaner der Artemis Agrotera ein Ziegenopfer darzubringen (Xen. hist. Gr. 4, 2, 20). Der spartanische König opfert eine Ziege, alle bekränzen sich, Flötenspieler stimmen das kastorische Lied an; dann erschallt der Schlachtgesang, mit dem sie zum Angriff schreiten, ohne Furcht, da des göttlichen Schutzes sicher (Plut. vit. Lycurg. 22). Bei der Ausfahrt nach Sizilien 415 vC. spricht der Herold die beim Auslaufen gebräuchlichen Gebete für alle Schiffe gemeinsam; auf jedem Schiff opfert man aus silbernen u. goldenen Bechern Weinspenden (Thuc. 6, 32). Vor der Schlacht der Athener gegen die Syrakusaner bringen die Seher die üblichen Ganzopfer dar (ebd. 6, 69). Neben Opfern spielen damit zT. eng verbundene Orakel, Weissagungen u. Prodigien eine wichtige Rolle. Für die Thermopylenschlacht sagt der Seher Megistias den Tod der griech. Kämpfer voraus (Herodt. 7, 219). Thuc. 2, 8 berichtet von vielen Göttersprüchen u. Weissagungen bei K.ausbruch. Schon zu Beginn des Peloponnesischen K. gab es Orakel, dieser K. müsse 3 mal 9 Jahre dauern (ebd. 5, 26). Ein Seher prophezeit Vorgehensweise u. Ausgang beim Kampf gegen die ‚30' (Xen. hist. Gr. 2, 4, 18). Weissagungen u. Prodigien gab es vor Cannae, die Gelübde, Opfer u. Gebete zur Folge hatten. In Zeiten der Not entfalteten die Römer den größten Eifer, um Götter u. Menschen günstig zu stimmen; dabei galt nichts als unschicklich, um dieses Ziel zu erreichen (Polyb. 3, 112). Livius betont die Bedeutung der Flugorakel (auspicia) für alle wichtigen Entscheidungen (Liv. 1, 36, 6). Plinius berichtet von seltsamen Himmelserscheinungen wie Waffenklirren u. Tubenklängen während des Cimbrischen K. (Plin. n. h. 2, 148). – Es gab auch Versuche, unvor-

teilhafte Vorhersagen zu manipulieren. Zur Zt. des Fabius Maximus Verrucosus gruben die Römer einen Griechen, eine Griechin u. ein Gallierpaar auf dem Markt ein, um den Götterspruch zu entkräften, Griechen u. Gallier würden Rom einnehmen (Dio Cass. 12, 50, 1). Auch Skepsis konnte sich breitmachen. Noch Ammian berichtet vom Perserzug Julians, der größten Militäroperation der Spätantike (Matthews 282f), dass man den etruskischen *Haruspices keinen Glauben schenkte, da sie den Feldzug allzu oft zu verhindern suchten (Amm. Marc. 23, 5, 10). Nach Suet. vit. Caes. 59 ließ sich Caesar nicht durch religiöse Vorzeichen von Unternehmungen abhalten bzw. machte sich über Weissagungen lustig (vgl. ähnlich zur Eingeweideschau ebd. 77). Appian zieht einen Vergleich zwischen Caesar u. Alexander (b. civ. 2, 152f): Beide verachteten Vorzeichen (ebd. 2, 153) u. machten sich darüber lustig. – In Rom kann das Opfer mit einer *Evocatio (bzw. deos evocare: Rüpke, Domi militiae 162/4; A. Blomart, Die evocatio u. der Transfer ‚fremder' Götter von der Peripherie nach Rom: Cancik / Rüpke 99/128) verbunden sein. Vor Veji holte der röm. Diktator Auspizien ein, dann betete er: ‚Auf Hinweis des Pythischen Apoll schreite ich zur Eroberung Vejis, gelobe den 10. Teil der Beute dir'; dann richtete er die Bitte an die in Veji wohnende Juno, den Siegern nach Rom in ein neues Heiligtum zu folgen (Liv. 5, 21, 1/3. 22, 3/7). Bezeichnend ist die Äußerung des Livius (ebd. 25, 1) zum 2. Punischen K.: Je länger der K. dauerte u. Glück u. Unglück die äußere wie innere Haltung der Leute veränderte, desto stärker verbreitete sich die Ausübung religiöser Bräuche, zum großen Teil auch ausländischer, so dass es aussah, als seien entweder die Menschen oder die Götter andere geworden. Ein Ergebnis war die Überführung der Idäischen Mutter aus Kleinasien nach Rom (ebd. 29, 10f. 14; *Kybele).

5. Niederlagen. (N. Rosenstein, Imperatores victi. Military defeat and aristocratic competition in the middle and late republic [Berkeley 1990].) Ein negativer Ausgang wurde kultisch nur indirekt verarbeitet, denn er wurde immer als Folge unzureichender Götterverehrung verstanden. Der Diktator Fabius Maximus führte das Unglück des Flaminius am Trasimener See besonders auf die Vernachlässigung heiliger Bräuche zurück, befragte daher die Sibyllinischen Bücher u. führte Sühneakte durch (Liv. 22, 9). Nach der Niederlage von Cannae reiste eine röm. Gesandtschaft nach Delphi u. erhielt folgende Antwort: Bestimmte Gebete u. Opfer seien darzubringen, dem pythischen Apoll sei aus der (künftigen) Beute ein Geschenk zu machen (ebd. 23, 11).

6. Entsühnung des Heeres. Livius schildert die Entsühnung des Heeres in Makedonien (ebd. 40, 6): Der vordere Teil einer mittig durchgeschnittenen Hündin wird auf die rechte Seite des Weges gelegt, die hintere Hälfte auf die linke (vgl. o. Bd. 16, 790). Dazwischen werden die Truppen in Waffen hindurchgeführt, voran die Waffen aller makedonischen Könige, dann der König mit Kindern, seine nächste Umgebung, die Leibwache, schließlich die übrigen Soldaten; danach gibt es Manöver mit Scheingefechten. Einen ähnlichen Ritus der Hethiter schildert O. Masson, À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée. Le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime: RevHistRel 137 (1950) 5/25. In Rom galt der Triumph (s. o. Sp. 35f) als Entsühnungsritus. Appian bietet eine Schilderung des Triumphes mit bis zu seiner Zeit gültigen Bräuchen (Pun. 66; vgl. Plut. vit. Rom. 16 zur Entstehung des Triumphes). Die griech. Welt kennt keine Entsühnungsformen des Heeres (Aristot. frg. 611, 25 Rose; Burkert 187).

7. Weihe der Beute. Man verteilte sie an die Soldaten, verbrannte oder weihte sie, so in Rom die spolia opima (vgl. o. Sp. 23) oder spolia provocatoria (zur Weihung Herodt. 8, 121f: die besten Beutestücke aus der Schlacht von Salamis werden nach Delphi geschickt; Thuc. 2, 84: nach dem Seegefecht bei Naupaktos weihen die Athener dem Poseidon ein Schiff; Xen. hist. Gr. 3, 3, 1; 4, 3, 21). Alexander d. Gr. weihte seine Waffen im Tempel der Athena in der Troas, nahm dafür aber die dort hängenden besseren Waffen, um sie zu benutzen (Diod. Sic. 17, 18). Für Rom vgl. die Auflistung der republikanischen Tempel, die alle aus *Gelübden vor bzw. in einem K. herrühren, bei Latte, Röm. Rel. 415/8; dazu Liv. 1, 10, 5 (Romulus weiht die Rüstung des besiegten Königs von Caenina als spolia opima dem Iuppiter Feretrius; vgl. ebd. 4, 19f; Plut. vit. Rom. 16; vit. Marcell. 7; vgl. o. Sp. 23). Die Weihung der erbeuteten Waffen u. der Erstlinge der Beute an die Götter unter Romulus

beschreibt Dion. Hal. ant. 2, 34. Eine typische Verhaltensweise wird ebd. 6, 17 geschildert: Beim Abzug der Volsker begraben die Römer zunächst ihre Toten, dann finden Reinigungsopfer für das Heer statt, schließlich folgen Rückkehr in die Stadt, Triumph, Weihung des Zehnten der Beute u. Tempelgelöbnisse.

8. Frevelhaftes Verhalten vor, während u. nach der Schlacht. Hier geht es vor allem um die Behandlung fremder Tempel u. anderer Heiligtümer, die umstritten ist. So legt ein Herold der Böoter den Athenern dar, es sei allgemeine Sitte, im K. die Heiligtümer der Gegner zu schonen, aber die Athener hätten das Delion besetzt (Thuc. 4, 97). Die Athener akzeptierten den Vorwurf nicht: Mit der Eroberung fallen dem Sieger auch die Heiligtümer zu, deren Kult er übernimmt. Die böotische Ankündigung, die Toten nur gegen Rückgabe des Tempels zurückzugeben, sei ein größerer Religionsfrevel (ebd. 4, 98). In ähnlicher Weise beraubte Telesphoros nach seinem Abfall von Antigonos die Tempel in Olympia; mit den dort erbeuteten 50 Talenten warb er Söldner an (Diod. Sic. 19, 87). Verres plünderte den Athenatempel in Syrakus nach Art barbarischer Seeräuber, nicht wie ein Feind, der noch im K. Religion u. Rechte des Herkommens beachten würde (Cic. Verr. 4, 55, 122). Brennus griff mit seinen Horden das Delphische Orakel in einem nefarium bellum an (Cic. div. 1, 81). Eine Tempelplünderung im (gerechten) K. war allerdings legitim (Pompon.: Dig. 11, 7, 36). Die Gräber der Feinde waren für die Römer keine sepulcra religiosa; ihre Missachtung stellte also keinen Frevel dar (Ulp.: ebd. 47, 12, 4).

II. Jüdisch. a. Theorie des Krieges. (E. A. Baltrusch, Pax Augusta versus bellum Iudaicum: Althist. Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstags von J. Bleicken [1998] 213/24; Batsch 1/10; Carroll; V. Hanson, War and peace in the Hebrew Bible: Interpretation 38 [1984] 341/62; T. R. Hobbs, Time for war. A study of warfare in the OT [Wilmington 1989]; G. H. Jones, The concept of holy war: R. E. Clements [Hrsg.], The world of ancient Israel [Cambridge 1989] 299/321; Th. Krüger, Der Weg zu einer Konzeption von Frieden ohne K. in der hebr. Bibel: Meißner / Schmitt / Sommer 117/34; Maier; L. Sementchenko, On the two conceptions of just war in the Jewish Antiquities of Flavius Josephus: RevÉtAnc 103 [2001] 485/95; zu technischen Aspekten Y. Yadin, The art of warfare in Biblical lands in the light of archaeological discovery [London 1963].) – Im Buch Genesis ist Gott einerseits Weltschöpfer, dessen Werk prinzipiell gut ist. Die Möglichkeit zum K. ist im Sündenfall u. im Brudermord Kains begründet u. gilt für die gesamte Schöpfung. K. ist somit Ergebnis des brudermordenden Hasses (Gen. 4) u. Schicksal der Menschheit, dessen Ende erst in eschatologischer Zeit kommen wird (Ps. 46, 10; Hes. 39, 9f). Auf der anderen Seite erscheint Jahwe ab Gen. 12 als Stammesgott Israels, der seinem Volk gegen andere Götter hilft. K. entsteht hier aus dem Willen Gottes (ebd. 14, 20; Num. 25, 16; Jos. 6/11; Iudc. 4/8; 1 Sam. 4/7. 15; Jer. 6, 4; 22, 7; Joel 4, 9; Clauss, Heerwesen 1075f; Weber aO. [o. Sp. 6] 289; Colpe 48/54; vgl. o. Sp. 4). Er erscheint als Pflicht-K. gegen Fremde oder als Bestrafung des auserwählten Volkes infolge von Sünde u. ist immer mit Töten verbunden. Dem steht das 5. Gebot des Dekalogs, ‚Du sollst nicht töten', nicht entgegen, denn hier wird das Verb rașah (‚morden') im Gegensatz zum üblichen harag, hemit oder qaṭal benutzt. Es bedeutet keine Ächtung des K., sondern das Verbot, rechtswidrig, unbegründet u. eigenmächtig zu töten (vgl. Ex. 21, 12; Hos. 4, 2; Jer. 7, 9; W. H. Schmidt / H. Delkurt / A. Graupner, Die zehn Gebote im Rahmen atl. Ethik [1993] 107/13). Dagegen bleiben ein K. mit religiöser Legitimierung, der Vollzug der Todesstrafe u. das Töten von Tieren durchaus erlaubt. Hoffnung auf *Frieden u. Verbot des Tötens gehören in der jüd. Bibel nicht zusammen. Dass es sich bei vielen Tötungsgeboten u. -darstellungen nicht um symbolische oder allegorische Rede handelt (wie zB. in der Qumraner K.- u. Tempelrolle [1QM; 11Q19/21]), scheint die Inschrift des moabitischen Königs Mesa mit der Schilderung seiner Aktionen gegen Nebo zu unterstreichen, die, sofern echt, ein realistisches Beispiel für den Kampf Judas gegen Moab liefert (s. o. Sp. 32). K. ist das Metier des Jägers Esau / Edom (*Jakob u. Esau), der vom Schwert lebt (Gen. 27, 40) u. dessen Nachkommen besonders nach 70 nC. mehr u. mehr mit Rom identifiziert wurden, gegen den man nach rabbinischem Konsens wegen Dtn. 2, 2/6 aber nicht kämpfen soll, weil auch ihm ein bestimmtes Gebiet von Gott zugesprochen wurde (Maier 98). Hinzu kommen verstärkt Vorstellungen von übermenschlichen, aber widergöttlichen Mäch-

ten, zB. von bösen *Engeln, die Auslöser von K. sein können (ebd. 93f). Im Fall eines religiös legitimierten K. ist der Sieg gewiss, andernfalls muss man die Schuld bei sich selbst suchen (zB. wegen Besitzes heidnischer *Amulette in 2 Macc. 12, 40). Schwierig blieb allerdings das Problem der Sabbatruhe u. des Sabbatjahres in nichtjüdischer Umgebung, das erst im Makkabäer-K. so gelöst wurde, dass man einen Angreifer auch am Sabbat bekämpfen durfte (1 Macc. 2, 41); zur Entwicklung der *Halachah bezüglich des K. am Sabbat Batsch 247/307.

b. Kriegsgründe. (Batsch 447/61.) Es sind im Wesentlichen zwei Gründe, die nach jüdischer Auffassung K. rechtfertigen. Auf der einen Seite gehören zum Kampf um das verheißene Land (Ex. 23, 27/33) sowohl die Offensiv-K. Israels gegen Sichon u. Og (Num. 21, 21/35; Dtn. 2, 26/3, 17; 20, 10/4) als auch die Defensiv-K. gegen Midian (Num. 31) u. gegen Bedrücker der Richterzeit (Iudc. 3/12), aber auch der Befreiungskampf Sauls u. Davids (1 Sam. 11/7. 28/30; 2 Sam. 5. 8. 10) u. K. als Blutrache (Num. 35, 16/33). Fremde Truppen im Hl. Land bedeuteten eine permanente Provokation u. konnten Anlass zum Pflicht-K. sein; insofern standen sich hier Juden u. Römer letztlich unversöhnlich gegenüber (vgl. Clauss, Heerwesen 1094). Der zweite K.grund ist Kampf gegen Götzendienst u. Verteidigung des Glaubens (Dtn. 7; 12, 2f; 20, 17f; 1 Macc. 2/4; 2 Macc. 8/10), der den K. religiös legitimiert. Allerdings stand die religiöse Motivation (vielleicht mit Ausnahme der Makkabäer-K.) niemals im Vordergrund (Dennis 34).

c. Kultische Einbindung. (Batsch.) Wie oben dargelegt, waren im jüd. Verständnis alle (gerechten) K. religiös legitimiert, die insofern von Gott als ‚Heilige K.' geführt wurden. Ein solcher Bann-K., bei dem der Gottheit alle Beute zustand, es also keinerlei Gewinn für die K.führenden gab, war in feststehende Riten eingebettet (Blasen des Schofars [*Horn], Ausstrecken des Speeres oder Säbels des Heerführers [Jos. 8, 18], Umkreisen der feindlichen Stadt [ebd. 6, 3/15; *Circumambulatio] u. Erhebung eines besonderen Kampfgeschreis [truʿah: Ex. 32, 17; Num. 10, 5. 9; 1 Sam. 4, 5f]). Siegt man trotzdem nicht, müssen Niederlagen immer in einer Schuld der K.führenden begründet sein u. stellen keinesfalls ein Versagen Gottes dar. Insofern entspricht diese Haltung der griech.-röm. Auffassung (s. o. Sp. 47). – K. bedeutet für Juden, ebenso wie für die nichtjüd. Welt, eine Befleckung, die der Entsühnung bedarf. Kriegsbezogene Reinigungsriten (vgl. o. Sp. 48) sind daher auch im Judentum belegt (Batsch 102/12). So findet sich zB. Num. 31, 19/24 die Entsühnung der Israeliten nach dem K. gegen Midian: Sieben Tage müssen die Kämpfer vor dem Lager bleiben; wer getötet oder Tote berührt hat, muss sich am 3. u. 7. Tag samt den Gefangenen entsühnen, dazu alle Kleider, alles Lederzeug, alles aus Ziegenhaaren Gefertigte u. alle hölzernen Geräte; alles, was Feuer verträgt (Gold, Silber, Zinn, Blei, Erz), muss durch das Feuer gehen u. dann mit Entsühnungswasser besprengt werden; alles, was kein Feuer verträgt, muss durch das Wasser gehen. Am 7. Tag werden die Kleider gewaschen, dann ist die Rückkehr ins Lager wieder erlaubt.

III. Christlich. a. Stellung zum Krieg. (R. H. Bainton, The early church and the war: HarvTheolRev 39 [1946] 189/212 bzw.: R. Klein [Hrsg.], Das frühe Christentum im röm. Staat [1971] 187/216; H. Ch. Brennecke, An fidelis ad militiam converti possit?: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschr. U. Wickert [1997] 45/100; H. v. Campenhausen, Der K.dienst der Christen in der Kirche des Altertums: Offener Horizont, Festschr. K. Jaspers [1953] 255/64; Dennis; W. Geerlings, Die Stellung der vorkonstantinischen Kirche zum Militärdienst [1989]; A. v. Harnack, Militia Christi. Die christl. Religion u. der Soldatenstand in den ersten drei Jhh. [1905]; Helgeland; H. Karpp, Die Stellung der Kirche zu K.dienst u. K.: Zs. Ev. Theol. 14 [1957] 505/25; E. A. Ryan, The rejection of military service by the early Christians: Theol. Studies 13 [1952] 1/32; L. J. Swift, War and the Christian conscience: ANRW 2, 23, 1 [1979] 835/68.)

1. Vor Konstantin. Im NT finden sich weder eine explizite theol. Reflexion über K. bzw. seine Erlaubtheit noch Anweisungen, wie sich Christen im K. zu verhalten haben (O. Bauernfeind, Art. πόλεμος: ThWbNT 6 [1958] 501/15; L. S. Cahill, Love your enemies. Discipleship, pacifism, and just war theory [Minneapolis 1994] 113/22; W. Schrage, Ethik des NT^5 [1989] 107/15). Die Terminologie des K.wesens wird nur in übertragener Weise verwandt. Grundlegend ist das besonders in der Bergpredigt vorgestellte Prinzip der strikten Gewaltlosigkeit (Mt. 5,

38/42), mit dem sich die gesamte spätere Diskussion auseinandersetzen musste: Auch dem Unrecht darf kein Widerstand entgegengesetzt, es muss ertragen werden. Die ntl. Tradition spricht hier explizit aber nur die Ebene des individuell erfahrenen Unrechts an, kriegerische Auseinandersetzungen kommen nicht in den Blick. Auf diesem Hintergrund wird das Töten von Menschen uneingeschränkt abgelehnt. Anzumerken ist jedoch, dass die Christen an den beiden jüd. K. (65/70 u. 132/35 nC.) bewusst nicht teilnahmen, sicher, weil sie deren messianische Erwartungen nicht teilten, wohl aber auch, weil sie Gewaltanwendung bzw. Töten ablehnten. – Auch in den Quellen des 2. u. 3. Jh. findet sich keine theol. Aufarbeitung der K.frage, auch nicht der Möglichkeit eines gerechten K., statt dessen eine Vielzahl von verstreuten, zT. stark divergierenden Einzelnotizen zum Thema (C. J. Cadoux, The early Christian attitude to war [London 1919]; Helgeland 733/5; B. Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristl. Schriftstellern [1958] 198/240). So kann *Athenagoras für das Wachstum des röm. Reiches beten (suppl. 37), während Minucius Felix die Grausamkeit der röm. Eroberungs-K. geißelt u. die pagan-religiöse Konstruktion römischer K. destruiert (Oct. 25, 1/7; vgl. Tat. or. 19, 2). Klemens v. Alex. sieht den K. als großes Übel an (zu Parallelen o. Sp. 7f), kennt aber im AT mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten durchaus den gerechten K. (strom. 1, 157, 2/4; 5, 126, 5; vgl. 6, 112, 2). – Tertullian bezeugt nicht nur die Tatsache, dass es christliche Soldaten im röm. Heer gab (apol. 42, 3; idol. 19, 1/3; cor.), sondern auch, dass die Christen für die Sicherheit des Reiches u. tapfere Heere beteten (apol. 30, 4). Er selbst hält K. mit ihrer großen Zahl von Opfern für ein Heilmittel angesichts der Übervölkerung der Erde (anim. 30, 4), lehnt aber den K.dienst von Christen kompromisslos ab (idol. 19, 1/3; cor. 11; vgl. W. Rordorf, Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes: VigChr 23 [1969] 105/41 mit Differenzierungen), weil es unrealistisch sei anzunehmen, ein Soldat könne sich dem Töten entziehen (zu den sich in zahlreichen Märtyrerberichten zeigenden Vorbehalten gegen Götzendienst Clauss, Heerwesen 1095/8). Häufig verwendet Tertullian die Formel militia Christi (W. Seston: o. Bd. 7, 282f; vgl. ebd. 706). So ausführlich er sich der Frage des K.dienstes von Christen widmet, so wenig behandelt er das Problem, wie sich das röm. Reich angesichts der Gefahr äußerer Feinde legitim verteidigen kann u. welche Rolle die Christen dabei zu spielen haben. – Genau mit dieser Frage hatte kurz zuvor schon der Heide Kelsos (*Celsus) die Christen konfrontiert: Wenn sich alle Bürger wie die Christen dem K.dienst entzögen, bräche das röm. Reich bald zusammen, u. es würde zur Herrschaft der gesetzlosesten u. wildesten **Barbaren kommen, womit auch die Gottesverehrung der Christen verschwände (Orig. c. Cels. 8, 68). Die Antwort des Origenes zeigt, wie wenig die Christen über diese Frage bisher reflektiert hatten; er äußert lediglich die Erwartung, dass auch die Barbaren milde u. gesetzestreu würden, wenn einmal alle Menschen Christen geworden seien (ebd.). In der Gegenwart helfen die Christen dem Kaiser, indem sie Gott durch Gebete um Unterstützung bitten u. auf diese Weise für die Sicherung des Reiches mehr erreichen als die Soldaten. Bezeichnend ist der Vergleich der Christen mit paganen Priestern, die nicht in den K. ziehen dürfen (s. o. Sp. 17), weil sie sich von Menschenblut fernhalten müssen, um mit reinen Händen den Göttern Opfer darbringen zu können. Während die Soldaten in das Feld ziehen, beten die Christen in ähnlicher Weise zu Gott für die gerechte Sache u. deren Verteidiger sowie für die rechtmäßigen Herrscher, ‚damit alles vernichtet werde, was sich der guten Sache u. ihren Verteidigern feindlich widersetzt' (Orig. c. Cels. 8, 73). Ihr Gebet bewirkt auch die Vernichtung der Dämonen, die als die eigentlichen Urheber des K. gelten (ebd.; zur Anwendung der Metapher des Kampfes auf Einzelaspekte des christl. u. kirchl. Lebens W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 709). Hier wird deutlich, dass Origenes bei aller Abscheu gegen das blutige Töten im K. kein prinzipieller Gegner eines gerechten bzw. Verteidigungs-K. ist, seine Notwendigkeit vielmehr ausdrücklich bejaht (Clauss, Heerwesen 1096). Aber das absolut verstandene Tötungsverbot verwehrt noch die Teilnahme von Christen am K.geschehen u. weist ihnen die priesterlich verstandene Funktion von Betern zu, die die Hilfe Gottes herbeirufen u. gegen Dämonen kämpfen. – Möglich war eine solche Position nur, solange die Christen eine relativ kleine Gruppierung von Außenseitern am Rande der *Gesellschaft bildeten

u. keine Verantwortung für den Staat zu übernehmen hatten. Doch bereits seit der 2. H. des 2. Jh. öffneten sich Gemeinden einer zunächst geringen, aber zunehmend wachsenden Zahl von Soldaten (Belege: Helgeland 765/816). Ihre Präsenz in den Gemeinden blieb umstritten u. wurde offensichtlich breit diskutiert. Ansätze einer theol. Begründung im Rückgriff auf AT u. NT finden sich als gegnerische Position zB. bei Tertullian (idol. 19, 2). – In den überlieferten Quellen dominiert weiterhin die Ablehnung des K. (vgl. F. J. Dölger, Sacramentum militiae: ACh 2 [1930] 268/80). So äußert Cyprian sein Unverständnis, dass der Mord eines Einzelnen als Verbrechen, der K. als kollektiver Mord im Namen des Staates aber als Ausdruck von Tapferkeit gilt (ad Donat. 6 [CSEL 3, 1, 8]; vgl. Schöpf aO. 214f mit Hinweis auf Parallelen bei Sen. ep. 95, 30f). Auch Laktanz verwirft den K. prinzipiell, weil die Tötung eines Menschen Christen absolut verboten ist; dies gilt auch u. gerade für Expansions-K., weil sie durch Raub u. Mord in die Rechte anderer Völker eingreifen (inst. 6, 20, 15/7; O. Nicholson, Lactantius on military service: StudPatr 24 [Leuven 1993] 175/83 mit Differenzierungen). Die Christen lehnen nicht nur die Teilnahme an K. gegen äußere Feinde, sondern auch am Bürger-K. ab. Im Gegensatz zu den Befürchtungen vieler heidn. Mitbürger, die den Christen nicht nur Illoyalität, sondern auch hochverräterische Verschwörung gegen den Kaiser u. die gesellschaftliche Ordnung unterstellten (zB. Tert. apol. 28/31; F. J. Dölger, Sacramentum infanticidii: ACh 4 [1934] 188/228), haben sie trotz blutiger Verfolgungen u. Pogrome selbst nie Anstalten unternommen, gewaltsam gegen die von vielen als widergöttlich verstandene Staatsmacht aufzustehen oder einen Guerilla-K. zu führen, obwohl das AT u. apokalyptische Traditionen des Frühjudentums (s. u. Sp. 67f) genügend Anknüpfungspunkte geboten hätten. Tertullian lehnt einen solchen christl. Bürger-K. unter Rekurs auf das Tötungsverbot ausdrücklich ab, nicht ohne seine militärischen Chancen genüsslich herauszustellen (apol. 37, 1/7). – Zum K.dienst von Christen s. *Soldat; D. Hunter, A decade of research on early Christians and military service: Religious Studies Rev. 18 (1992) 87/94; Clauss, Heerwesen 1088. 1094/8 (‚die Konflikte der Christen mit dem röm. Heer waren religiöser u. kultischer, nicht ethischer Art‘: ebd. 1095). Die Existenz einer kleinen Kirche in der röm. Militärbasis *Dura-Europos (Anf. 3. Jh.) deutet darauf hin, dass Christen im Heer dienten; der christl. Gottesdienst wurde von der Militärführung offenbar geduldet, wenn nicht sogar gefördert (Haldon 15).

2. Reichskirche. Mit der konstantinischen Wende ändert sich die Stellung der Christen zum K. in einem nur bruchstückhaft nachvollziehbaren Prozess (R. Tomlin, Christianity and the late Roman army: S. N. C. Lieu / D. Montserrat [Hrsg.], Constantine [London 1998] 21/51). Dass christliche Quellen Konstantins (*Constantinus d. Gr.) militärischen Sieg an der Milvischen Brücke darauf zurückführten, dass er auf eine Vision göttlichen Ursprungs hin konvertiert u. Christussymbole an den Schilden bzw. *Feldzeichen seiner Soldaten anbringen lässt, signalisiert einen schnellen Wandel in der Beurteilung des K., sogar eines blutigen Bürger-K. (Lact. mort. pers. 34; Eus. vit. Const. 1, 31 [GCS Eus. 1^2, 30f]; zum Labarum als christl. Feldzeichen Clauss, Heerwesen 1109f; S. Heid: o. Bd. 21, 1118f. 1123f). Die Synode v. **Arles bestimmt schon kurz darauf iJ. 314, dass Christen, die im Frieden (in pace) ihre Waffen wegwerfen (arma proiciunt), von der Kommunion auszuschließen sind (cn. 3 [CCL 148, 9]). Nach der üblichen Deutung ist mit pax der Frieden zwischen Christen u. römischem Staat gemeint, der eine Verweigerung jetzt unmöglich macht; der Kanon würde dann die Verpflichtung christlicher Soldaten zum K.dienst festschreiben. In den Märtyrerakten bezeichnet ‚arma proicere‘ allerdings das provokative Wegwerfen der Waffen beim Quittieren des Militärdienstes (Act. Marcell. Rec. M 1, 1; 4, 2f; ebd. Rec. N 1; 4, 2 [250/8 Musurillo]). Wenn der Kanon in diesem Sinn das provokante, im Militärrecht verbotene Verhalten verurteilt, läge noch keine generelle Aufforderung zum K.dienst vor (Noethlichs 11f). Andererseits bestimmt cn. 12 des Nicaenums vJ. 325 (101 Beneševič), dass Christen, die im ersten Eifer nach der Konversion den Militärdienst quittiert haben, dann aber wieder, womöglich unter Zahlung von Bestechungsgeldern, in ihren alten Beruf zurückgekehrt sind, ausgestoßen u. erst nach langer Bußzeit wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden sollen. Reminiszenzen an den frühchristl. Abscheu vor dem K. finden sich im strikten Verbot von

K.dienst u. Waffentragen für Kleriker u. in der Weigerung, ehemalige Soldaten, die auch nach der Taufe ihren Beruf ausgeübt haben, in den Klerus aufzunehmen (Conc. Rom. vJ. 386 cn. 3 [CCL 149, 61]; Conc. Toletan. vJ. 400 cn. 8 [4, 331f Martínez Díez / Rodríguez]; dazu A. Weckwerth, Das erste Konzil v. Toledo = JbAC ErgBd. KlR. 1 [2004] 142/6; Conc. Chalc. vJ. 451 cn. 7 [60 Beneševič]; Conc. Matisc. vJ. 581/83 cn. 5 [CCL 148A, 224]; Conc. Tolet. vJ. 633 cn. 19 [5, 206/11 M. D. / R.]; Conc. Modog. vJ. 662/75 cn. 1 [CCL 148A, 312]; Conc. Latun. vJ. 673/75 cn. 2 [ebd. 315]; Damas. ep. ad episc. Gall. 2, 7 [77 Babut]; Siric. ep. 6, 1, 3 [PL 13, 1165A]; Innoc. ep. 2, 2, 4; 3, 6, 9; 37, 3, 5 [PL 20, 472. 492. 604]; F. Gaudemet, L'église dans l'empire romain[2] [Paris 1990] 143; E. Hildesheimer, Les clercs et l'exemption du service militaire à l'époque franque: Rev. d'Hist. de l'Église de France 29 [1943] 5/18; Clauss, Heerwesen 1110/2). Neben dem Tötungsverbot u. der Gefahr moralischer Kompromittierung durch typische K.greuel scheint hier besonders der Kontakt mit *Blut, das die Kultfähigkeit im Sinne einer Verunreinigung beeinträchtigt (Conc. Lerid. vJ. 546 cn. 1 [4, 299 M. D. / R.]), eine große Rolle zu spielen (zum Problem der Unreinheit des K. u. der ‚Heiligkeit' des K.lagers im bibl. Judentum Batsch 41/71).

3. Augustinus. Eine breit ausgeführte, wenn auch nicht immer konsistente theol. Position zum K. findet sich bei Augustinus (M.-F. Berrouard, Art. Bellum: AugLex 1 [1986/94] 638/45; J. Bourgeot, Augustins Theologie des Friedens u. des K. [1926]; S. Budzik, Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus [Innsbruck 1988]; D. L. Burggraff, The formation of Augustine's just war principles, Diss. Dallas [2000]; G. Combès, La doctrine politique de S. Augustin [Paris 1927]; H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke[2] [1965]; R. L. Holmes, St. Augustine and the just war theory: G. Matthews [Hrsg.], The Augustinian tradition [Berkeley 1999] 323/44; J. Laufs, Der Friedensgedanke bei Augustinus [1973]; D. A. Lenihan, The just war theory in the work of St. Augustine: AugStudies 19 [1988] 37/70; ders., The influence of Augustine's just war: ebd. 27 [1996] 55/93; R. A. Markus, St. Augustine's view on the just war: Stud. in Church Hist. 20 [1983] 1/13; R. H. W. Regout, La doctrine de la guerre juste de s. Augustin à nos jours [Paris 1934]; J. Warren Smith, Augustine and the limits of preemptive and preventive war: Journ. of Rel. Ethics 35 [2007] 141/62). Sie ist unter dem Eindruck der äußeren Bedrohung des röm. Reiches durch die Invasion barbarischer Völker (**Barbar) entstanden, die nicht nur 410 zum Fall Roms, sondern auch zur Eroberung Nordafrikas durch die Vandalen führte (Aug. ep. 138, 13f; 189, 6 [CSEL 44, 138/40; 57, 135]; c. Faust. 22, 74f; civ. D. 19, 11f; 22, 6). Grundlage ist die von Cicero weiterentwickelte Theorie des bellum iustum, die weitgehend aus formaljuristischen Kriterien bestand (s. o. Sp. 42f). Für Augustinus begeht der Soldat, der einen Feind erschlägt, ein homicidium sine peccato (lib. arb. 1, 9, 25), denn es geschieht ex legibus. Das Gesetz befiehlt dem Soldaten, den Feind zu erschlagen; andernfalls wird er vom Feldherrn bestraft (ebd. 1, 11, 33). Der Soldat ist minister legis, weil er nulla libidine handelt (ebd. 1, 12, 34). Ein Soldat, der einer legitimen Obrigkeit gehorcht, wird von keinem Staat des Mordes angeklagt (civ. D. 1, 26; der röm. Soldat galt wegen der im sacramentum militiae eingegangenen persönlichen Bindung an Mars nicht als Mörder; vgl. Plut. quaest. Rom. 39, 273E/4A; W. Seston, Art. Fahneneid: o. Bd. 7, 278). Tötet er aber aus eigenem Antrieb u. in eigener Autorität, begeht er das Verbrechen, menschliches Blut zu vergießen. Mit den frühchristl. Quellen teilt Augustinus eine grundlegende Aversion gegen den K., die sich durch sein gesamtes Werk zieht. Er prangert das Übermaß an ‚Verwüstung, Mordtat, Plünderei, Brandstiftung u. Quälerei' (civ. D. 1, 7) an, die der K. mit sich bringt. Die eigentlichen Verursacher sind die Dämonen, die sich hinter den heidn. Göttern verbergen (ebd. 2, 25). Bei aller Anerkennung der positiven Funktion des röm. Reiches, das ein Band der Einheit für die Bewohner der Welt darstellt (*Imperium Romanum), beurteilt Augustinus Expansions-K. außerordentlich kritisch. Angetrieben durch Ruhm- u. Herrschsucht, deren Wurzeln im menschlichen Egoismus u. damit in der Sünde liegen, haben die Römer den unterworfenen Völkern unendliches Leid zugefügt (ebd. 14, 28). Augustinus wendet sich mehrfach ausdrücklich gegen die Verharmlosung oder gar Verherrlichung des K. (zB. ebd. 2, 25). Dominant muss das Streben nach Frieden sein, der in erster Linie auch mit friedlichen Mitteln zu erhalten ist (ep. 229, 2 [CSEL 57, 498]; Bour-

geot aO. 73; zu Parallelen in Byzanz u. Sp. 64). Erst wenn das unmöglich ist, darf ein Christ K. führen. Augustinus ist der erste altkirchl. Theologe, der in Anknüpfung an Cic. off. 1, 11, 34/12, 38 (s. o. Sp. 43) eine Theorie des gerechten K. entwirft u. sie biblisch begründet, bezeichnenderweise in der antimanichäischen Schrift Contra Faustum Manichaeum. Theologisch ist die Auseinandersetzung mit den Manichäern deshalb von Bedeutung, weil sie die atl. K. als Beleg für die Widersprüche zwischen AT u. NT ansahen. Entscheidend für die Beurteilung eines K. ist, aus welchen Gründen u. auf welche Veranlassung hin er geführt wird (c. Faust. 22, 75). Obwohl der K. ein Übel ist, kann sich Gott um höherer Ziele willen seiner bedienen, etwa um die verderbten Sitten der Menschen zu bessern oder die Gerechten auf die Probe zu stellen (civ. D. 1, 1). Das Gebot des Gewaltverzichts in den Evangelien bezieht sich nicht auf die äußere Handlung, worauf schon das Verhalten Jesu u. des Paulus hinweist (ep. 138, 13 [CSEL 44, 138f]), sondern auf die innere Bereitschaft des Menschen zum Frieden (ebd. 14 [139f]; c. Faust. 22, 76). Insofern steht auch der Gott des AT nicht im Widerspruch zum Gott des NT, wie die Manichäer behaupten. Alle K., die auf Geheiß Gottes geführt werden, sind als gerecht anzusehen, denn Gott kann keine ungerechten Befehle geben (quaest. hept. 6, 10 [CCL 33, 319]; zum Judentum o. Sp. 49/52); sie dienen entweder der Abschreckung oder der Unterwerfung des menschlichen *Hochmuts (c. Faust. 22, 75). Mit vielen ntl. Zeugnissen will Augustinus gegen die Manichäer nachweisen, dass der K. (-dienst) mit der Botschaft des NT nicht unvereinbar ist (ebd. 22, 74). Gerecht ist seiner Meinung nach der Verteidigungs-K., denn das Recht auf Verteidigung gehört zum Gesetz der Natur (lib. arb. 1, 5, 11, 33). Sogar ein Präventiv-K. kann gerechtfertigt sein, wenn er *Freiheit, Vaterland u. Familie schützt u. durch eine legitime Autorität erklärt wird (c. Faust. 22, 75). Nie darf ein solcher K. aber der Vergrößerung des Reiches oder persönlichen Interessen dienen. Einzige Legitimation ist die Notwendigkeit der Wiederherstellung des Friedens gemäß der göttlichen Schöpfungsordnung sowie die Bestrafung von Unrecht u. die Rückgabe von Gestohlenem (quaest. hept. 6, 10 [319]). Aber auch der gerechte K. bleibt immer ein Übel u. darf erst nach Ausschöpfung aller friedlichen Mittel begonnen werden (ep. 189, 6 [CSEL 57, 135]). Der geduldige Wille zum Frieden muss auch die K.führung u. nach einem Sieg die Behandlung der Besiegten bestimmen (ebd. 138, 2, 14 [ebd. 44, 139/41]; 220, 12 [57, 440f]).

b. Christianisierung des Krieges. Dennis; G. Kretschmar, Der hl. K. in christl. Sicht: Stietencron / Rüpke 297/316; K. Repgen, Was ist ein Religions-K.?: ZKG 97 (1989) 334/49.

1. Kontinuität u. Wandel. Mit der Einbindung der Kirche in das röm. Reich setzte eine Entwicklung zur Christianisierung des K. ein (Clauss, Heerwesen 1105/8; zur Rechtfertigung christl. Beteiligung am K. Halsall, Warfare 16), die Anf. des 5. Jh. abgeschlossen war u. sich vor allem daran ablesen lässt, dass seit 420 mit Ausnahme der foederati u. cohortales nur noch orthodoxe Christen im Heer dienen durften (Cod. Theod. 16, 5, 25. 10, 21; vgl. Zos. hist. 4, 53; Clauss, Heerwesen 1107f; Noethlichs 14). Patristische Autoren billigen die Teilnahme von Christen am K. (zB. Ambr. fid. 2, 16, 136/43; off. 1, 27. 29. 35. 40; Prinz 1/35), zumeist unter Rückgriff auf einschlägige Passagen des AT. Die meisten Elemente des vorkonstantinischen K. haben in späterer Zeit ihre christl. Entsprechung. So legt der Rekrut seinen Eid auf den Kaiser unter Anrufung der Hl. Dreifaltigkeit ab (Veg. mil. 2, 5; s. o. Sp. 19); der konkrete Inhalt, Befehle zu befolgen u. nicht zu desertieren, ändert sich nicht. In der Praxis dürften die Grenzen des ‚gerechten K.' eher fließend gewesen sein, u. offen bleibt, wer die inhaltliche Frage nach den ‚wahren' K.gründen entscheidet. Insgesamt sind durch das Christentum die Gründe, K. zu führen, wegen der doppelten Frontstellung gegen Heiden u. Häretiker im Inneren wie Äußeren vermehrt worden (zum Einsatz von Militär zur Verfolgung von Häretikern L. S. B. MacCoull, When Justinian was upsetting the world. A note on soldiers and religious coercion in 6th-cent. Egypt: Peace 106/13; *Häresie). Vereinzelt gab es Stimmen, überhaupt keinen K. zu führen (so Paul. Nol. ep. 18, 7; 25, 3 [CSEL 29, 133/5. 225]), aber mehrheitlich wurde der K. entweder als notwendiges Übel empfunden oder aktiv als dem göttlichen Heilsplan entsprechend betrieben (zu den K.gründen in Byzanz Strässle 122/8). Die christl. Zeit kennt kein besonderes K.erklärungsritual, das dem Fetialritus (s. o. Sp. 45) ähneln würde, aber es gibt staatliche Sieges-

feiern (zu kirchlichen Jahresfesten von Siegen H. Brakmann, Art. Jahr: o. Bd. 16, 1112). Das Triumphzeremoniell für Byzanz inklusive der Siegesgesänge ist ausführlich bei *Konstantinos Porphyrogennetos beschrieben (cerim. 2, 19f [PG 112, 1131B/47A]; McCormick 131/230).

2. Mantik, Astrologie u. Reliquien. Auch die christl. Zeit hatte das Bedürfnis, den Ausgang von Kämpfen u. K. im Voraus zu wissen. So befragte Kaiser Theodosius I vor entscheidenden Schlachten gegen Magnus Maximus u. *Eugenius den Einsiedler Johannes v. Lykonpolis in der ägypt. Wüste (Aug. civ. D. 5, 26; Rufin. h. e. 9, 32; Pallad. hist. Laus. 35, 2 [168 Bartelink]; Theodrt. h. e. 5, 24; zur rel. K.vorbereitung des Theodosius Clauss, Heerwesen 1107). Severian v. Gabala lehnt *Astrologie zwar ab, doch akzeptiert er das Zeugnis der Sterne als Zeichen für K. u. Frieden (creat. 3, 3 [PG 56, 450]; *Horoskop). Joh. v. Damaskus erkennt den Einfluss der Sterne zwar nicht als Ursache, eventuell aber als Anzeichen für K. an (fid. orth. 21 [PTS 12, 59, 135f]; ähnlich Isid. Hisp. nat. 26, 13 [273 Fontaine]). In früh- u. mittelbyzantinischer Zeit bedienten sich Feldherren der Sterndeutung, um den Willen Gottes zu erkunden (Strässle 117f; P. Goubert, Religion et superstitions dans l'armée byz. à la fin du 6e s.: OrChrPer 13 [1947] 495/500). Auch die Verwendung magischer *Amulette u. Bilder geht nahtlos in die christl. Zeit über. Benutzt werden jetzt Ikonen, vermeintliche Briefe Christi oder *Kreuz-Reliquien (Procop. b. Pers. 2, 11, 14/23. 12, 26; Theophyl. Sim. hist. 2, 3, 4 [43f de Boor]: ein nicht von Menschenhand gemachtes *Bild Christi [*Acheiropoietos]; ebenso Theophan. Conf. chron. zJ. 585/86 [1, 255 de Boor]; Georg. Pis. exped. Pers. 1, 139/50 [PG 92, 1243A/B]; Whitby, Emperor 281; Haldon 18).

3. Ethische Probleme. Eine kollektive Entsühnung gibt es in christlicher Zeit nicht mehr (zum paganen u. jüd. Bereich o. Sp. 48. 51f). Allerdings stellt sich hier die Frage nach individueller Schuld u. Bußleistungen für Tötung im K. Wenngleich solches Töten von den ,Vätern' nicht als gemeiner Mord gewertet wird, rät Basilius zu dreijähriger Enthaltung von der Kommunion wegen der von *Blut befleckten Hände (ep. 188, 13 [2, 130 Courtonne]). Das Christentum kennt keine Tage mehr, an denen das K.führen verboten ist; anscheinend wurde aber Sonntagsruhe gehalten, so dass die Feinde damit rechneten (Theophyl. Sim. hist. 2, 2, 7 [73 de Boor]; Theophan. Conf. chron. zJ. 585/86 [1, 255 de Boor]; Whitby, Emperor 281). Vereinzelt finden sich Stellen, wo der christl. Oberbefehlshaber dazu angehalten wird, christliche Asylstätten zu achten (Leo Philos. tact. 20, 70 [PG 107, 1032B]). Demgegenüber spielte die Achtung nichtchristlicher Heiligtümer keine Rolle, die man allenfalls aus kunsthistorischen Gründen respektierte (volumus publicorum operum ornamenta servari: Cod. Theod. 16, 10, 15 vJ. 399); die konstantinische Politik der *Konfiskation von Tempeln kritisiert, vermutlich im 5. Jh., Anon. reb. bell. 2, 1 (94 Th.). Die Armee wurde ansonsten gerade zur Vernichtung solcher Bauten eingesetzt (Eus. vit. Const. 3, 55/7 [GCS Eus. 1^2, 109/11]; Socr. h. e. 2, 38, 14/28; Soz. h. e. 4, 21, 1; 7, 15, 13f; Theodrt. h. e. 5, 21; Liban. or. 30, 46 [3, 112f Foerster]).

4. Heiligung des Krieges. (Colpe.) Die täglichen Parolen wurden christlich, so zB. ,Retter', ,Gottesgebärerin' oder ,Erzfeldherr Michael'; auch Schlachtrufe wurden christlich konnotiert, Christus als Herr der Schlachten angerufen (Κύριε ἐλέησον; νοβισκοῦμ δέους: Mauric. strateg. 2, 18 [138 D.]; Haldon 24. 27. 300_{43}). An die Stelle der alten K.götter traten an erster Stelle die Mutter Gottes, ebenso der Erzengel Michael (*Engel VII) u. Heilige wie Georg, Demetrios, Maurikios oder Sebastian (ebd. 31; L. Kretzenbacher, Griech. Reiterheilige als Gefangenenretter [Wien 1983]; zur Darstellung von Heiligen, die als Offiziere den Märtyrertod erlitten haben sollen, Clauss, Heerwesen 1111). Jüdische Helden wie Gideon, Saul, David u. Judas Maccabaeus kamen zu neuen Ehren, so wie überhaupt ein weitgehender Rückgriff auf das AT, seine K.berichte u. K.gesänge erfolgte, da man im NT nichts Entsprechendes vorzuweisen hatte (vgl. Eus. h. e. 9, 9, 8; vit. Const. 1, 38 [GCS Eus. 1^2, 34f] mit Zitaten aus Ex. 15, aber auch die Warnung Ulfilas bei Philostorg. h. e. 2, 5). – Erst im MA erfanden Christen ab dem 11. Jh. im Rahmen der ,Ritterweihe' den Waffensegen; die vorchristl. Zeit kannte nur die Weihung nicht mehr benutzter Waffen (Noethlichs 5f; Le Jan [o. Sp. 16]; s. o. Sp. 48); vgl. A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 (1909) 289/307; A. Heinz, ,Waffensegen' u. Friedensgebet: TrierTheolZs 99 (1990) 193/216. Allerdings finden sich in der Spätantike schon

Fürbitten (*Gebet II) nicht nur um Frieden, sondern auch für Kaiser, Obrigkeit u. Heer (Const. apost. 8, 12, 42 [SC 336, 200]; zum merowingischen Frankenreich McCormick 342/7; biblisch bezeugt sind nur Fürbitten in K.not [2 Reg. 19, 4]). Zeichen der Christianisierung des K. sind auch die Präsenz von Klerikern bei der Armee (R. W. Mathisen, Emperors, priests, and bishops. Military chaplains in the Roman empire: Bergen 29/43), das Abhalten von Gottesdiensten vor Schlachten, das Segnen von Fahnen u. das Mitführen christlicher Ikonen. Schon Konstantin ließ die Waffen seiner Soldaten mit dem Kreuzessymbol kennzeichnen (Soz. h. e. 1, 8, 19). Soldaten, die für den christl. Kaiser kämpften, wurden gleichzeitig zu Verteidigern des Glaubens u. der Orthodoxie (Haldon 16f). Zur Ausgestaltung der Militärgottesdienste A. Baumstark, Friede u. K. in altkirchl. Liturgie: Hochland 13 (1915/16) 257/70; G. Dennis, Religious services in the Byz. army: Εὐλόγημα, Festschr. R. Taft (Roma 1993) 107/17; K. Karaplê, Ἡ Ἀκολουθία ἐπὶ κατευοδώσει καὶ συμμαχίᾳ στρατοῦ: Byzantiaka 16 (1996) 71/88; 17 (1997) 249/62; R. F. Taft, War and peace in the Byz. divine liturgy: Peace 17/32; J. R. Vieillefond, Les pratiques religieuses dans l'armée byz.: RevÉtAnc 37 (1935) 322/30; zum. lat. Westen M. McCormick, The liturgy of war in the early MA: Viator 15 (1984) 1/23; ders., The liturgy of war from antiquity to the crusades: Bergen 45/67; J. Kreider, Military service in the church orders: Journ. of Rel. Ethics 31 (2003) 415/42. Aus der altspan. Liturgie stammt der Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur (Lib. Ordinum 48 [149/53 Férotin]; Franz aO. 300f).

5. Religiöse Motivation. (J. R. E. Bliese, The just war as concept and motive in the central MA: Mediaevalia et Humanistica NS 17 [1991] 1/26; T. M. Kolbaba, Fighting for Christianity. Holy war in the Byz. empire: Byzant 68 [1998] 194/221; A. Kolia-Dermitzaki, Ὁ Βυζαντίνος ‚ἱερὸς πόλεμος' [Athen 1991]; A. Laiou, On just war in Byzantium: Τὸ ἑλληνικόν, Festschr. S. Vryonis Jr. 1 [New Rochelle 1993] 153/77; V. Laurent, L'idée de guerre sainte et la tradition Byz.: Revue Hist. du Sud-Est Européen 23 [1946] 71/98.) – Die vom byz. Kaiser geführten K. waren nie primär religiös motiviert, denn sie standen in Kontinuität zu den (lediglich u. a. immer auch religiös legitimierten) Verteidigungs-K. des spätröm. Reiches. Gerade weil die Byzantiner unter dem *Kreuz kämpften u. nach eigenem Verständnis als Soldaten Christi für die Bewahrung des Reiches Gottes auf Erden fochten, entwickelte sich keine besondere Theorie eines hl. K. Da es sich beim röm. Reich für sie um das einzige irdische Gemeinwesen handelte, das für die Erhaltung u. Verbreitung des christl. Glaubens kämpfte, besaß K.führung fast per definitionem einen religiösen Aspekt (Haldon 32; zur militärischen Bedeutung des Gottvertrauens u. zur göttl. Vorsehung Mauric. strateg. praef.: 70/2 D.). Dementsprechend blieb immer der Friede das Ziel byzantinischer K.führung (zu Augustinus s. o. Sp. 58); Expansion über die Reichsgrenzen hinaus (abgesehen von Rückeroberungen) galt nicht als Motiv für erlaubte K. Der Begriff ἱερὸς πόλεμος wurde von byzantinischen Autoren nur auf die delphischen K. der Antike angewandt (Dennis 33; s. o. Sp. 5); in Byzanz gab es zwar den gerechten K. zur Verteidigung des Reiches oder zur Rückeroberung verlorenen Territoriums, aber keinen hl. K. (Dennis 32. 39). – Demgegenüber kam es sowohl im lat. Westen als auch im Islam zum Bruch mit der spätantiken Tradition des grundsätzlich u. in erster Linie politisch motivierten K., was einerseits zur Entstehung der mittelalterl. Lehre der drei ordines (oratores, bellatores, laboratores) u. zum Kreuzzugsgedanken, andererseits zur Herausbildung unterschiedlicher Konzepte des Ǧihād führte (Haldon 32; zum islam. Ǧihād R. P. Mottahedeh / R. al-Sayyid, The idea of the jihād in Islam before the crusades: Laiou / Mottahedeh 23/9). Šāfiʿī, der Namensgeber einer der vier orthodoxen sunnitischen Rechtsschulen, könnte aA. des 9. Jh. als erster die K.führung gegen ‚Ungläubige' wegen ihres Unglaubens als primäre Motivation des Ǧihād propagiert haben (ebd. 27; vgl. F. M. Donner, The sources of Islamic conceptions of war: J. Kelsay / J. T. Johnson [Hrsg.], Just war and jihād. Historical and theoretical perspectives on war and peace in western and Islamic traditions [New York 1991] 31/69; Riedel 26/9; zum Vergleich jüd., christl. u. islam. ‚Glaubens-K.' Weber aO. [o. Sp. 6] 289). In den Tactica Leons VI (9./10. Jh.) könnte sich ein Reflex islamischer Vorstellungen finden, namentlich im Hinblick auf im Verlauf religiös verdienstvoller K. zu gewinnenden spirituellen Lohn, doch wird dies auch als bloße Weiterentwick-

lung existierender christl. Ansätze gedeutet (Haldon 28f; vgl. G. Dagron, Byzance et le modèle islamique au 10e s.: CRAcInscr 1983, 219/43; T. G. Kolias, The Taktika of Leo VI and the Arabs: Graeco-Arabica 3 [1984] 129/35); möglich ist auch, dass sich hier Vorstellungen derjenigen Bevölkerungsteile niedergeschlagen haben, die regelmäßig mit K.ereignissen konfrontiert waren, im Unterschied zu den Eliten in Kpel, die derartigen Tendenzen aus traditioneller Perspektive entgegenwirkten (Haldon 29/32. 243f). – Die Totenehrung war auch für Christen wichtig, besonders bei gegen nichtchristliche Feinde Gefallenen. Dies könnte eine Reaktion auf den byz. Abwehrkampf gegen die Muslime sein, denn die gegen diese gefallenen Kämpfer galten als für ihren Glauben Gestorbene (Leo Philos. tact. 20, 72 [PG 107, 1032D]). – K.führung zum Schutz byzantinischer Interessen wurde grundsätzlich als gerecht angesehen, denn es handelte sich um die Selbstverteidigung des auserwählten Volkes unter dem Kommando des Stellvertreters Gottes auf Erden (Haldon 33). Allerdings wurde zur Rechtfertigung der Perser-K. (zB. iJ. 421) ausdrücklich auf die *Christenverfolgungen im Sassanidenreich hingewiesen; in diesem Kontext entstand eine spezifisch christl. Siegesikonographie (ebd. 18; K. G. Holum, Pulcheria's crusade AD 421/22 and the ideology of imperial victory: GreekRomByzStud 18 [1977] 153/72). Seit 615 trugen die unter Herakleios geprägten Silbermünzen die Inschrift ‚Deus adiuta Romanis' (E. Darkó, Influences touraniennes sur l'évolution de l'art militaire des Grecs, des Romains et des Byzantins: Byzant 12 [1937] 125). Die Perser-K. des Herakleios, die in der Niederlage der Sassaniden iJ. 626/27 gipfelten, hatten eine andere ‚ideologische Qualität' als frühere Konflikte (‚unusual in degree and frequency': Haldon 21; Dennis 34f; J. D. Howard-Johnson, Heraclius' Persian campaigns and the revival of the east Roman empire 622/30: War in history 6 [1999] 1/44); immerhin erwähnt der Kreuzzugschronist Wilhelm v. Tyrus (12. Jh.) zu Beginn seiner Darstellung die K. des Herakleios im Vorfeld der arab. Expansion (chron. 1, 1 [CCContMed 63, 105]). Der Kaiser begann den Kampf programmatisch zu Ostern 622; auf Münzen wurde die Symbolik des *Kreuzes verstärkt propagiert; auch befahl er den Truppen noch während des K., sich drei Tage hindurch mit geistlichen Reinigungsübungen auf neue Kämpfe vorzubereiten (Theophan. Conf. chron. zJ. 621/22 [1, 308 de Boor]); in einer Ansprache forderte er die Soldaten dazu auf, sich für das Wohl ihrer Mitchristen zu opfern u. als Lohn die Krone der Märtyrer zu erringen (ebd. 310f; zu Reden als Motivation o. Sp. 23f). Die erfolgreiche Verteidigung des belagerten Kpel wurde der Intervention der Gottesmutter zugeschrieben, deren Bild den Kaiser bereits seit seiner Machtergreifung 610 begleitete (Haldon 20f; vgl. A. Cameron, The Theotokos in 6th-cent. Cple: JournTheolStud NS 29 [1978] 79/108; ders., The Virgin's robe. An episode in the history of early 7th-cent. Cple: Byzant 49 [1979] 42/56). Die Sprache des Religions-K. findet sich auch anlässlich des Sieges über die Awaren; das Reich wurde als von Gott auserwählt betrachtet, die Menschheit zum rechten Glauben u. zum Heil zu führen (Haldon 21). Die zeitgenössische Sicht des Hofes spiegelt sich in den panegyrischen Gedichten Georgs v. Pisidien, der den Kaiser zum neuen *David im Kampf gegen die Kräfte der Finsternis stilisiert (Ma. Whitby, A new image for a new age. George of Pisidia on the emperor Heraclius: Dabrowa 197/225). Jeglicher vom christl. Reich geführte K. war ein Verteidigungs-K. gegen ungläubige Feinde, was ihn prinzipiell religiös konnotierte, aber keinen besonderen hl. K. notwendig machte (Haldon 21. 23; Riedel 36/40). Dementsprechend unterschieden sich die von byzantinischen Soldaten beim Auszug u. im Felde praktizierten religiösen Zeremonien nicht danach, ob sie gegen christliche oder nichtchristliche Feinde kämpften (Dennis 35; zur Behandlung in den Militärhandbüchern J. Wiita, The ethnika in Byz. military treatises, Diss. Minnesota [1977]). Bezeichnend ist auch, dass zwar byzantinische Militärhandbücher überliefert sind (zu ihrer Analyse G. Dagron, Ceux d'en face: TravMém 10 [1987] 207/32), aber kein einziger Traktat zur ideologischen Rechtfertigung von K. (Dennis 37).

6. Militärseelsorge. (A. H. M. Jones, Military chaplains in the Roman army: HarvTheolRev 46 [1953] 239f; Noethlichs.) Seit dem Beginn des 5. Jh. gibt es eine organisierte christl. Militärseelsorge. Die frühesten Zeugnisse sind vielleicht zwei Briefe des Joh. Chrysostomos vJ. 404 (ep. 213. 218 [PG 52, 729. 731]). Die Adressaten, Philipp u. Euthymios, sind Presbyter, aber ihre genaue Funk-

tion bleibt unklar. Gegen Mitte des 5. Jh. gibt es einige sichere Belege. Sozomenos schildert, dass man schon zur Zeit Konstantins d. Gr. auf Feldzügen ein Zelt in Form einer Kirche mit sich führte, dem Priester u. Diakone folgten, um nach den kirchl. Vorschriften Gottesdienst zu halten (h. e. 1, 8, 10f). Seit dieser Zeit hatten alle Legionen, so Sozomenos, ihr eigenes Zelt mit eigenen Priestern u. Diakonen. Theodoret erwähnt in einem Brief an Bischof Eusebios v. Ankyra (ep. 2 [SC 40, 73/5]) den Diakon Agapet, der die Aufgabe übernehmen soll, das Leben der Soldaten in Thrakien nach göttlichen Regeln auszugestalten. In justinianischer Zeit beschreibt Kyrill v. Skythopolis in seiner Vita des Klostergründers Sabas, wie dieser von seinem Vater das Amt eines Presbyters im numerus Isaurorum angeboten bekommt (vit. Sab. 9 [92f Schwartz]). Ein Brief des röm. Bischofs Pelagius I (555/60) an Bischof Laurentius v. Centumcellae (PL 69, 416D) beschäftigt sich mit einem Antrag von Offizieren an den röm. Bischof, ihnen u. der gesamten Militäreinheit in Centumcellae einen Presbyter, Diakon u. Subdiakon zu stellen. Im Frankenreich verfügt das Conc. German. vJ. 742 ein grundsätzliches Verbot für Kleriker, Waffen zu tragen oder zu kämpfen, außer denen, die wegen der geistlichen Betreuung im Heer anwesend sind. Der Heerführer bzw. Hausmeier (princeps) darf einen oder zwei Bischöfe mit cappellani u. Presbytern bei sich haben, die Unterführer (praefecti) einen Presbyter, um die Beichte hören zu können (cn. 2 [MG Conc. Aev. Carol. 1, 1, 3]).

F. Die eschatologischen Kriege der Endzeit. Dass diese Welt einmal untergehen wird, ist christlicher Glaube seit Anbeginn. Die Vorstellungen, in welcher Form dies geschehen wird, knüpfen dabei an die jüdischen an. Die entscheidenden Ereignisse werden im jüd. Schrifttum als geistiger Endkampf vorgestellt, in dem schließlich nach einem Kampf Satans u. seiner Verbündeten gegen Gott das Gute über das Böse siegt (Apc. Dan. 7, 17/27; 8, 25; 11, 40/5, nach Vorlagen bei Jes. 59, 15/20; 63, 1/6; Ps. 35, 1/9; Sap. 5, 17/23). Hierauf folgt der ewige Friede (ebd. 4, 7/13; 5, 15f); zum eschatologischen K. in der jüd. Qumrangemeinde Batsch 136/43. 215/35. Das Christentum knüpft an diesen Endkampf an, denkt also das Weltende ebenfalls ganz in den Kategorien des K., der ein großes Übel, aber letztlich unvermeidbar u. Bedingung der Vollendung ist. Nach Vorgaben bei Mt. 24, 6 par. ist die *Johannes-Apokalypse die einschlägige Quelle: Der Kampf von Gog u. Magog (vgl. aber Hes. 38, 2; 39, 6, wo Magog den Herrschaftsbereich von Gog bezeichnet), also der Kampf der Heidenvölker gegen das Gottesvolk, wird in zwei Schlachten ausgetragen (Apc. 19, 19f; 20, 7/12), an deren Ende wie in der jüd. Vorstellung der ewige Friede im Gottesreich steht. Der K. als Voraussetzung dieses Friedens wird damit als letztes Geschehen auf der irdischen Welt gedacht.

G. Kriegsverhütung. K. galten in der Antike durchaus nicht prinzipiell als unvermeidbar (s. o. Sp. 40). Man entwickelte verschiedene Strategien der K.vermeidung, die aber alle nur konkrete K. unter bestimmten Völkern betrafen, nicht den K. an sich. So heißt es in der Rede des Naupaktiers Agelaos, Griechen sollten überhaupt nicht gegeneinander K. führen, sondern gegen die ‚Barbaren' zusammenstehen (Polyb. 5, 104). Die Spannungen zwischen Griechen u. Barbaren ließen sich allerdings durch eine Versöhnungsfeier Alexanders abbauen, bei der griechische Seher u. persische Magier gemeinsam beteten u. die Zusammengehörigkeit in einem Reich beschworen (Arrian. anab. 7, 11, 5/9; M. Austin, Alexander and the Macedonian invasion of Asia: Rich / Shipley, Greek world 197/223). Die Integration von bislang Fremden in ein verbindendes Gemeinwesen gilt in den Quellen auch als Spezificum der Anfänge Roms (Liv. 1, 11, 2f: die Aufnahme von Nachbarstädten in die röm. Bürgerschaft vermeidet K.). Hinzu kommt dann, nach Ausbreitung des röm. Reiches über Italien hinaus, die ‚Romanisierung'. So werden die Britannier, verstreut wohnend u. roh u. daher mehr zum K. geneigt, durch Agricola an Ruhe, Muße u. Genüsse gewöhnt; Tempel werden gebaut, Häuser, Märkte, ein besonderes Erziehungssystem u. der Übergang zu Annehmlichkeit u. Genuss (Säulenhallen, Bäder, Festgelage) eingeführt, bei Unerfahrenen ‚Kultur' genannt, tatsächlich für Tacitus ein Teil der Knechtschaft, aber doch auch eine gewisse Garantie für Frieden (Tac. Agr. 21). Eine zweifelhafte Möglichkeit, gewaltsame Konflikte zu verhindern, ist die, anderen kein Unrecht zuzufügen. Man solle eigene Beamte als Friedensbewahrer (εἰρηνοφύλακες) einsetzen; dies ziehe Auswärtige an, hier Handel zu treiben; Athen verzichtet dementsprechend darauf, wie im 1. Seebund

Unrecht u. Gewalt gegen andere anzuwenden, so dass andere Städte sich freiwillig unterwerfen, weil es auch für sie von Vorteil ist (Xen. vect. 5, 1/6, 1). Allerdings bedeutet richtiges Verhalten noch keine Garantie für Frieden. Des Weiteren können Verhandlungen eine Rolle spielen, wie sie Liv. 1, 1, 7 als eine Version römischer Frühgeschichte überliefert: Latinus u. Aeneas reden vor der Schlacht, u. darauf wird ein Bündnis geschlossen. Auch die Erfüllung gegnerischer Forderungen, sofern berechtigt, kann K. vermeiden; schon Hektor überlegt Il. 22, 111/21, ob er nicht waffenlos dem Achill Helena u. eine Entschädigung anbieten soll. K. wird bei den Römern solange verhindert, als durch die Fetialen (s. o. Sp. 45) Hoffnung auf Genugtuung besteht (Plut. vit. Num. 12). Friede entfaltet sich ferner im Schutz einer Großmacht, d. h. besonders der Weltmacht Rom. Sofern die Welt u. das röm. Reich in eins gesetzt wurden, war dies plausibel. Alle Geschichte vorher lief damit nur auf die Vereinigung unter Rom hinaus. So dachten zB. Griechen wie *Aristides Rhetor (vgl. R. Klein, Die Romrede des Aelius Aristides [1981] 128/36), u. dies war auch eine Zeit lang christliche Auffassung, besonders ab Konstantin d. Gr., bis sich mit der Eroberung Roms durch Westgoten u. Vandalen die Brüchigkeit dieser Konstruktion herausstellte. In diesem Kontext entstand das Konzept des augustinischen *Gottesstaates. In der Folge hat das MA weniger Konzepte der K.vermeidung entworfen als vielmehr lediglich versucht, den K. unter bestimmte Regeln zu stellen, eben die des ‚gerechten K.'. Schon mit Augustus begann eine massive Propaganda in dieser Hinsicht (fundator pacis, pacator orbis: Verg. Aen. 6, 852; Pax-Thematik auf Münzen; Bau der Ara Pacis), unter Vespasian wurde iJ. 75 nC. dann das Templum Pacis errichtet (vgl. o. Bd. 8, 442/4. 495). Als flankierende Maßnahmen ließ Augustus die Barbarenfürsten im Tempel des Mars Ultor einen Schwur ablegen, Frieden u. *Freundschaft zu halten (Suet. vit. Aug. 21). Die durch K.recht erworbenen Königreiche gab Augustus (mit wenigen Ausnahmen) den früheren Besitzern zurück; er förderte die verwandtschaftlichen Beziehungen solcher Herrscher untereinander, setzte Vormünder bei unmündigen ausländischen Fürsten ein u. kümmerte sich um die Erziehung von deren Kindern in Rom, die zusammen mit seinen eigenen aufwuchsen (ebd. 48). – Schließlich konnte K. durch freiwillige Unterwerfung der streitenden Parteien unter ein neutrales Schiedsgericht vermieden werden. Griechen u. Römer haben dies zuweilen praktiziert, u. alle modernen säkularisierten Vorstellungen seit Kant knüpfen daran an (Thuc. 5, 31. 41 u. ö.: bei Konflikten Einsetzung eines Schiedsgerichts einer neutralen Stadt; vgl. ebd. 5, 79: Frieden zwischen Sparta u. Argos von gleich zu gleich; beide sind zum Schiedsgericht bereit wie von alters her). Dasselbe gilt für die Bündner; bei Konflikt wenden sich beide Seiten an eine Stadt, die beiden unparteiisch zu sein scheint (ebd. 7, 18: Athen u. Sparta schließen einen Vertrag, nicht mit Waffen einzugreifen, wenn eine Seite zum Schiedsgericht bereit sei; der Vertrag wurde aber von beiden Seiten gebrochen). Nach Liv. 8, 23, 8 schlugen die Römer ein Schiedsgericht aus gemeinsamen Bundesgenossen u. Freunden vor. Was in der Antike fehlte, war ein dauerhaftes Konzept allgemeiner Friedenswahrung. Auch in dieser Hinsicht brachte das Christentum keine Neuerung.

F. E. ADCOCK, The Roman art of war under the republic = Martin Classical Lectures 8 (Cambridge, Mass. 1940). – R. ALSTON, Roman military pay from Caesar to Diocletian: JournRomStud 84 (1994) 113/23; Soldier and society in Roman Egypt. A social history (London 1995). – J. K. ANDERSON, Military theory and practice in the age of Xenophon (Berkeley 1970). – S. ANDRESKI, Military organization and society² (London 1968). – N. J. E. AUSTIN, Ammianus on warfare = Coll. Latom. 165 (Bruxelles 1979). – N. J. E. AUSTIN / N. B. RANKOV, Exploratio. Military and political intelligence in the Roman world from the 2nd Punic war to the battle of Adrianople (London 1995). – B. S. BACHRACH, Armies and politics in the early medieval west = Coll. Stud. Ser. 405 (Aldershot 1993); Merovingian military organization 481/751 (Minneapolis 1972). – N. BAGNALL, The Punic wars (London 1990). – J. M. BALCER, The Persian wars against Greece. A reassessment: Historia 38 (1989) 127/43. – R. W. BANE, The development of Roman imperial attitudes and the Iberian wars: Emerita 44 (1976) 409/20. – CH. BATSCH, La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du 2e temple = JournStudJud Suppl. 93 (Leiden 2005). – D. L. BERGEN (Hrsg.), The sword of the Lord. Military chaplains from the 1st to the 21st cent. (Notre Dame 2004). – A. BERNSTEIN, Imperialism, ethnicity and strategy. The collapse of Spartan (and So-

viet) hegemony: Polis and polemos, Festschr. D. Kagan (Claremont 1997) 275/301. – G. BINDER / B. EFFE (Hrsg.), K. u. Frieden im Altertum = Bochumer altertumswiss. Coll. 1 (1989); Tod u. Jenseits im Altertum = ebd. 6 (1991). – N. BIRGALIAS, Guerre et identité politique à Sparte: Meißner / Schmitt / Sommer 267/88. – E. BIRLEY, The Roman army = Mavors 4 (Amsterdam 1988). – C. E. BRAND, Roman military law (Austin 1968). – H. BRANDT, Zeitkritik in der Spätantike. Unters. zu den Reformvorschlägen des Anonymus De rebus bellicis = Vestigia 40 (1988). – D. J. BREEZE / B. DOBSON, Roman officers and frontiers = Mavors 10 (Stuttgart 1993). – A. BRELICH, Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica = Antiquitas 1, 7 (Bonn 1961). – ESCLAVAGE, guerre, économie en Grèce ancienne, Festschr. Y. Garlan (Rennes 1997). – W. BURKERT, K. u. Tod in der griech. Polis: Stietencron / Rüpke 179/96. – J. B. CAMPBELL, The Roman army 31 BC / AD 337 (London 1994); The emperor and the Roman army 31 BC / AD 235 (Oxford 1984); Teach yourself how to be a general: JournRomStud 77 (1987) 13/29; Greek and Roman military writers (London / New York 2004). – H. CANCIK / J. RÜPKE (Hrsg.), Röm. Reichsreligion u. Provinzialreligion (1997). – R. CARROLL, War in the Hebrew Bible: Rich / Shipley, Greek world 25/44. – A. CHANIOTIS, War in the Hellenistic world. A social and cultural history (Malden, Mass. 2005). – M. CLAUSS, Art. Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1073/113; Lex. lat. militär. Fachausdrücke = Schriften des Limesmus. Aalen 52 (1999). – C. COLPE, Der ‚Heilige K.' (1994). – P. CONNOLLY, Greece and Rome at war (London 1981). – J. N. CORVISIER, Guerre et société dans les mondes grecs 490/322 av. J.-C. (Paris 1999). – E. DABROWA (Hrsg.), The Roman and Byz. army in the east (Kraków 1994). – W. DAHLHEIM, Die Armee eines Weltreiches. Der röm. Soldat u. sein Verhältnis zu Staat u. Gesellschaft: Klio 74 (1992) 197/220. – A. DAIN, Les stratégistes byz.: TravMém 2 (Paris 1967) 317/90. – D. DAWSON, The origins of western warfare. Militarism and morality in the ancient world (Boulder 1996). – H. DELBRÜCK, Gesch. der K.kunst im Rahmen der polit. Gesch. 1^3 (1920). – G. T. DENNIS, Defenders of the Christian people. Holy war in Byzantium: Laiou / Mottahedeh 31/9. – P. DUCREY, Guerre et guerriers dans la Grèce antique (Fribourg 1985). – C. DUPONT, Guerre et paix dans l'empire romain de 312 à 565 apr. J.-C.: RevIntDroitsAnt 22 (1975) 189/222. – B. EFFE, K. u. Frieden in der griech. Lit. Das Beispiel der Ilias: Binder / Effe, K. 9/26. – B. EHRENREICH, Blutrituale. Ursprung u. Gesch. der Lust am K. (1997). – H. ELTON, Warfare in Roman Europe AD 350/425 (Oxford 1996). – P. FAURE, La vie quotidienne des armées d'Alexandre (Paris 1982). – A. FERRILL, The origins of war. From the stone age to Alexander the Great (London 1985). – R. O. FINK, Roman military records on papyrus = American Philol. Assoc. Monogr. 26 (Cleveland 1971). – T. GANSCHOW, K. in der Antike = Geschichte erzählt 6 (2007). – Y. GARLAN, L'homme et la guerre: J. P. Vernant (Hrsg.), L'homme grec (Paris 1993) 65/102; War in the ancient world (London 1975). – K. M. GIRARDET, Zur Diskussion um das imperium consulare militiae im 1. Jh. vC.: Cah. du Centre Glotz 3 (1992) 213/20. – A. K. GOLDSWORTHY, The Roman army at war 100 BC / AD 200 (Oxford 1996). – M. GRANT, The army of the Caesars (New York 1974). – R. GROSSE, Röm. Militärgesch. von Gallienus bis zum Beginn der byz. Themenverfassung (1920). – J. HALDON, Warfare, state and society in the Byz. world 565/1204 (London 1999). – G. HALSALL, Violence and society in the early medieval west. An introductory survey: ders. (Hrsg.), Violence and society in the early medieval west (Woodbridge 1998) 1/45; Warfare and society in the barbarian west 450/900 (London 2003). – J. HARMAND, L'armée et le soldat à Rome de 107 à 50 av. notre ère (Paris 1967); Les origines de l'armée impériale. Un témoignage sur la réalité du psprincipat et sur l'évolution militaire de l'occident: ANRW 2, 1 (1974) 263/98. – J. HELGELAND, Christians and the Roman army from Marcus Aurelius to Constantine: ebd. 2, 23, 1 (1979) 724/834. – CH. HERZOG / M. GICHON, Die bibl. K. (2000). – S. HODKINSON, Warfare, wealth, and the crisis of Spartiate society: Rich / Shipley, Greek world 146/76. – K. J. HÖLKESKAMP, La guerra et la pace: S. Settis (Hrsg.), I Greci. Storia, cultura, arte, società 2 (Torino 1997) 481/539. – J. HOWARD-JOHNSON, The official history of Heraclius' Persian campaigns: Dabrowa 57/87. – A. H. JACKSON, War and raids for booty in the world of Odysseus: Rich / Shipley, Greek world 64/76. – D. L. KENNEDY (Hrsg.), The Roman army in the east = JournRomArch Suppl. 18 (Ann Arbor 1996). – L. J. KEPPIE, Legions and veterans. Roman army papers 1971/2000 = Mavors 12 (Stuttgart 2000); The making of the Roman army. From republic to empire (London 1984). – D. KIENAST, Unters. zu den K.flotten der röm. Kaiserzeit = Antiquitas 1, 13 (1966). – H. G. KIPPENBERG, Pflugscharen zu Schwertern. K. u. Erlösung in der vorderasiat. Religionsgesch.: Stietencron / Rüpke 99/121. – M. KOSTIAL, Kriegerisches Rom? Zur Frage von Unvermeidbarkeit u. Normalität militär. Konflikte in der röm. Politik = Palingenesia 55 (1995). – J. KROMAYER / G. VEITH, Heerwesen u. K.führung der Griechen u. Römer = HdbAltWiss 4, 3, 2 (1928); Antike Schlachtfelder. Bausteine zu einer antiken K.gesch. 1/4 (1903/31). – A. E. LAIOU / R. P. MOTTAHEDEH (Hrsg.), The crusa-

des from the perspective of Byzantium and the Muslim world (Washington, D.C. 2001). – M. LAUNEY, Recherches sur les armées hellénistiques 1/2² = BiblÉcFranç 169 (Paris 1987). – J. F. LAZENBY, The Spartan army (Warminster 1985). – Y. LE BOHEC, Die röm. Armee. Von Augustus zu Konstantin d. Gr. (1993); La hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire (Paris 1995). – M. LEJEUNES, La civilisation mycénienne et la guerre: J. P. Vernant (Hrsg.), Problèmes de la guerre en Grèce ancienne = Civilisations et sociétés 11 (ebd. 1968) 31/51. – Y. LEV, War and society in the eastern mediterranean (7th/15th cent.) = The Medieval Mediterranean 9 (Leiden 1997). – L. DE LIBERO, Antike Wege in den K.: B. Wegner (Hrsg.), Wie K. entstehen² (2000) 25/44; Mit eiserner Hand ins Amt? K.versehrte röm. Aristokraten zwischen Recht u. Religion, Ausgrenzung u. Integration: Res publica reperta, Festschr. J. Bleicken (2002) 172/91. – W. LIEBENAM, Art. Dilectus: PW 5, 1 (1903) 591/639; Art. Exercitus: ebd. 6, 2 (1909) 1589/679; Art. Festungs-K.: ebd. 2224/55. – A. B. LLOYD (Hrsg.), Battle in antiquity (London 1996). – R. LONIS, La guerre en Grèce. Quinze années de recherche 1968/83: RevÉtGr 97 (1985) 321/79; Guerre et religion en Grèce à l'époque classique = Centre de Rech. d'Hist. Anc. 33 = Annales littér. de l'Univ. de Besançon 238 (Paris 1979). – E. N. LUTTWAK, The grand strategy of the Roman empire from the 1st cent. AD to the 3rd (Baltimore 1976). – R. MACMULLEN, How big was the Roman imperial army?: Klio 62 (1980) 451/60. – J. MAIER, K.recht u. Friedensordnung in jüd. Tradition = Theologie u. Frieden 14 (2000). – E. W. MARSDEN, Greek and Roman artillery 1/2 (Oxford 1969/71). – J. MATTHEWS, The Roman empire of Ammianus (ebd. 1989). – M. MCCORMICK, Eternal victory. Triumphal rulership in late antiquity, Byzantium and the early medieval west (Cambridge 1986). – CH. MEIER, Die Rolle des K. im klass. Athen: HistZs 251 (1990) 555/605. – B. MEISSNER, Politik, Strategie u. K.führung. Anmerkungen zum klass. u. hellenist. Griechenland: Meißner / Schmitt / Sommer 289/316. – B. MEISSNER / O. SCHMITT / M. SOMMER (Hrsg.), K., Gesellschaft, Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden K.gesch. (2005). – N. P. MILNER, Vegetius. Epitome of military science² = Translated Texts for Historians 16 (Liverpool 2001). – F. MILTNER, Art. See-K.: PW Suppl. 5 (1931) 864/905. – J. NAPOLI, Recherches sur les fortifications linéaires romaines = CollÉcFrançRome 229 (Rome 1997). – K. L. NOETHLICHS, Die ‚Christianisierung' des K. vom spätant. bis zum frühmittelalterl. u. mittelbyz. Reich: JbAC 44 (2001) 5/22. – H. M. D. PARKER, The Roman legions² (Oxford 1971). – V. PARKER, Die K.kultur der archaischen Epoche Griechenlands: Meißner / Schmitt / Sommer 209/28. – PEACE and war in Byzantium, Festschr. G. T. Dennis (Washington, D. C. 1995). – P. PÉDECH, Batailles navales dans les historiens grecs: RevÉtGr 82 (1969) 43/55. – F. PRINZ, Klerus u. K. im früheren MA = MonogrGeschMA 2 (1971). – W. K. PRITCHETT, The Greek state at war 1/5 (Berkeley 1971/91). – K. A. RAAFLAUB / N. ROSENSTEIN (Hrsg.), War and society in the ancient and medieval worlds = Center for Hellenic Stud. Coll. 3 (Cambridge, Mass. 1999). – T. RENNA, The idea of peace in the west c. 500/1150: Journ. Mediev. Hist. 6 (1980) 143/67. – J. RICH / G. SHIPLEY (Hrsg.), War and society in the Greek world = Leicester-Nottingham Stud. in Ancient Society 4 (London 1993); War and society in the Roman world = ebd. 5 (ebd. 1993). – M. L. D. RIEDEL, Warfare between Byzantines and Arabs in the ‚Taktika' of Leo VI the Wise, Master of studies thesis Oxford (2004). – H. T. ROWELL, Ammianus Marcellinus. Soldier-historian of the late Roman empire (Cincinnati 1964). – J. RÜPKE, Domi militiae. Die rel. Konstruktion des K. in Rom (1990); Wege zum Töten, Wege zum Ruhm. K. in der röm. Republik: Stietencron / Rüpke 213/40. – PH. SABIN, The face of Roman battle: JournRomStud 90 (2000) 1/17. – M. M. SAGE, Warfare in ancient Greece (London 1996). – B. D. SHAW, War and violence: G. Bowersock / P. R. L. Brown / O. Grabar (Hrsg.), Late antiquity. A guide to the postclassical world (Cambridge, Mass. 1999) 130/69. – P. SOUTHERN / K. R. DIXON, The late Roman army² (London 2000). – M. SPEIDEL, Roman army studies 1/2 (Amsterdam 1984/92). – M. SPRINGER, Städte u. K.wesen in frühbyz. Zeit: K. P. Matschke (Hrsg.), Die byz. Stadt im Rahmen der allg. Stadtentwicklung (1995) 99/114. – H. v. STIETENCRON / J. RUPKE (Hrsg.), Töten im K. = Veröff. Inst. hist. Anthropologie 6 (1995). – O. STOLL, Röm. Heer u. Gesellschaft = Mavors 13 (2001). – P. M. STRASSLE, K. u. Frieden in Byzanz: Byzant 74 (2004) 110/29. – D. F. SULLIVAN, Siegecraft. Two tenth-century instructional manuals by ‚Heron of Byzantium' = Dumbarton Oaks Studies 36 (Washington, D.C. 2000). – W. TREADGOLD, Byzantium and its army 284/1081 (Stanford 1995). – F. TROMBLEY, The late Roman practice of war on the Syrian frontier AD 502/641: Meißner / Schmitt / Sommer 387/416. – H. D. L. VIERECK, Die röm. Flotte (1975). – H. T. WALLINGA, Ships and sea-power before the great Persian war = Mnem Suppl. 121 (Leiden 1993); The trireme and history: Mnem 43 (1990) 132/49. – J. WARRY, Warfare in the classical world (London 1998). – G. R. WATSON, The Roman soldier (ebd. 1969). – G. WEBSTER, The Roman imperial army of the 1st and 2nd cent. AD (ebd. 1969). – H. VAN WEES, Greeks bearing arms. The state, the leisure class, and the display of

weapons in archaic Greece: N. Fisher / H. van Wees (Hrsg.), Archaic Greece (ebd. 1998) 333/78; Heroes, knights and nutters. Warrior mentality in Homer: Lloyd 1/86; War and violence in ancient Greece (London 2000); Greek warfare. Myths and realities (ebd. 2000). – B. WEGNER, Wie K. entstehen. Zum hist. Hintergrund von Staatenkonflikten = K. in der Gesch. 4 (2000). – G. WESCH-KLEIN, Soziale Aspekte des röm. Heerwesens in der Kaiserzeit = Heidelberger althist. Beitr. u. epigr. Stud. 28 (1998). – MI. WHITBY, The army c. 402/602: CambrAncHist 14 (2000) 288/314; The emperor Maurice and his historian. Theophylact Simocatta on Persian and Balkan warfare (Oxford 1988); Warfare in the late Roman world 280/640 (London 1999). – A. ZACK, Studien zum röm. Völkerrecht = Gött. Forum f. Altertumswiss. Beih. 5 (2001).

Karl Leo Noethlichs.

Kriegswesen s. Heerwesen: o. Bd. 13, 1073/113; Krieg: o. Sp. 1/75; Soldat.

Krim (Chersonesus Taurica).

A. Allgemein. I. Namen. Die heutige K. hieß im Altertum Ταυρικὴ oder Σκυθικὴ Χερσονήσος, ‚taurische / skytische Halbinsel' (Strab. 7, 4, 1), lat. Chersonesus Taurica (Plin. n. h. 19, 95). Benutzt werden ferner die Namen Γοτθία u. Χαζαρία. Ersteres ist im 4. Jh. weder allein noch unbedingt auf die K. bezogen (Schäferdiek, Germanenmission 498f). Letzteres benannte anfangs das Herrschaftsgebiet der Chasaren (Theophan. Conf. chron. zJ. 703 [1, 373, 14 de Boor] u.ö.) u. entwickelte sich im 14./15. Jh. zur Bezeichnung der gesamten Halbinsel (Moravcsik 2, 334; O. Pritsak, Art. Khazaria: OxfDictByz 2 [1991] 1122f). Unter Kaiser Theophilos wurde im 9. Jh. für die byz. Gebiete am Nordufer des Schwarzen Meeres das Thema ‚Klimata' mit der Hauptstadt Cherson geschaffen (H. Buschhausen / M. Marcenaro, Art. Crimea: EncArteMediev 5 [1994] 467/72; C. Zuckerman, Two notes on the early hist. of the ‚thema' of Cherson: Byz. and Modern Greek Stud. 21 [1997] 210/22). Der jetzige Name ‚K.' ist turk-tatarischen Ursprungs (qyrym, ‚Festung'). Er tritt im 13. Jh. auf u. bezeichnete ursprünglich die Stadt Solchat / Surchat (heute Staryj Krym, ‚Alt-K.') auf der Ost-K.

II. Geographische Lage u. Klima. Die K. ist eine 26 000 km^2 große Halbinsel an der Nordküste des Schwarzen Meeres (antik: Pontos [Euxeinos]). Im Nordosten grenzt die K. an das Asowsche Meer (antik: Maiotis), im Osten an die Meerenge (‚Straße') von Kerč' (antik: Βόσπορος Κιμμερι[κ]ὸς; ‚Kimmerischer Bosporos'; Strab. 7, 4, 5). Mit der ukrain. Steppe ist sie durch die Landenge von Perekop verbunden. Die K. ist in einen gebirgigen u. einen ebenen Bereich geteilt. Die Entfernung zwischen Perekop im Norden u. dem Kap Saryč im Süden beträgt 195 km, die vom Kap Tarchankut im Westen bis zur Ostspitze 325 km. Im flachen Teil der Halbinsel ist das Klima mild bzw. mediterran, im Gebirge rauher (J. Wagner, Vorarbeiten zur Karte ‚Ostgrenze des röm. Reiches' im TübAtlVordOr: J. Fitz [Hrsg.], Akten des 11. intern. Limeskongr. [Budapest 1977] 678/86).

III. Bevölkerung. a. Griechisch-römisch. Seit dem 7. Jh. vC. wurde die K. angeblich von Kimmer(i)ern, danach sicher von Sky-

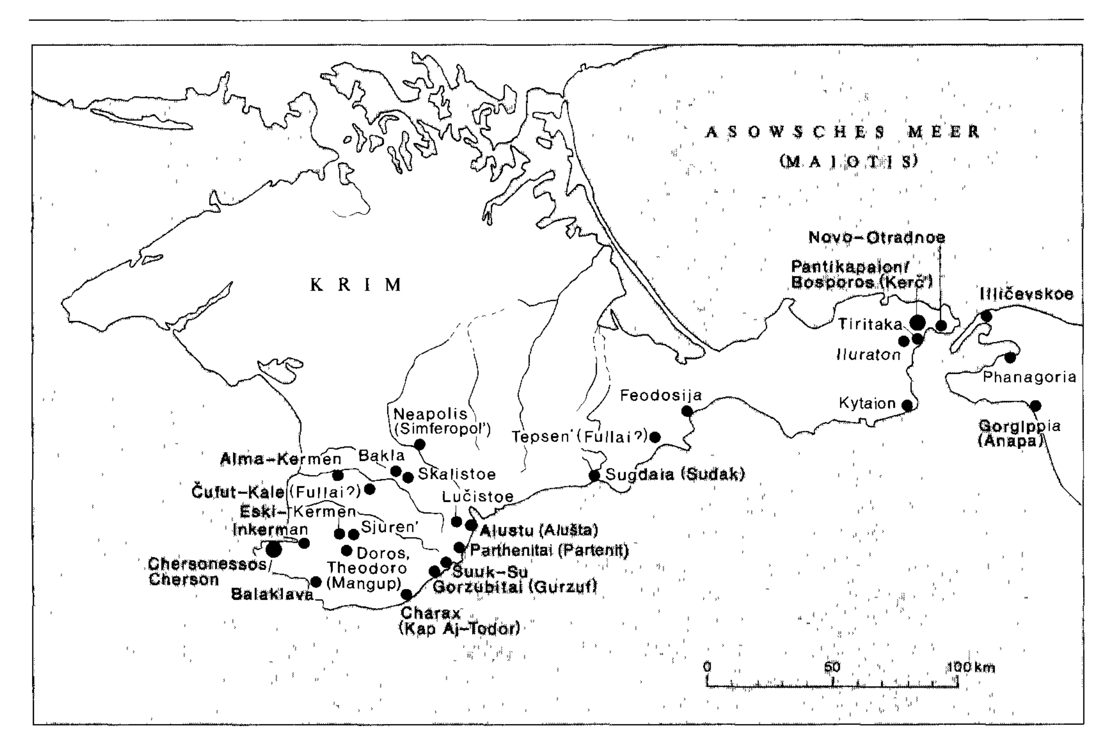


Abb. 1: Übersichtskarte der K. mit den wichtigsten im Text genannten Ortschaften. Zeichnung Silke Haase, Köln.

then, Taurern u. Griechen bewohnt. Griechische Quellen u. Inschriften erwähnen die alten Volksnamen ‚Taurer' u. ‚Tauroskythen' bis in das 6. Jh. nC. (Procop. aed. 3, 7, 10) u. darüber hinaus (Vit. Joh. Gotth. [BHG 891] 1 [M.-F. Auzépy, La Vie de Jean de Gothie: Zuckerman 79]; Pass. episc. Chers. 2 [F. Halkin, La Passion des sept évêques de Cherson: AnalBoll 102 (1984) 255]; vgl. aber Moravcsik 2, 303). Archäologisch ist die Kultur der Taurer praktisch unbekannt (I. Chrapunow: Werner 20/2; Pioro 30). Die ältesten skyth. Überreste im Norden der K. stammen aus der 2. H. des 5. Jh. vC. Strabon nennt das Skythen-Reich auf der K. u. in den angrenzenden Gebieten die μικρὰ Σκυθία, ‚Klein-Skythien' (7, 4, 5). Hauptstadt war Neapolis Scythica (s. u. Sp. 84). Wohl im 3. Jh. vC. drangen Sarmaten auf die K. vor, wo sie sich mit der ansässigen skythischen Bevölkerung vermischten (Chrapunow aO. 22/33; T. N. Vysotskaja: A. I. Ajbabin u.a. [Hrsg.], Materialy k ėtničeskoj istorii Kryma [Materialien zur ethnischen Geschichte der K.] [Kiew 1987] 49/67; A. V. Simonenko, Sarmaty Tavrii [Die Sarmaten Tauriens] [ebd. 1993]). – Aus den griech. Kolonien im nördl. Schwarzmeergebiet bildete sich im 5. Jh. vC. das Bosporanische Reich. Es umfasste Territorien auf beiden Seiten des Kimmerischen Bosporus, darunter auf dem Ostteil der K. die Städte Pantikapaion, Nymphaion u. Theodosia. Um 110 vC. unterstellte sich das Reich König Mithradates VI Eupator v. Pontos u. wurde 47 vC. zum Klientelstaat des *Imperium Romanum, mit dem auch der Stadtstaat Chersones[s]os, die andere bedeutende Griechengründung auf der K., enge Beziehungen unterhielt (Gajdukevič; Fornasier / Böttger; H. Heinen, Mihradates VI. Eupator, Chersonesos u. die Skythenkönige: A. Coskun [Hrsg.], Roms auswärtige Freunde in der späten Republik u. im frühen Prinzipat [2005] 75/90; ders., Die Anfänge der Beziehungen Roms zum nördl. Schwarzmeerraum: ebd. 31/54).

b. Spätantike. Die ethnische Geschichte der K. vom 3. bis zum 7. Jh. bleibt sehr umstritten (V. M. Zubar', Chersones Tavričeskij i naselenie Tavriki v antičnuju epokhu [Chersonesus Taurica u. die Bevölkerung Tauriens in der Antike] [Kiew 2004] 198/209; S. G. Koltukhov / V. J. Juročkin, Ot Skifii k Gotii.

Očerki istorii izučenija varvarskogo naselenija stepnogo i predgornogo Kryma [Von Skythien nach Gotien. Stud. zur Geschichte der Erforschung der barbarischen Bevölkerung der K. in Steppe u. Vorgebirge] [Simferopol' 2004] 100/202).

1. Auf dem Land. Mitte des 3. Jh. nC. drängten Goten die Skythen auf die südöstl. Ausläufer der K. zurück u. übernahmen die Herrschaft im größeren Teil der Halbinsel (Pioro 36/43; Ajbabin 26/38; ders., Gli Alani, i Goti e gli Unni: E. A. Arslan, Dal mille al mille. Tesore e popoli dal Mar Nero [Milano 1995] 156/70; A. A. Maslennikov, Naselenie Bosporskogo gosudarstva v pervykh vekakh n.e. [Die Bevölkerung des Bosporan. Staates in den ersten Jhh. nC.] [Moskva 1990]; A. Schwarcz, Die gotischen Seezüge des 3. Jh.: R. Pillinger u. a. [Hrsg.], Die Schwarzmeerküste in der Spätantike u. im frühen MA [Wien 1992] 47/57; A. Sazanov, L'habitat rural de la rive occidentale du Bosphore Cimmérien aux 3e/6e s.: J. Lefort u.a. [Hrsg.], Les villages dans l'Empire byzantin [Paris 2005] 403/14). Nach Amm. Marc. 31, 2, 21 unterwarfen Hunnen zZt. des Valens (364/78) große Teile der K. (Daševskaja 42/5; Gajdukević 497/519), wahrscheinlich ohne dass die Hauptstadt Pantikapaion (spätantik: Bosporos) u. andere Städte darunter litten (Ajbabin 55/79; Menand. Prot. frg. 45. 64 [FHG 4, 247f. 266]; Vasiliev 70/117). – Im J. 576 eroberten Turkvölker Bosporos (Ajbabin 134/41). 679/80 griffen die Chasaren an u. beherrschten in der Folgezeit fast die ganze K. mit Ausnahme von Chersones. Ihr Protektorat endete Ende des 8. Jh. Gegen Ende 7. Jh. wurden eingewanderte (Proto-)Bulgaren auf der östl. K. sesshaft (ebd. 187/205). – Die Gräberfelder zeigen ein differenziertes Bild der ethnischen Zusammensetzung. Viele Nekropolen des 1./4. u. des 4./7. Jh. enthalten nebeneinander Körperbestattungen der sarmato-alanischen Bevölkerung u. Brandbestattungen nach germanischem Brauch (K.goten). Die Konstruktion der Gräber ist ebenfalls unterschiedlich. Anthropologische Beobachtungen bestätigen die Anwesenheit einer alano-sarmatischen Bevölkerungsgruppe seit dem 2. Drittel des 3. Jh. – Alanen u. Germanen stellten vom 5. bis 7. Jh. den größten Teil der Bevölkerung der Γοτθία genannten Landschaft im Südwesten der K. Die Zuschreibung der verschiedenen Grabtypen an die eine oder andere Bevölkerungsgruppe ist jedoch nicht eindeutig. So wurde zB. die einzig vollständig erforschte u. veröffentlichte große Nekropole beim Dorf Skalistoe (794 Gräber des 4./9. Jh.) zuerst der skythisch-sarmatischen u. später der alanisch-gotischen Bevölkerung zugewiesen (E. V. Vejmarn / A. I. Ajbabin, Skalistinskij mogil'nik [Die Nekropole von Skalistoe] [Kiew 1993] 198; andere Datierung: K. v. der Lohe, Das Gräberfeld von Skalistoje auf der K. u. die Ethnogenese der K.goten: G. Gomolka-Fuchs [Hrsg.], Die Sîntana de Mureş-Černjachov-Kultur [1999] 33/58). – Die Bevölkerung am Kimmerischen Bosporos wurde im 1. bis 4. Jh. tiefgreifend hellenisiert (Maslennikov aO.). Auch hier lässt sich germanische Bevölkerung nachweisen, die sog. Tetraxitischen Goten (Procop. b. Goth. 4, 4, 9/13). Die materielle Kultur zeigt Spuren römischer Einflüsse sowie autochthone Elemente alanisch-sarmatischen u. germanischen Ursprungs. Ab dem 6./7. Jh. kann man eine starke ‚Byzantinisierung' der Halbinsel feststellen (Ajbabin 13/45. 91/123; ders., Alani aO. 156/70; ders.: Werner 56/75; Schwarcz aO. 47/57; Vasiliev 3/86). – A. Aibabin, On Byzantium's northern border. The rural population of the mountainous Crimea in the 6th to 9th cent.: Lefort u.a. (Hrsg.) aO. 415/24.

2. In den Städten. Hier war die ethnische Situation unterschiedlich. In Chersones überwog die griech. Bevölkerung, vermischt mit **Barbaren (Zubar' 118; S. V. Ušakov, Die Nekropole von Chersonesus Taurica [russ.]: Drabina 97/100). In Pantikapaion, vorwiegend von Griechen oder einer hellenisierten Bevölkerung bewohnt, erhöhte sich zu Beginn unserer Zeitrechnung die Zahl der Sarmaten (Blavatskij 136/9; L. Zgusta, Die Personennamen griech. Städte der nördl. Schwarzmeerküste [Praha 1955] 248/57). In der röm. Festung Charax war die Bevölkerung gemischt: Römer u. romanisierte Einheimische (K. K. Orlov, Die Nekropole von Aj-Todor [russ.]: Ajbabin u.a. aO. [o. Sp. 77] 106/33). In Chersones, Pantikapaion u. an anderen Orten lebten auch Juden (Ajbabin 45f. 214; J. M. Mogaričev: Chersonesskij sbornik 12 [2003] 287/300; s.u. Sp. 90/2). – Die Datierung vieler Nekropolen ist unsicher. Das von A. K. Ambroz erstellte u. von A. I. Ajbabin weiterentwickelte chronologische Schema datiert etwa 50 bis 200 Jahre zu spät u. wird von anderen Archäologen abgelehnt (A. K. Ambroz, Bosporos. Chronologie der frühmit-

telalterl. Altertümer [russ.]: Bosporskij sbornik 1 [1992] 6/108; ders.: MAT 4 [1994] 31/88; M. Kazanski / V. Soupault, Les sites archéol. de l'époque romaine tardive et du haut MÂ en Crimée: Kazanski / Soupault 262).

IV. Städte. Die wichtigsten Städte der K. waren 1) im Südwesten Chersones (Χερσονήσος, am Rande des heutigen Sevastopol'), seit dem 6. Jh. nC. als Cherson (Χερσών) bekannt (Procop. aed. 3, 7, 10), sowie 2) im Osten Pantikapaion (heute: Kerč'), in der Spätantike meist Bosporos (Βόσπορος) genannt (Belege: Gajdukević 497_3). Daher wird dessen Gebiet im Folgenden als Bosporanien bezeichnet. Die wichtigsten Festungen im Bergland der K. waren Dory (Doros, Doras, Daras), Mangup-Kale, Eski-Kermen, Čufut-Kale (Fullae?) u. Bakla (Ajbabin 104/24; vgl. u. Sp. 83f).

a. Chersones. (Jakobson, Chersones; J. Smedley, Archaeology and the history of Cherson: 'Αρχεῖον Πόντου 35 [1979] 172/92; D. V. Žuravlev / V. M. Zubar' / S. B. Soročan: Zubar' [Hrsg.] 183/256; N. I. Chrapounov: ebd. 520/45; Romančuk; Soročan.) – Die Stadt liegt auf der Herakleischen Halbinsel u. bestand vom 6. Jh. vC. bis zur Zerstörung im 15. Jh. nC. Nach 395 war sie eine der typischen Grenzstädte des *Imperium Romanum (ἐν ἐσχάτῳ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἀρχῆς: Procop. aed. 3, 7, 10), häufig auch Verbannungsort (s.u. Sp. 95. 99/101). Kontinuität städtischen Lebens von der Antike zum MA kann vermutet werden (Romančuk 93/7; dies., Die byz. Provinzstadt vom 7. Jh. bis zur 1. H. des 9. Jh.: H. Köpstein [Hrsg.], Besonderheiten der byz. Feudalentwicklung [1983] 57/68; dies., Cherson im MA: ByzSlav 53 [1992] 202/12; dies., Das Meer als Faktor der wirtschaftl. u. kulturellen Entwicklung vom byz. Cherson: MAT 7 [2000] 332/41; anders, mit Annahme von Niedergang u. Ruralisierung im 7./8. Jh., Jakobson, Chersones 35/46; ders., Krym 27). Die Anlage der Stadt folgte in römischer u. frühbyzantinischer Zeit älteren Traditionen (A. V. Bujskich / M. I. Zolotarev, Der städtebauliche Plan von Chersonesus Taurica [russ.]: VestnDrevnIst 2001 nr. 1, 111/32; S. D. Kryžickij: Zubar' [Hrsg.] 274/301). Anfang des 6. Jh. wurde ihre Fläche vergrößert; danach blieb das Stadtgebiet bis zum Beginn des 9. Jh. gleich (Romančuk 39/65. 147/65). Stadtmauern stammen aus dem 3. bis 6. sowie 7./8. Jh. (ebd. 37/59; Jakobson, Chersones 67/124). Grabungen förderten Reste von Tempeln, eines Theaters u. anderer öffentlicher Gebäude zutage. Die Stadt war ein wichtiges Handwerks- u. Handelszentrum (ebd. 17/124. 282/358; Romančuk 111/46). Zwei große Nekropolen außerhalb der Stadt sind bekannt, eine im Süden, am Westufer der Karantinischen Bucht (‚Quarantaine-Bucht'), die andere bei der Wehrmauer im Westen (Zubar').

b. Pantikapaion (Bosporos). Es war die Hauptstadt des Bosporanischen Reiches u. blieb in den ersten Jhh. nC. wichtigste Stadt der östl. K., ein Zentrum von Produktion u. Handel. Hier baute man Schiffe, verarbeitete Metalle u. stellte Keramik her. Ältere große öffentliche Gebäude wurden in der Spätantike durch Privathäuser in bescheidenen Dimensionen oder durch Werkstätten ersetzt (N. N. Bolgov, Zakat antičnogo Bospora [Der Untergang des antiken Bosporos] [Belgorod 1996]). Unter Kaiser *Iustinianus I wurden die von Hunnen 527 zerstörten (Joh. Mal. chron. 18, 14 [361 Thurn]) Stadtmauern wiederhergestellt (Procop. aed. 3, 7, 10; I. Ioniţă, Art. Kerč': ReallexGermAlt[2] 16 [2000] 462/4; Blavatskij 126/60. 203/27; Gajdukević 333/70; Kruglikova 9/62; A. J. Ajbabin, Die K. im 6./7. Jh. [russ.]: Makarova / Pletneva 27f). Eine Kontinuität bosporanischer Kultur vom 4. bis zum 6. Jh. kann nach den archäologischen Zeugnissen angenommen werden, Keramikfunde fehlen jedoch für diese Zeit (zur Chronologie A. V. Sazanov: Sovetsk. archeol. 1989 nr. 4, 41/60; ders. / J. F. Ivaščenko: ebd. 1989 nr. 1, 84/102; Ambroz aO.; Y. G. Vinogradov, The late classical Bosporus and early Byzantium: Ancient Civilizations 5, 3 [1999] 245/69; N. Frolova, The question of continuity in the late classical Bosporus on the basis of numismatic data: ebd. 179/205; A. P. Abramov, Antike Amphoren. Periodisierung u. Chronologie [russ.]: Bosporskij sbornik 3 [1993] 4/135).

c. Charax. Die Festung am Kap Aj-Todor war die einzige im eigentlichen Sinn röm. Bastion auf der Süd-K. Hier haben sich öffentliche Gebäude, Wohnviertel u. Befestigungsanlagen erhalten. Die Römer verließen Charax Mitte des 3. Jh. (K. K. Orlov, Architekturkomplexe von Charax [russ.]: Bibikov 16/26; T. Sarnowski / V. Zubar', Röm. Besatzungstruppen auf der Süd-K. u. eine Bauinschr. aus dem Kastell Charax: ZsPapEpigr 112 [1996] 229/34).

d. Weitere Orte. Im von Goten u. Alanen bewohnten gebirgigen Südwestteil der K.

nennen die Quellen Dory (oppidum Ponticum: Priscian. inst. 6, 1, 1 [2, 195 Keil]; Pioro 113/60; Ajbabin 81/3. 107/11. 120/3. 142/63; Vasiliev 47/52). Nach Procop. aed. 3, 7, 13/7 wurde der Landstrich Dory (Δόρυ) oberhalb der Bergküste in justinianischer Zeit durch lange Wälle befestigt; ihre genaue Lage ist nicht bekannt (O. J. Dombrovskij / E. I. Solomonik, Die Lokalisierung des Gebiets von Dori [russ.]: O. J. Dombrovskij [Hrsg.], Archeologičeskie issledovanija srednevekovogo Kryma [Archäol. Erforschung der mittelalterl. K.] [Kiew 1968] 11/44; E. V. Vejmarn, Vor wem konnten die ‚langen Mauern' des Prokop die Goten schützen? [russ.]: N. N. Belova [Hrsg.], Antičnye tradicii i vizantijskie realii [Antike Traditionen u. byz. Realien] [Sverdlovsk 1980] 19/33; Ajbabin 105/7; W. Tomaschek, Art. Dory: PW 5, 2 [1905] 1576). Aus Einheimischen rekrutierte Garnisonen verteidigten die Städte des Küstengebiets gegen Barbaren-Stämme. – Im Bergland befanden sich auch die sog. Höhlenstädte. Die ältesten sind Mangup, Eski-Kermen (tatarisch ‚alte Stadt') u. Čufut-Kale, die Ende des 6. u. im 7. Jh. erscheinen. Hier zutage geförderte profane, kirchliche u. klösterliche Gebäudekomplexe stammen mehrheitlich aus dem MA (J. M. Mogaričev, Die Höhlenbauten der mittelalterl. Fundstätten der Südwest-K. [russ.]: ders. [Hrsg.], Problemy istorii ‚peščernych gorodov' v Krymu [Historische Probleme der ‚Höhlenstädte' der K.] [Simferopol' 1992] 5/132; ders., Cerkvi). Der Hauptort ist Mangup, das man als Zentrum des ‚Landes Dory' ansieht (A. G. Gercen: MAT 1 [1990] 88/166; anders J. Sauer, Die christl. Denkmäler im Gotengebiet der K.: OrChr 29 [1932] 188/202). Eski-Kermen ist eine weitere große Festung (A. I. Ajbabin: MAT 2 [1991] 43/51; S. V. Charitonov, Drevnij gorod Eski-Kermen [Die alte Stadt Eski-Kermen] [St. Petersburg 2004]). Das antike Fullae (Φοῦλαι) befand sich wahrscheinlich am Ort des heutigen Čufut-Kale oder aber auf dem Tepsen'-Plateau der südöstl. K.; daneben gibt es freilich ein Dutzend anderer Theorien (A. G. Gercen / J. M. Mogaričev: Mogaričev, Problemy aO. 185/93; V. V. Majko: Juročkin 133/45; V. L. Myc: ders. [Hrsg.], Cerkovnaja archeologija južnoj Rusi [Kirchl. Archäologie des südl. Russland] [Simferopol' 2002] 116/20). – Im 6. Jh. bauten die Byzantiner auf der Ost-K. eine große Festung in Sudak (Σουγδαία; M. A. Frondžulo: S. N. Bibikov [Hrsg.], Feodal'naja Tavrika [Das feudale Taurien] [Kiew 1974] 139/50; A. V. Džanov: N. M. Kukoval'skaja [Hrsg.], Sugdejskij sbornik 1 [ebd. 2004] 45/74). – Eine wichtige Stadt im Binnenland war Neapolis Scythica, die von König Skiluros (2. H. 2. Jh.) gegründete neue Hauptstadt der Skythen, die bis Mitte des 3. Jh. nC. bestand. Sie wird in der Nähe von Simferopol' lokalisiert (V. P. Babenčikov: P. N. Šul'c [Hrsg.], Istorija i archeologija drevnego Kryma [Geschichte u. Archäologie der antiken K.] [Kiew 1957] 94/141; Daševskaja 11/5; T. N. Vysotskaja, Neapol'. Stolica gosudarstva pozdnich Skifov [Neapolis. Hauptstadt des Staates der späten Skythen] [Kiew 1979]; E. A. Symonovič, Naselenie stolicy pozdneskifskogo carstva [Die Bevölkerung der Hauptstadt des spätskyth. Reiches] [ebd. 1983]; A. E. Puzdrovskij: Rossijsk. archeol. 1992 nr. 2, 181/99; Y. P. Zaytsev, The Scythian Neapolis [Oxford 2004]).

V. Wirtschaft u. Handelsverbindungen. Die Städte der K. waren wichtige Produktions- u. Handelszentren. Die Wirtschaft von Chersones war eng mit dem byz. Raum, besonders Kpel, verbunden (V. I. Kadeev, Očerki istorii ekonomiki Chersonesa Tavričeskogo v 1/4 vekach n. e. [Stud. zur Geschichte der Wirtschaft von Chersonesus Taurica im 1./4. Jh. u. Z.] [Char'kov 1970] 5/129; Jakobson, Chersones 300/31; A. Bortoli / M. Kazanski, Kherson and its region: A. E. Laiou [Hrsg.], The economic history of Byzantium 2 [Washington 2002] 659/66; Soročan 231/321). Die Wirtschaftsbeziehungen der K. spiegeln die Schatzfunde mit römischen Münzen, deren Zahl an der Wende des 2. zum 3. Jh. abnimmt. Funde byzantinischer Münzen sind am zahlreichsten in Chersones (V. V. Kropotkin, Klady rimskich monet na territorii SSSR [Schatzfunde röm. Münzen auf dem Territorium der UdSSR] [Moskva 1961] Karten 23/7; ders., Klady vizantijskich monet na territorii SSSR [Schatzfunde byz. Münzen ...] [ebd. 1962] Karten 3f. 11). Man verarbeitete Eisen, Metalle u. Holz u. produzierte Glas- u. Keramikgeschirr. Die Keramikherstellung war besonders weit entwickelt; am zahlreichsten waren verschiedene Amphoren (L. A. Golofast, Das Glas des frühbyz. Chersones [russ.]: MAT 8 [2001] 97/260; dies., Stempel des 5./7. Jh. auf Terra sigillata aus Ausgrabungen der Stadtsiedlung von Chersones [russ.]: ebd. 9 [2002] 135/216; A.

L. Jakobson, Keramika i keramičeskoe proizvodstvo srednevekovoj Tavriki [Keramik u. keramische Produktion des mittelalterl. Taurien] [Leningrad 1988] 5/28; Romančuk 111/45; dies., Stroitel'nye materialy vizantijskogo Chersona [Die Baumaterialien des byz. Chersones] [Ekaterinburg 2004] 15/22; dies. / A. V. Sazanov / A. V. Sedikova, Amfory iz kompleksov vizantijskogo Chersona [Amphoren aus Komplexen des byz. Chersones] [ebd. 1995]). In Chersones wurden 96 Becken zum Salzen von Fischen entdeckt (Romančuk 99/110). – Die Bevölkerung Bosporaniens lebte von Ackerbau, Viehzucht, Fischerei, Keramikproduktion sowie Eisenbearbeitung (Kruglikova 107/218; A. V. Sazanov, Terra sigillata des nördl. Schwarzmeergebiets aus frühbyz. Zeit [russ.]: MAT 4 [1994] 406/33; ders., Les ensembles clos de Chersonèse de la fin du 6e-3e quart du 7e s. La chronologie de la céramique: Kazanski / Soupault 123/52; I. B. Zeest, Keramičeskaja tara Bospora [Amphoren aus Bosporanien] [Moskva 1960] 29/39). In den Städten stellte man auch Schmuckgegenstände her (A. I. Ajbabin, La fabrication des garnitures de ceinture et des fibules à Chersonèse, au Bospore Cimmérien et dans la Gothie de Crimée au 6e/8e s.: Ch. Eluère [Hrsg.], Outils et ateliers d'orfèvres des temps anciens [St-Germain-en-Laye 1993] 163/97). Man exportierte Getreide, Salz, Fisch, Holz, Vieh, Wolle, Felle u. Leder u. importierte Stoffe, Seide, Olivenöl, Wein, Keramik, Glas, Marmor, nichteisenhaltige Metalle, Juwelen u. Luxusgüter. Im 1./5. Jh. bestanden Handelsbeziehungen mit Pontos, *Italia, *Africa, Kleinasien, Pannonien (*Donauprovinzen) sowie den Binnengebieten der K. (V. I. Kadeev / S. B. Soročan, Ekonomičeskie svjazi anticnych gorodov Severnogo Pričernomor'ja v 1 do n. e./5. vv. n. e. [Wirtschaftsbeziehungen der antiken Städte des nördl. Schwarzmeergebiets vom 1. Jh. vC./5. Jh. nC.] [Char'kov 1989] 20/35). – Die Funde aus den Nekropolen von Chersones u. Bosporos (Fibeln, Juwelen, Ringe usw.) bezeugen intensive Handelsbeziehungen zwischen der K. u. Byzanz sowie den Regionen an Donau u. Dnjepr (Ajbabin 249/320; A. K. Ambroz, Die südwestl. K. Nekropolen des 4./7. Jh. [russ.]: MAT 4 [1994] 31/88). – In Chersones u. Sugdaia (heute Sudak) gab es Zollstellen; in letzterer wurden fast 500 byz. Siegel des 6./11. Jh. gefunden (V. S. Šandrovskaja, Die Funde der byz. Bleisiegel in Sudak: Studies in Byz. Sigillography 3 [1993] 85/98; dies., Der Zolldienst in Sugdaja [8./9. Jh.] [russ.]: Antičnaja drevnost' i srednie veka 27 [1995] 119/23; E. Stepanova, New seals from Sudak: ebd. 6 [1996] 47/58; dies., Die Verbindungen von Chersones u. Sugdaja nach den Daten der sphragistischen Archive [russ.]: L. V. Marčenko / M. I. Zolotarev [Hrsg.], Chersones Tavričeskij [Chersonesus Taurica] [Sevastopol' 2001] 19/28).

B. Nichtchristlich. I. Geschichte bis zum 3./4. Jh. nC. Das zu beiden Seiten des Kimmerischen Bosporus gelegene Bosporanische Reich schloss die Ost-K. ein. Hier nahm mit Eindringen der Sarmaten deren Einfluss während der Zeit vom 1. bis zum 4. Jh. zu. Wahrscheinlich war die Dynastie des bosporanischen Königs Asander (Aspurgos; gest. 38 nC.) sarmatischen Ursprungs. Er trug den Titel φιλορώμαιος, ‚Freund der Römer' (InscrAntSept 2, 2, 36; H. Heinen, Zwei Briefe des bosporan. Königs Aspurgos: ders., Vom hellenist. Osten zum röm. Westen [2006] 303f); seine Abhängigkeit von Rom zeigen Münzen mit dem Bild des röm. Kaisers. Das Bosporanische Reich erstarkte unter Sauromatos I (93-4/123-4; ders., Rome et le Bosphore: Cahiers du Centre Gustave-Glotz 7 [1996] 81/101). Im 4. Jh. kam es unter gotische Herrschaft (Gajdukević 498/500). Die spätesten bosporanischen Münzen wurden unter Rheskuporis 341/42 geprägt (Blavatskij 135/49; Gajdukević 333/70; Kruglikova 9/24; E. N. Minns, Scythians and Greeks [Cambridge 1913] 563/638; M. Rostowzew, The Bosporan Kingdom: CambrAncHist 8 [1930] 561/89; N. A. Frolova, The coinage of the kingdom of Bosporus A. D. 242-341/42 [Oxford 1983]; dies., Monetnoe delo Bospora [Das Münzwesen Bosporaniens] 1/2 [Moskva 1997]). Münzschätze belegen, dass bosporanische Münzen mehr als 300 Jahre lang in Gebrauch waren (dies. / A. V. Kulikov / T. N. Smekalova, Ein 1995 in Kerč' gefundener Schatz von Kupfermünzen [russ.]: VestnDrevnIst 2001 nr. 3, 59/85). – Auch der Skythen-Staat im zentralen Teil der Halbinsel verschwand aufgrund einer Invasion von Goten, Sarmaten u. Alanen, die dieses Gebiet besiedelten (Daševskaja 44). – Einige Orte entgingen diesem Schicksal dank römischer Truppen. Römische Festungen befanden sich in Charax u. Alma-Kermen bis zum 3. Jh. In Chersones wurde die röm. Garnison wohl Anfang des 4. Jh. aufgegeben u. erst unter

Theodosius I wiederhergestellt (Zos. hist. 4, 5, 2; M. Kazanski, Contribution à l'histoire de la défense de la frontière pontique au Bas-Empire: TravMém 11 [Paris 1991] 494/512 mit Karte 3; Minns aO. 493/553; V. M. Zubar', Chersones Tavričeskij i Rimskaja imperija [Chersonesus Taurica u. röm. Reich] [Kiew 1994]; ders., Chersones Tavričeskij v antičnuju epochu [Chersonesus Taurica in der Antike] [ebd. 1993]; V. M. Zubar': ders. [Hrsg.] 73/182; T. Sarnovskij: MAT 11 [2005] 119/43).

II. Religion. Gegen Ende des 3. Jh. befanden sich alle Traditionen der πόλεις auf der K. im Niedergang; die Rolle der alten griech.-röm. u. oriental. Götter war wesentlich geschwächt. Die einheimischen, besonders die sarmatischen Religionen auf der einen sowie das Judentum u. der Kult eines *Hypsistos Theos auf der anderen Seite gewannen in der Mischbevölkerung im Bosporanischen Reich die größte Bedeutung (Diatroptov 215/22; J. G. Vinogradov: Rostowzew, Skythien 2, 139/45). Nach M. Tatscheva-Chitova, Der Kult des θεὸς ὕψιστος am Bosporos (russ., mit engl. Zus.): VestnDrevnIst 1978 nr. 1, 140/2 haben die Skytho-Sarmaten eine wichtige Rolle in der Ausbreitung des Hypsistos-Kultes am Kimmerischen Bosporos gespielt; wahrscheinlich war ein solcher ebenso unter Juden wie heidnischen Griechen verbreitet u. gab es Gruppierungen, die pagane u. jüdische Elemente mischten (E. Schürer, Die Juden im bosporanischen Reiche u. die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst: SbBerlin 13 [1897] 200/25; Diatroptov 220/2; C. Colpe / A. Löw, Art. Hypsistos: o. Bd. 16, 1035/56; M. Simon, Art. Gottesfürchtiger: o. Bd. 11, 1060/70; zu S. Mitchell, The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians: P. Athanassiadi / M. Frede [Hrsg.], Pagan monotheism in Late Antiquity [Oxford 1999] 81/148 vgl. M. Stein, Rez.: Plekos 3 [2001] 23/31).

a. Griechisch-römisches Heidentum. 1. Chersones. Die Bezüge zum griech. Pantheon verdeutlicht eine Parthenos, Patronin von Chersones, die Züge von Artemis, Iphigenie u. Tyche vereinigte. Man verehrte auch Chersonas, die Personifikation der Bürgerschaft der Stadt. Unter den Göttern waren die populärsten Mater Magna (*Kybele), *Zeus Soter, *Asklepios, Hygieia (o. Bd. 10, 920/6), *Hermes, Aphrodite, Iuppiter, *Herakles u. Nemesis; daneben gab es die synkretistischen Kulte des Dionysos- bzw. Zeus-Sabazios sowie die ägypt. Kulte von **Isis u. *Sarapis, u. schließlich orphisch-pythagoreische Vorstellungen. Inschriften zeugen von der Verehrung eines *Hypsistos Theos. – In den Nekropolen von Chersones findet man viele ‚gnostische' Amulette, Medaillons des Abraxas sowie einige thrakische Reliefs (Gajdukević 371/458; M. Rostowzew, Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale: RevÉtGr 32 [1919] 462/81; A. N. Ščeglov: T. D. Zlatkovskaja / A. I. Meljukova, Drevnie Frakijcy v Severnom Pričernomor'e [Antike Thraker im nördl. Schwarzmeergebiet] [Moskva 1969] 135/77; E. I. Solomonik, Neues zum Asklepios-Kult in Chersonesos: Klio 57 [1975] 433/42; A. S. Rusajaeva / V. M. Zubar': Zubar' [Hrsg.] 333/430; Zubar', Nekropol' 77/126; T. Sarnowski / V. M. Zubar' / O. J. Savelja, Zum religiösen Leben der niedermoesischen Vexillationen auf der Süd-K.: Historia 47 [1998] 322/41; T. Sarnowski / O. J. Savelja, Balaklava. Röm. Militärstation u. Heiligtum des Iupiter Dolichenus [Warschau 2000]; P. D. Diatroptov, Kul't geroev v antičnom Severnom pričernomor'je [Der Heroenkult im antiken nördl. Schwarzmeergebiet] [Moskva 2001]). In Charax fand man Reste eines Heiligtums thrakischer Götter, errichtet von römischen Soldaten (M. I. Rostowzew: Izvestija Imp. archeolog. kommissii 40 [1911] 1/42).

2. Pantikapaion (Bosporos). Der Patron von Pantikapaion war der Mondgott Menas. Zahlreiche Statuen, Statuetten u. Lampen zeigen Bilder der thronenden Kybele, von *Attis, *Mithras-Attis, *Sabazios u. ägyptischen Gottheiten (Isis, Sarapis, Harpokrates, Zeus Ammon). Der Kult der einheimischen Mater Magna war auf verschiedene Weise mit der griech. *Demeter u. der kleinasiat. *Kybele verbunden, deren Bilder ebenfalls verbreitet sind (M. M. Kobylina, Izobraženija vostočnych božestv v Severnom Pričernomor'e v pervye veka n. e. [Darstellungen oriental. Gottheiten im nördl. Schwarzmeergebiet in den ersten Jhh. u. Z.] [Moskva 1978] 9/32. 110/23; dies., Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire [Leiden 1976]). Seit dem 1. Jh. wird der Mithraskult häufig, besonders in Bosporos, wo er durch die Dynastie des Mithradates v. Pontos gefördert wurde. Die hiesige Mithras-Ikonographie ist die übliche, doch mit einer lokalen Beson-

derheit: In Pantikapaion nahm Mithras bestimmte Züge von Attis an (W. D. Blawatsky / G. A. Kochelenko, Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire [ebd. 1966] 14/34). Siegelringsteine u. Amulette spiegeln die gleichen Ideen; sie bilden die alexandrinische Trias (Isis, *Horos, Sarapis), die Nemesis v. Smyrna, die Artemis v. Ephesos sowie den Gott mit Hahnenkopf ab. Aus Pantikapaion u. Umgebung stammt eine große Zahl ‚gnostischer' Gemmen des 1./3. Jh., darunter Heil- u. Liebeszauber (O. J. Neverov: VestnDrevnIst 1979 nr. 1, 95/103; ders.: B. V. Sapunov [Hrsg.], Iskusstvo i religija [Kunst u. Religion] [Leningrad 1981] 23/42). Im Bosporanischen Reich wurde seit Kotys I (45-6/67-8) der röm. *Herrscherkult gepflegt; der König war ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν διὰ βίου (W. Blawatskij, Le culte des empereurs romains au Bosphore: Mélanges d'archéol. et d'histoire, Festschr. A. Piganiol 3 [Paris 1966] 1541/5; J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 284/94; SupplEpigrGr 45, 981). Die Malereien der Hypogäen des 1./3. Jh. bei Pantikapaion charakterisieren gut die Glaubensüberzeugungen der Bevölkerung auf der Ost-K. Der Raub der Persephone durch Hades, das Medusenhaupt u. die Darstellung des Verstorbenen als Heros sind traditionelle Grabbilder der griech.-röm. Welt. Die Kulte von Dionysos u. Sabazios sind fest etabliert. Man hat neun unterirdische Gräber von ‚Sabazianern' gefunden, die mit symbolischen Bildern dekoriert sind (Rostowzew, Živopis' 199/441; Zubar' / Chvorostjanyj 104/8). In der Nekropole von Pantikapaion wurden Glasbecher mit Inschriften gefunden, deren christl. Deutung umstritten ist (Diatroptov 225f Abb. 3; Zubar' 77).

b. Einheimisches Heidentum. Über die religiösen Überzeugungen der einheimischen Bevölkerung ist wenig bekannt. In einem Heiligtum des 2. Jh. in Neapolis Scythica finden sich unter den Graffiti zahlreiche gemalte Darstellungen von Menschen u. Pferden (Babenčikov aO. [o. Sp. 84] 105/12; T. N. Vysotskaja, Kulte u. Bräuche der späten Skythen [russ.]: VestnDrevnIst 1976 nr. 3, 51/73). In den Höhlen bei Belogorsk, vielleicht Heiligtümern, finden sich ‚Tamga'-Zeichen. Ähnliche Darstellungen sieht man auf bei Neapolis gefundenen Grabstelen. Unter den Grabskulpturen der Skythen gibt es anthropomorphe Stelen u. grobe Steinstatuen (‚baby') des 2./3. Jh., manchmal mit sehr schematisierten Darstellungen von Pferden u. anderen Tieren verziert. Einige der Statuen tragen griechische Inschriften (Daševskaja 11. 19). – Hundebestattungen in Gräbern einer Siedlung des europ. Bosporaniens verbindet man mit chthonischen Vorstellungen (V. G. Zubarev, Einige Besonderheiten der Dorfsiedlung des Gebiets des europ. Bosporaniens in den ersten Jhh. nC. [russ.]: Drevnosti Bospora 6 [2003] 138/43). Wahrscheinlich gehörte ein unterirdisches Grab in Pantikapaion (‚Stasovskij-Gruft') Skythen oder Skytho-Sarmaten. Seine reiche Dekoration umfasst Schlachtszenen zwischen Bosporanern u. Sarmaten, Darstellungen phantastischer Lebewesen, von Panthern u. Hütten; Einfluss iranischer Kunst wird angenommen (A. P. Ivanova, Gestalten der örtlichen Mythologie in der Kunst des Bosporos: Altertum 5 [1959] 233/41; Rostowzew, Živopis' 298/345). Eine Szene in der Gruft des Anthesterios ist mit Jenseitsvorstellungen der Alanen verbunden (S. A. Jacenko: VestnDrevnIst 1995 nr. 3, 188/93). Tierdarstellungen auf Fibeln u. anderen Objekten mit Verzierungen im ‚polychromen Stil' (s. u. Sp. 93) reflektieren Glaubensüberzeugungen der Skytho-Sarmaten.

c. Judentum. 1. Bosporanien. Hier gab es eine beachtliche Gemeinschaft hellenisierter Juden, wie Grab- u. andere Inschriften des 1./2. Jh. aus Pantikapaion, Gorgippia, Tanais u. Phanagoria beweisen (Diatroptov 219/22; Ajbabin 44/6; I. Levinskaya, The Book of Acts in its diaspora setting [Grand Rapids 1996] 227/46). Sie sind fast immer in Griechisch abgefasst, selten in Hebräisch (s. u. Sp. 121f). Diese Dokumente bezeugen die Existenz einer Synagogenorganisation u. Ausbreitung des Judentums, auch unter den Sklaven. Ein Freigelassener wurde zur *Furcht Gottes verpflichtet (θεὸν σέβων; D. I. Dan'shin, The Jewish community of Phanagoria: Ancient Civilizations 3, 2f [1996] 133/50; E. L. Gibson, The Jewish manumission inscriptions of the Bosporus Kingdom [Tübingen 1999]). Inschriften aus Tanais erwähnen σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον (Corp. Inscr. Regn. Bosp. [Moskva 1965] nr. 1281. 1283. 1285f); diese Formel bestätigt die Verbindung zwischen der Anrufung eines *Hypsistos Theos u. dem Judentum, denn der Ausdruck σεβόμενοι θεόν, ‚Gottesverehrer', bezeichnet normalerweise heidnische Sym-

pathisanten des Judentums, die sog. *Gottesfürchtigen. Manche Inschriften nennen den Ort, an dem man den Kult des ‚Höchsten Gottes' feierte, προσευχή (Gebetsstätte; ebd. nr. 64. 1123), womit in der Regel eine jüd. Synagoge bezeichnet wird. Eine jüd. Grabstele ohne Inschrift stammt aus der Umgebung von Kerč' (L. I. Čuistova: V. F. Gajdukević [Hrsg.], Nekropoli bosporskich gorodov [Die Nekropolen der bosporanischen Städte] [Moskva 1959] 239/50). Einige Grabsteine des 3./4. Jh. tragen symbolische Bilder: *Menorah, Schofar (*Horn) oder Palmzweig. Die Mehrzahl der archäologischen u. epigraphischen Zeugnisse über Juden auf der K. bezieht sich auf die ersten Jhh. nC. u. wurde im Gebiet des Bosporanischen Reiches gefunden (E. I. Solomonik, Die ältesten jüd. Ansiedlungen u. Gemeinschaften auf der K. [russ.]: D. Lunev [Hrsg.], Evrei Kryma [Die Juden der K.] [Simferopol' 1997] 9/22). – Andere Denkmäler an verschiedenen Orten der K. resultieren aus der Konversion der Chasaren zum Judentum (s.u. Sp. 96). Dazu gehören die Synagoge in Kaffa (Feodosija), eine Reihe von Grabstelen mit der Abbildung der Menorah auf chasarischen Friedhöfen des 8./10. Jh. in der Umgebung von Partenit (Parthenitai), in Sudak u. unterhalb von Mangup (I. A. Baranov, Tavrika v epochu rannego srednovekor'ja [Taurien zZt. des frühen MA] [Kiew 1990] 150; Th. S. Noonan, The Khazar-Byz. world of the Crimea in the early MA: Archivum Eurasiae Medii Aevi 10 [1998/99] 207/30; A. H. Gertsen, Jewish community of Mangup according to archeol. data: MAT 7 [2000] 201/4; C. Zuckerman, On the date of the Khazars' conversion to Judaism and the chronology of the Rus Oleg and Igor: RevÉtByz 53 [1995] 237/70).

2. Chersones. Unter der ‚Basilika von 1935' (Abb. 2, ‚1935') wurde eine Synagoge des ausgehenden 4. Jh. mit rechteckigem Grundriss u. Resten des Mosaikfußbodens, der Malereien sowie griechischen u. hebräischen *Graffiti auf dem Verputz gefunden. Im 5. Jh. wurde die Synagoge in eine christl. Basilika umgewandelt, in deren Fundamente ein Stein mit Darstellung einer Menorah eingelassen wurde (R. S. MacLennan / J. A. Overman / M. I. Zolotarev, Zur Erforsch. der jüd. Altertümer von Chersonesus Taurica [russ., mit engl. Zus.]: Archeolohija 1997 nr. 1, 57/63 [SupplEpigrGr 47, 1171]; D. J. Korobkov, Über die Besonderheiten der Gebäudeplanung der spätantiken Synagoge in Chersones [russ.]: J. A. Babinov [Hrsg.], Vzaimootnošenija religioznych konfessij v mnogonacional'nom regione [Wechselbeziehungen religiöser Konfessionen einer Vielvölkerregion] [Sevastopol' 2001] 25/31; D. R. Edward, Jews and Christians at ancient Chersonesus: Chersonesskij sbornik 10 [1999] 162/5). Den ursprünglichen Synagogencharakter des Gebäudes bezweifelt E. Jastrzębowska, Il culto di s. Clemente a Chersoneso alla luce della ricerca archeologica: Ph. Lusier (Hrsg.), Studi su Clemente Romano = OrChrAn 268 (Roma 2005) 130f.

III. Architektur. Die Baukunst auf der K. steht in antiker Tradition. Reste von Tempeln kamen in Pantikapaion zutage (Blavatskij 161/4; V. P. Tolstikov, Pantikapaion: Fornasier / Böttger 56f). In Neapolis gibt es Häuser vom Megaron-Typ aus dem 1. Jh. vC./1. Jh. nC.; die Mauern eines weiteren, bedeutenden Gebäudes (2.-1. Jh. vC./1.-2. Jh. nC.) waren bemalt. Wahrscheinlich diente es als skythisches Heiligtum (s.o. Sp. 90). Wohnhäuser der gleichen Zeit hatten mehrere Etagen (Daševskaja 11f). Ein Tempel vom Megaron-Typ aus dem 2./3. Jh. wurde in der skyth. Siedlung im Dorf Dobroe bei Simferopol' ergraben (A. E. Puzdrovskij: Bibikov 157/62). Charax ist die einzige gut erforschte röm. Festung auf der K. (Orlov aO. [o. Sp. 82] 27).

IV. Bildkunst. Die Malerei der röm. Zeit ist am besten in Grabbauten erhalten. Zahlreiche unterirdische Anlagen befinden sich in der Umgebung von Pantikapaion (Bosporos / Kerč') am Nordhang des Mithridates-Berges. Der einfache Aufbau besteht aus einem Raum mit rechteckigen Nischen an drei Seiten. Die Malerei ist offenbar al fresco ausgeführt, aber vielleicht benutzte man auch Wasserfarbe. Das gleichförmige Dekorationssystem besteht aus horizontalen Friesen; auch die Decke ist bemalt. Der Dekor der unteren Mauerteile ahmt eine Marmor-*Inkrustation nach. Symbolische u. dekorative Motive überwiegen; historische Szenen u. Darstellungen von Menschen sind selten. Die Themen beziehen sich auf das Begräbnis oder sind orphisch, manchmal auch mythologisch (Persephone, Prozession eines verstorbenen Helden, Begräbnismahl, isolierte Figuren von Apollon, Demeter usw.). Darstellungen der Medusa sowie von Pfauen, Tauben u. anderen Tieren, *Girlanden, Kronen,

Rosen, Palmen u. Trauben sind sehr häufig. Ihr Stil ist ziemlich einfach u. schematisiert, was besonders für die Dekoration der Gräber der ‚Sabazianer' gilt. Die meisten Gräber von Kerč' stammen aus dem 1./3. Jh., sind jedoch nur schwer genauer zu datieren (Ernštedt; A. P. Ivanova, Skul'ptura i živopis' Bospora [Skulptur u. Malerei Bosporanіens] [Kiew 1961]; M. I. Rostowzew, Ancient decorative wallpainting: JournHellStud 39 [1919] 144f; ders., Živopis' 199/448; E. A. Zin'ko: MAT 8 [2001] 67/73). Zu den seltenen Werken gehört ein Sarkophag aus Kerč' vom Ende des 1./Anf. 2. Jh., dessen Inneres mit Szenen eines Begräbnismahls, von Musikern u. einem Tanz bemalt ist; auch ein Maler in seiner Werkstatt bei der Arbeit ist dargestellt (Rostowzew, Živopis' 376/89). In Chersones gibt es verzierte Gräber gleichen Typs, aber weniger zahlreich u. schlecht erhalten (ebd. 443f; Zubar' / Chvorostjanyj 52f). – Fragmente von Sarkophagen aus prokonnesischem Marmor mit üblichen Motiven wie Eroten, Medusen u. Masken (2. H. 2. Jh.) stammen aus den Nekropolen von Chersones. Die Grabstelen des 1./3. Jh. zeigen Mahlszenen u. Bildnisse der Verstorbenen in typisch römischer Manier. Hier fanden sich auch zahlreiche einheimische u. importierte Kleinkunstobjekte aus Gold, Silber u. Bronze, sowie Lampen, Gefäße, Täfelchen usw. aus Glas, Keramik oder Bein (M. V. Rusjaeva, Die Kunst von Chersones der ersten Jhh. u. Z. [russ.]: Zubar' [Hrsg.] 456/92). Die Nekropolen von Chersones, Suuk-Su am Bosporos u. Skalistoe / Bakla sind durch zahlreiche Gold- u. Silberfunde mit polychromen Einlegearbeiten bekannt: Gefäße, Waffen, Schmuckstücke, Pferdegeschirre usw. (s. u. Sp. 121). Erwähnenswerte Werke römischer Kleinkunst des 2./3. Jh. sind eine Silberschale aus Neapolis Scythica u. eine zweite Schale mit der Inschrift Ῥησκούπορει βασιλέως, die sich wohl auf König Rheskuporis II v. Bosporos (210-1/226-7) bezieht. Mehrere Silber- u. Bronzevasen stammen aus Kerč'; auch Fibeln, Lampen, Gläser u. a. röm. Objekte wurden in den Nekropolen gefunden (V. V. Kropotkin, Rimskie importnye izdelija v vostočnoj Evrope [Röm. Exportartikel in Osteuropa] [Moskva 1970] 87/121; A. E. Puzdrovskij / J. P. Zaicev, Prunkbestattungen des 1. Jh. nC. aus der Nekropole Ust'-Al'ma auf der K.: Eurasia Antiqua 10 [2004] 229/68; O. M. Prichodnjuk / V. Chardaev, Hunnenzeitl. Schmuck aus der Schatzkammer des Höhlenklosters Pečerskaja Lavra in Kiev: ebd. 334/58).

C. Christlich. I. Allgemeine Geschichte des 4. bis 7. Jh. In den 370er Jahren eroberten Hunnen die östl. K. u. beherrschten bis zum 6. Jh. das Gebiet zwischen Pantikapaion (Bosporos) u. Chersones (Soz. h. e. 6, 37, 3f; Zos. hist. 4, 20; Procop. b. Pers. 2, 3, 40; Agath. hist. 5, 11; Iordan. Get. 123/6 [MG AA 4, 89f]). Das Gebiet am Kimmerischen Bosporos erlitt während der Hunnen-Invasion wahrscheinlich keine Zerstörungen; es wurde erst 534 durch Bulgaren u. 576 durch Chasaren zerstört (Sazanov, Chronologie aO. [o. Sp. 82]; ders., Bosporos in frühbyz. Zeit [ukrain., mit engl. Zus.]: Archeolohija 1991 nr. 2, 16/26). Die Byzantiner beherrschten weiterhin wichtige Städte u. Festungen auf der K. u. setzten sich im 6. Jh. erneut im ehemaligen Bosporanischen Reich fest (Procop. b. Pers. 1, 12, 8f; Gajdukevič 512/9). Unter *Iustinianus I traten sie in Kontakt mit der Oberschicht der Hunnen (Taufe des bald gestürzten Königs Gordas: Joh. Mal. chron. 18, 14 [360/2 Thurn]; Theophan. Conf. chron. zJ. 527/28 [1, 175f de Boor]; Gajdukevič 513f) sowie den auf der K. siedelnden Tetraxitischen Goten (Procop. b. Goth. 4, 4, 12f; o. Sp. 80). Zu den byz. Truppen gehörten auch föderierte Goten (Procop. aed. 3, 7, 13f; M. Kazanski, Les Germains orientaux au nord de la Mer Noire pendant la 2nde m. du 5^e^ et au 6^e^ s.: MAT 5 [1996] 324/37. 567/81; Ajbabin 97/100). – Chersones wurde von den Invasionen der Barbaren kaum berührt u. blieb Zentrum der byz. Herrschaft im Südwesten der K. (Procop. b. Pers. 1, 12, 7; Soročan 167/230). Die Byzantiner unternahmen große Anstrengungen, um die Mauern von Chersones zu verstärken, u. errichteten Festungen in den Bergen (Mangup, Eski-Kermen, Sjuren', Čufut-Kale, Kalamita) sowie an der Küste (Alušta [Ἀλούστου] u. Gurzuf unter den Gorzubitai; Procop. aed. 3, 7, 10/7; V. L. Myc, Die frühe Phase der Errichtung der Festung Aluston [russ.]: VizVrem 57 [82] [1997] 187/208). Byzantinische Bautätigkeit der 2. H. des 6. Jh. ist durch Inschriften in Chersones u. Bosporos belegt (V. V. Latyšev: Izvestija Imp. archeolog. komissii 18 [1906] 121/3; ders.: VizVrem 1 [1894] 657/72). Die oberste Autorität in Chersones übten vom Kaiser ernannte byzantinische Beamte aus. Unter *Iustinus II (565/78) hatte er den Rang eines

δούξ. Daneben existierte der Rat der Archonten mit dem πρωτεύων an der Spitze (I. N. Khrapounov, Géographie et histoire de la Crimée avant l'époque des Grandes Migrations: Archéologie de la Mer Noire, Ausst.-Kat. Caen [1997] 17/26; A. Aibabine, La Crimée de l'Antiquité tardive et du haut MÂ: ebd. 41/58; Jakobson, Chersones 17/66; V. L. Myc, Aluston im 6./7. Jh. [russ.]: Glušanin 170/9; M. Nystazopoulou-Pélékidou, L'administration locale de Cherson à l'époque byz.: Εὐψυχία, Festschr. H. Ahrweiler 2 [Paris 1998] 567/79; Soročan 582/677; N. I. Chrapunov, Die Verwaltung des byz. Cherson im 8./Anf. 9. Jh. [russ.]: Problemy istorii, filologii, kul'tury 12 [2002] 568/82). Chersones besaß das Recht, eigene Münzen zu prägen, die jedoch auch die Initialen des Kaisers zeigen (V. A. Anokhin, The coinage of Chersonesus, 4th cent. B. C./12th cent. A. D. [Oxford 1980]; I. V. Sokolova, Monety i pečati vizantijskogo Chersona [Münzen u. Siegel des byz. Cherson] [Leningrad 1983]). Bleisiegel aus Chersones, Sugdaia u. anderen Städten sind Zeugnisse für den Verwaltungsaufbau (dies., Les sceaux byz. de Cherson: Studies in Byz. Sigillography 3 [1993] 99/111; N. Alexeenko / A. Romančuk / I. Sokolova, Die neuen Funde an Bleisiegeln aus Cherson: ebd. 4 [1994] 139/51; V. Šandrovskaja, Die neuen Funde an byz. Bleisiegeln auf der K.: ebd. 153/61; J.-C. Cheynet, Der späte Archon am Beispiel von Cherson [russ. mit frz. Zus.]: MAT 7 [2000] 310/7; W. Seibt, Probleme der staatsrechtl. Stellung Chersons im 7. u. 8. Jh.: ebd. 29/39; A. G. Gercen / N. A. Alekseenko, Byz. Bleisiegel aus den Ausgrabungen von Mangup-Kale [russ.]: Antičnaja drevnost' i srednie veka 33 [2002] 59/65). Außerhalb von Chersones war die byz. Macht gering. Der entthronte Kaiser Iustinianus II (685/95 u. 705/11), der iJ. 695 nach Chersones verbannt wurde, flüchtete iJ. 704 nach Doros (20 km von Cherson), wo er für die byz. Autoritäten nicht erreichbar war (Theophan. Conf. chron. zJ. 703/04 [1, 372 de B.]). – Ab dem 7. Jh. beherrschten die Chasaren, deren oberster Herrscher den Titel Khagan (Χαγάνος) trug, fast die gesamte K. (M. I. Artamonov, Istorija Chazar [Geschichte der Chasaren] [Leningrad 1962] 193/221; ders., Chazary² [Die Chasaren] [Moskva 2002] 152/9); ein chasarischer Tudun (τουδοῦνος, Gouverneur; Moravcsik 2, 317f) hatte zeitweilig seinen Sitz in Chersones (Nicephor. Cpol. brev. hist. 45 [108 Mango]), ein ἐκ προσώπου des Khagans offenbar in Bosporos. Neuerdings spricht man nicht mehr von chasarischer ‚Herrschaft', sondern von einem chasarisch-byzantinischen ‚Kondominium' (S. A. Pletneva, Očerki chazarskoj archeologii [Stud. zur chasarischen Archäologie] [Moskva 1999] 151/76; Soročan 322/95). In Kerč' könnten ‚chasarische Bauten' eine Einnahme der K. durch die türkischen Chasaren belegen (Ajbabin 171/224; A. Aibabin, Early Khazar archaeological monuments in Crimea and to the north of the Black Sea: Zuckerman 31/60; dagegen A. V. Sazanov / J. M. Mogaričev, Bosporos u. das chasarische Khaganat Ende des 7./Anf. des 8. Jh. [russ.]: M. G. Abramson [Hrsg.], Problemy istorii, filologii, kul'tury 12 [Moskva 2002] 469/508). Im J. 861 traten die Chasaren zum Judentum über, doch blieb ihr Khagan den Christen wohlgesonnen u. manche Chasaren ließen sich taufen (Zuckerman, Date aO. [o. Sp. 91] 243/5). Angeblich beschützten die Chasaren exilierte Ikonodulen (Steph. Diac. vit. Steph. Iun. 28 [M.-F. Auzépy, La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre (Aldershot 1997) 125]; A. Cutler / O. Pritsak, Art. Cherson: OxfDictByz 1 [1991] 419; Vasiliev 88f; H.-V. Beyer, Istorija krymskych Gotov kak interpretacija Skazanija Matfeja o gorode Feodoro [Die Geschichte der K.goten als Interpretation der Erzählung des Matthäus über die Stadt Theodoros] [Ekaterinburg 2001] 47/70. 336/61; V. Bierbrauer, Archäologie u. Geschichte der Goten vom 1. bis 7. Jh.: Frühmittelalterl. Studien 28 [1994] 135f mit Lit.). Die Vita des Bischofs Joh. v. Gothien (gest. zwischen 792 u. 804/05) berichtet über einen Aufstand von K.goten gegen die Chasaren Ende des 8. Jh. (Vit. Joh. Goth. [BHG 891] 4. 8 [Auzépy, Jean aO. (o. Sp. 77) 81. 85]; P. Peeters, Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis: AnalBoll 52 [1934] 37/43; V. G. Vasil'evskij, Die Vita des Joh. v. Gothien [russ.]: Žurnal ministerstva narodnago prosveščenija 195 [1878] 126/54; Auzépy, Jean aO. 74f). Außerhalb der Städte dominierten im Osten der K. die Bulgaren, die seit Ende des 7. Jh. hier sesshaft wurden; Mitte des 8. Jh. erschienen neue bulgarische Stämme auf der zentralen u. östl. K. (Jakobson, Krym 27/54; G. Dagron, Crimée ambiguë [4e/10e s.]: MAT 7 [2000] 289/301).

II. Anfänge des Christentums. Nach kirchlicher Überlieferung hat unter den Skythen schon der Apostel Andreas gepredigt (Orig.

in Gen. comm. 3: Eus. h. e. 3, 1, 1/3 [GCS Eus. 2, 1, 188]; F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew [Cambridge, Mass. 1958] 198/221; A. J. Vinogradov, Der Apostel Andreas u. das Schwarze Meer: A. V. Podosinov [Hrsg.], Drevnejšie gosudarstva Vostočnoj Evropy [Moskva 1999] 348/68; Harnack, Miss.[4] 1, 7. 472. 479; 2, 797). Schon recht früh sind unter ihnen Christen bezeugt (Arnob. nat. 1, 16; Orig. in Mt. comm. 39 [GCS Orig. 11, 76]; Tert. adv. Iud. 7, 4). – Für Bosporanien gehen die ersten Hinweise auf das Christentum in das 3. Jh. zurück, als Goten in Kleinasien christliche Gefangene machten (Philostorg. h. e. 2, 5; Schäferdiek, Germanenmission 498). Älteste datierte christl. Inschrift der K. ist das Epitaph eines Eutropios vJ. 304 aus Kerč' (Pillinger 310f Abb. 2 [Lit.]; Diatroptov 224). Dem Stil der Malereien in den Grabbauten von Chersones nach zu urteilen, kamen dorthin die ersten Christen aus Syrien u. Palästina (Rostowzew, Živopis' 484/507; Vasiliev 8/10). – Eine röm. Clemens-Passio des 5. Jh. (BHL 1848; P. Franchi de' Cavalieri, La leggenda di s. Clemente papa e martire: ders., Note agiografiche 5 = StudTest 27 [Roma 1915] 1/40) behauptet erstmals, *Clemens Romanus sei nach Chersones verbannt worden u. habe hier das Martyrium erlitten (Pass. Clem. 18, 2 [2, 73 Funk / Diekamp]). In einem nahen Steinbruch (beim späteren Dorf Inkerman?) soll er mehr als 2000 christl. Gefangene angetroffen haben (ebd. 20, 1 [73/5]). Clemens, der nach Eus. h.e. 3, 30 zZt. Kaiser Trajans starb, wird jedoch erst ab Ende des 4. Jh. als Märtyrer bezeichnet (Rufin. epil. 3 [CCL 20, 9]; Coll. Avell. 45 [CSEL 35, 1, 100]; Conc. Vasens. vJ. 442 cn. 6 [CCL 148, 98]), so dass sein Martyrium auf der K. schwerlich historisch ist (anders J. Hoffmann, Unser hl. Vater Klemens. Ein röm. Bischof im Kalender der griech. Kirche [1992] 57/69). Die Anfänge des Clemens-Kultes von Chersones sind ungeklärt. Sein jährlicher Festtag wurde bereits im 6. Jh. als Oktav (*Achtzahl) mit einem liturgischen Gang zu einer Insel begangen, wobei angeblich das Wasser zurückwich (Theod. itin. 12 [CCL 175, 120]; Greg. Tur. glor. mart. 35f [MG Script. rer. Mer. 1^2, 2, 60f]; H. Delehaye, Étude sur le légendier romain = SubsHag 23 [Bruxelles 1936] 96/113; R. Janin, Art. Chersonèse: DictHistGE 12 [1950] 636/8; P. Lavrov, Žitija chersonskich svjatych v greko-slavjanskoj pis'mennosti [Die Viten der Heiligen v. Chersones in der griech.-slaw. Lit.] 2 [Moskva 1911] 1/153; S. P. Šestakov, Zur Textgeschichte der Vita des hl. röm. Papstes Klemens, der in Cherson gelitten hat [russ.]: VizVrem 14, 2/3 [1908] 215/26; D. V. Ajnalov, Die Memorien des hl. Klemens u. des hl. Martin in Chersones [russ.]: Trudy Moskovskago archeol. obšč. 25 [1916] 68/88; Ch. Walter, St. Clement in the Chersones and the iconography of his miracle: Ἀρχεῖον Πόντου 35 [1978] 246/60; G. Podskalsky, Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus' [1982] 249/51; E. V. Uchanova, Kul't sv. Klimenta, papy Rimskogo, v istorii vizantijskoj i drevnerusskoj cerkvi IX-1-poloviny XI vv.: AION Slavistica 5 [1997/98] 505/70; Jastrzębowska, Culto aO. [o. Sp. 92] 127/37). Im J. 861 erhob der ‚Slawenapostel' Kyrillos-Konstantin auf einer Insel die Clemens-Reliquien u. übertrug sie nach Chersones in die Leontios-Kirche (wahrscheinlich die ‚West-Basilika'; A. Esser, Wo fand der hl. Konstantin-Kyrill die Gebeine des hl. Clemens v. Rom?: M. Hellmann [Hrsg.], Cyrillo-Methodiana [Graz 1964] 126/47; G. Podskalsky, Theol. Literatur des MA in Bulgarien u. Serbien [2000] 273f; F. J. Thomson: ByzZs 98 [2005] 530). Im J. 867/68 wurden Clemens-Reliquien durch Kyrillos u. Methodios als Geschenk nach Rom gebracht (N. Trunte, Die röm. Mission Konstantins des Philosophen: Preslavska knižovna skola 7 [2004] 256/93). Der in Chersones getaufte Kiewer Fürst Wladimir I (980/1015) ließ Clemens' Kopfreliquie 988 nach Kiew transferieren (F. Dvornik, Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance [Prague 1933] 172/211).

III. Kirchenorganisation u. christl. Leben seit Konstantin. a. Schriftquellen. Wahrscheinlich bestand eine kirchl. Organisation auf der K. bereits zZt. des 1. Konzils v. Nikaia iJ. 325. Die Liste der Konzilsteilnehmer bei Theodoros Anagnostes erwähnt Theophilos, Bischof v. Γοτθία, u. Kadmos, Bischof v. Bosporos, d. i. Pantikapaion (H. Gelzer / H. Hilgenfeld / O. Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina [1898] 70 nr. 211f). Theophilos vertrat wohl eher die gotischen Gebiete an der Donau als die K.-Goten (Socr. h. e. 2, 41, 23; Γοτθία für das Land jenseits der Donau zB. Pass. Sab. Goth. 1 [H. Delehaye: AnalBoll 31 (1912) 216; B. Gain, Art. Kaisareia I: o. Bd. 19, 1018f mit Lit.] vJ. 374; Schäferdiek, Germanenmission 498; ders., Wulfila 265/9

bzw. 35/7; E. Honigmann, Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Cple: Byzant 11 [1936] 433; Harnack, Miss.[4] 2, 797; Vasiliev 11/20. 78/80; E. Popescu, Theophilus Gothiae, Bischof der K. oder an der unteren Donau?: Byzantina 14 [Thess. 1988] 237/59). Theophilos u. Kadmos sind nicht auf allen Listen des Nicaenums aufgeführt, doch nennt beide schon die wohl älteste Liste mit etwa 227 Namen (H. Kaufhold, Griech.-syr. Väterlisten der frühen griech. Synoden: OrChr 77 [1993] 67 nr. 226f bzw. V. Ruggieri, The 4th cent. Greek episcopal lists in the ,Mardin Syriac 7' [olim Mardin Orth. 309/9]: OrChrPer 59 [1993] 342 nr. 225f; vgl. E. Honigmann, The original lists of the members of the council of Nicaea, the Robber Synod and the council of Chalcedon: Byzant 16 [1942/43] 23; Schäferdiek, Wulfila 288f bzw. 142f; Kaufhold aO. 18/22; Ch. Markschies im Nachdruck von Gelzer / Hilgenfeld / Cuntz [1995] 274f gegen E. Honigmann, La liste originale des Pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 55). Ein Bischof von Bosporos ist das nächste Mal iJ. 344 belegt (Soz. h. e. 4, 16, 4f), ein Bistum Γοτθία der Krimgoten sicher iJ. 404 (Joh. Chrys. ep. 14, 5 [SC 13, 151]; vgl. ep. 206f [PG 52, 726f]; Schäferdiek, Germanenmission 530; ders., Gotien 37 bzw. 98). Einen Φίλιππος Χερσῶνος nennt die nachträglich auf die Idealzahl von 318 Vätern erweiterte Liste von Nikaia (E. Honigmann, Une liste inédite des Pères de Nicée: Byzant 20 [1950] 67 nr. 172 [146]). Sicher ist die Teilnahme des Bischofs Aitherios v. Chersones in Skythia am Konzil v. Kpel iJ. 381 (Ruggieri aO. 350 nr. 140; Honigmann, Recherches aO. 446). Die Bischöfe Longinos v. Chersones u. Eudoxios v. Bosporos nahmen an der sog. Räubersynode v. Ephesos iJ. 449 teil (ders., Lists aO. 36. 39), doch in Chalkedon 451 war die K. nicht vertreten. 457 bis 460 befand sich Patriarch Timotheos Ailuros v. Alex. in Verbannung in Chersones (Joh. Ruf. pleroph. 26. 65bis [PO 8, 63. 67. 122]). Bischof Johannes v. Bosporos ist 518 u. 536 nachzuweisen (AConcOec 3, 74. 126 u. ö.; Pillinger 315). Von Justinian erbaten die christl. Tetraxitischen Goten, aus Angst vor den Hunnen insgeheim, die Bestellung eines Nachfolgers ihres verstorbenen Bischofs (Procop. b. Goth. 4, 4, 12f). Unter den Teilnehmern des 2. Konzils v. Kpel iJ. 553 findet man Stephanos, Bischof v. Chersones aus der Provinz Scythia in der Diözese Thracia. Er hat die Entscheidungen des Konzils unterzeichnet, doch fehlt sein Name in den Listen der Sitzungsteilnehmer. Wahrscheinlich erscheint er hier später, aE. der Liste (nr. 160 [AConcOec 4, 1, 231, 7]). Man nimmt an, dass er das Oberhaupt des autokephalen Erzbistums Chersones war, das die Kpler Notitia episcopatuum 1 aus dem 7. Jh. neben Bosporos u. Nikopsis für die Eparchie Ζηκχία erwähnt (Not. episc. eccl. Cpol. nr. 1, 62f [J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae (Paris 1981) 206]; E. Chrysos, Die Bischofslisten des 5. Ökumen. Konzils [1966] 33. 50f. 109. 150. 181; zu Ζηκχία O. Pritsak, Art. Zichia: OxfDictByz 3 [1991] 2226f). Im J. 680 unterzeichnet in Kpel der Diakon David für Bischof Andreas v. Bosporos (AConcOec 2. Ser. 2, 2, 797, 163; Pillinger 315). Auf dem Trullanum vJ. 692 wird Georgios, autokephaler Bischof Χερσῶνος τῆς Δόραντος (Cherson in Doras) als nr. 50 der Liste genannt (H. Ohme, Das Concilium Quinisextum u. seine Bischofsliste [1990] 151. 305). – Im Mai 654 empfing Chersones einmal mehr einen Verbannten, Papst Martin I v. Rom (A. M. Piazzoni, Arresto, condanna, esilio e morte di Martino I: Martino I papa [649-653] e il suo tempo [Todi 1992] 187/210). In einem Brief nach Kpel bezeichnet er die Bevölkerung der Umgebung von Chersones als Heiden (ep. ,Omne desiderium': Anast. Bibl. [9. Jh.] act. Martin.: PL 129, 601B). Martin wurde in castris gentium ibidem adjacentium eingekerkert (Theod. Spud. hypomn.: CCG 39, 206f) u. nach seinem Tod 655 in der ein Stadium vor den Mauern von Chersones gelegenen Theotokos-Kirche (ἐπιλεγομένῳ Βλαχέρναις), u. zwar ἐν σοροῖς ἁγίων (Märtyrern oder Bischöfen?), beigesetzt, ebenso sein griech. Begleiter Euprepios (ebd. 213/5; Vit. Martin. I [BHG 2259] 11f [P. Peeters, Une Vie grecque du pape s. Martin I: AnalBoll 51 (1933) 261f]; A. L. Berthier Delagarde: Izvestija učenoj Tavričeskoj archivnoj komissii 57 [33] [1920] 35/135; Vasiliev 77f; zur Kirche s. Sp. 113). Vor Ort entwickelt sich spontan ein Kult dieser Märtyrer, von dessen baldiger Ausweitung die byz. liturgischen Bücher zeugen (Theod. Spud. hypomn.: CCG 39, 224; E. Paoli, San Martino I. Le ragioni di un ,culto': Martino I papa aO. 262/6). – Während des byz. Bilderstreites (754/87 u. 813/43) folgten die Machthaber der K. insgesamt der ikonoklastischen Politik der Kaiser (A. G. Gercen / J. M. Mogaričev, Taurien im Bilder-

streit [russ.]: Glušanin 180/90; dies., Zur Frage nach der Kirchengeschichte Tauriens im 8. Jh. [russ.]: Antičnaja drevnost' i srednie veka 30 [1999] 95/115; J. M. Mogaričev, Die Hagiographie der K. als Darstellung der politischen u. kirchl. Veränderungen in Taurien im Zeitalter des Ikonoklasmus [russ.]: Problemy istorii, filologii, kul'tury 13 [2003] 261/79; M.-F. Auzépy, Gothie et Crimée de 750 à 830 dans les sources ecclésiastiques grecques: MAT 7 [2000] 324/31). Unter Konstantinos V wurden Bilderfreunde auf die K. verbannt, so ein Anonymus, der aus Chersones zu den Chasaren floh u. dort Bischof wurde, sowie ein Stephanos aus Kappadokien, der in Sugdaia (o. Sp. 83) festgesetzt war u. dort später gleichfalls den Episkopat erlangte (Synax. Cpol. 28. XI. [263 Delehaye]; A. Bozoyan, La Vie arménienne de s. Étienne de Sougdaia: Zuckerman 87/107; S. A. Ivanov, The Slavonic Life of St. Stefan of Surozh: ebd. 109/63; Vit. Steph. Sugd. epit. BHG 1671: Ivanov aO. 164/7). Er fand sein Grab in der 793 errichteten Kirche Hagia Sophia von Sugdaia (M. G. Nystazopoulou, Ἡ ἐν τῇ Ταυρικῇ Χερσονήσῳ πόλις Σουγδαία [Ἀθῆναι 1965] 102. 117 nr. 4. 136 nr. 193. 138_5. 159_{224}). Eine Metropolie Gothien mit Sitz in Doros (s.o. Sp. 81) u. sieben Suffraganen, offensichtlich im Chasarengebiet, wird in der nicht vor 787 entstandenen Kpler Notitia episcopatuum 3 (‚Ikonoklasten-Notitia') genannt; die Historizität dieser Angaben ist freilich umstritten (Not. episc. eccl. Cpol. nr. 3, 611/8; vgl. 777/9 [Darrouzès aO. 31 mit Anm. 1. 241f. 245]; C. Zuckerman, Byzantium's Pontic policy in the ‚Notitiae Episcopatuum': Zuckerman 201/30; A. Aibabin, Aspekte der Geschichte der Eparchie Gothien in der Süd-West-K.: MAT 13, 2 [2006] 615/25; Dagron, Crimée aO. [o. Sp. 97] 293 erwägt das Projekt oder den gescheiterten Versuch einer Kirchenorganisation für das Chasarenreich). Ein Bischof v. Gothien nahm am ikonoklastischen Konzil von Hiereia 753/54 teil u. wurde danach auf die Kathedra von Herakleia in Thrakien befördert (Vit. Joh. Gotth. 2 [Auzépy, Jean aO. 79]). Daraufhin wählten Bilderfreunde aus Gothien, möglicherweise gegen einen vom Kaiser bestellten Nachfolger, Johannes aus Parthenitai (heute Partenit), Gründer des dortigen Apostel-Klosters, zum Bischof u. ließen ihn in *Iberia (Georgien) ordinieren (ebd. [79]; Auzépy, Gothie aO. 327/30; dies., Jean aO. 70f; anders Zuckerman, Policy aO. 216: Johannes alleiniger Bischof in Gothien). Er starb als Flüchtling in Amastris u. wurde in Parthenitai bestattet (Vit. Joh. Gotth. 5 [Auzépy, Jean aO. 83]). Am Nicaenum II vJ. 787 nahmen Bischöfe von Chersones u. Bosporos nicht teil. Auf dem Rang der Eparchie Zekchia unterzeichnet der erwähnte Erzbischof Stephanos v. Sugdaia. Hochrangig war auch Gothien vertreten; in den Listen tritt ein Mönch Kyrillos als sein Vertreter auf, bald für Niketas ἐπίσκοπος Γοτθίας (Liste A u. F) , bald für Johannes ἐπίσκοπος Γότθων (Liste D; E. Lamberz, Die Bischofslisten des 7. Ökumen. Konzils [Nicaenum II] = AbhMünchen NF 124 [2004] 45f; Auzépy, Gothie aO. 227/9 vermutet einen historischen ‚Doppelepiskopat'; Lamberz aO. $45f_{174}$ hält ‚Johannes' für eine Ergänzung unter dem Einfluss der Vit. Joh., Gotth., Zuckerman, Policy aO. 217 Niketas für Johannes' Nachfolger). Unter Patriarch Nikolaos Mystikos (gest. 925) wird ἡ Γοτθία neben Cherson, Bosporos u. Sugdaia aufgeführt (Dagron, Crimée aO. 293). – Von einigen frühmittelalterl. Bischöfen sind die Siegel bekannt, u.a. von Petros Pistikos, Bischof v. Bosporos (6./7. Jh.), u. Johannes, ‚Bischof v. Gothien' (N. A. Alekseenko: J. Drabina / H. Hoffmann [Hrsg.], Problemy religij stran Černomorsko-Sredizemnomorskogo regiona [Sevastopol' 2001] 131/7). – Umstritten ist der historische Wert der Passio septem episcoporum Chersonesi, von der griechische, georgische u. slawische Fassungen existieren. Eine griech. Version (BHG 266) findet sich im sog. Kaiserlichen Menologion (wohl Michaels IV [1034/41]; V. V. Latyšev, Die Viten der hl. Bischöfe v. Chersones [russ.]: Zapiski Imp. Akad. nauk po istor.-filolog. otdeleniju 8, 3 [1906] 38/76), eine andere (BHG 265z), noch aus der Zeit vor Symeon Metaphrastes (10. Jh.) stammend, hat Halkin aO. (o. Sp. 77) 254/61 veröffentlicht. Dieser ähnlich ist die georg. Version (V. V. Latyšev / K. Kekelidze, Die Viten der Bischöfe v. Cherson im georg. Minäum [russ.]: Izvestija Imp. archeolog. komissii 49 [1913] 75/88; nach M. Tarchnišvili, Gesch. der kirchl. georg. Literatur [Città del Vat. 1955] 396f Übersetzung einer Vorlage des Joh. Xiphilinos, 11. Jh.). Nach der genannten Passio wurde die kirchl. Organisation in Chersones unter *Diocletianus durch Missionare des Bischofs von Jerusalem begründet. Als erste seien Basileus u. Ephraim gekommen, dann Eugenios, Agathodoros u.

Elpidios, schließlich Aitherios u. danach Kapiton, den *Constantinus d. Gr. zum Konzil v. Nikaia eingeladen habe, der auch die Heiden aus Chersones entfernte u. dort eine röm. Garnison stationierte (Halkin aO. 254/61). Obwohl die Bischofslisten des Nicaenums die Legende nicht bestätigen, möchte C. Zuckerman in ihr Spuren historischer Ereignisse finden: Die Bischöfe Eugenios, Agathodoros u. Elpidios könnten einander im 2. u. 3. Viertel des 4. Jh. nachgefolgt sein. Danach soll die Kathedra Bischof Aitherios übernommen haben, der als Teilnehmer des Konzils v. Kpel iJ. 381 nachgewiesen ist (s. o. Sp. 99). Die Aktivität seines Nachfolgers Kapiton fällt in die Zeit des Kaisers Theodosius I (Synax. Cpol. 22. XII. nr. 2 [336 Delehaye]). Zur Zt. beider Bischöfe sind tatsächlich erneut römische Truppen nach Chersones gekommen u. haben sich dort fest etabliert (vgl. die Erzählung über die chersonitischen Ballistarii Const. Porph. adm. imp. 53 [258/85 Moravcsik]). Das Zeugnis der Legende wird in diesem Punkt möglicherweise durch Steininschriften vom Ende des 4. Jh. bestätigt (C. Zuckerman, The early Byz. strongholds in Eastern Pontus: TravMém 11 [Paris 1991] 544/52). Mit der Tätigkeit des Kapiton verbindet man die Umwandlung einer Synagoge in eine Kirche Ende des 4. Jh. (M. I. Zolotarev / D. J. Korobkov: Juročkin 68/73; anders I. A. Zavadskaja: MAT 10 [2004] 415; vgl. o. Sp. 91f). Anscheinend konstruiert die Passio septem episcoporum Chersonesi der Kirche v. Chersones ein hohes Alter u. macht sie ihrer ‚Rivalin' in Bosporos zumindest gleichrangig (Dagron, Crimée aO. 290).

b. Archäologische Daten. Das Eindringen des Christentums auf die K. wurde durch die ökonomischen u. kulturellen Beziehungen mit Kleinasien erleichtert. Älteste christl. Zeugnisse sind Kleinfunde aus Gräbern.

1. Bosporanien. (Diatroptov.) Auf dem Mithridates-Berg wurde an der Wand der Zisterne nr. 179 ein frühchristl. Kreuz entdeckt (2. Jh. nC.: V. P. Tolstikov / D. V. Žuravlev: Juročkin 51/5). – Ein Ring mit Edelstein zeigt ein Kreuz u. zwei Fische (Mitte 3. Jh. aus Novo-Otradnoe auf der Halbinsel Kerč'; Diatroptov 224f Abb. 1); ein Edelstein des 2./3. Jh. ein T-förmiges Kreuz u. zwei Fische, zwei Intaglios des 3./4. Jh. ein Kreuz mit Vogel (Kerč') bzw. Mensch (V. J. Juročkin: V. L. Myc [Hrsg.], Christianskoe nasledie Vizantii i Rusi [Das christl. Erbe von Byzanz u. Russland] [Simferopol' 2003] 14/21; T. W. Kibaltchitch, Gemmes de la Russie méridionale [Berlin 1910] nr. 315. 320). – In einem Grabgewölbe des 3./4. Jh. in Kytaion ist ein Kreuz mit *A u. O dargestellt (Gajdukević, Nekropoli aO. [o. Sp. 91] 228f Abb. 99; mit Zweifeln am christl. Charakter V. J. Juročkin: ders. [Hrsg.] 41f). In der Nekropole von Iluraton war ein Kreuz in das Gewölbe eines Grabes des 3./4. Jh. eingeritzt; in einem anderen Grab wurde eine Platte mit gravierten Darstellungen von Kreuz, Vogel u. Fisch gefunden (M. M. Kublanov: Kratkie soobščenija inst. archeol. 159 [1979] 95/7). – Im 4. Jh. sind Funde mit christlichen Verzierungen zahlreicher: Eine Glasschale mit dem Bild einer Palme u. der Inschrift πίε ζήσῃς, Gefäßfragmente mit Darstellungen von Pfauen, Palmzweig, Weintrauben usw. sowie ein Terra-sigillata-Teller aus dem 3./4. Jh. stammen aus Kerč' (Diatroptov 227/9 Abb. 4). Glas- u. Tongefäße mit christlichen Symbolen u. Aufschriften datieren ins 4. (ebd. 226/31) oder 5./6. Jh. (Zubar' / Chvorostjanyj 117/20). – In den Gräbern der Nekropolen bei Pantikapaion (Bosporos / Kerč') herrscht die Ausrichtung der Skelette nach Westen seit dem 4. Jh. vor, doch sind christliche Funde selten (ebd. 231). In den Hypogäen des 4. Jh. in Kerč' gibt es Darstellungen des Kreuzes auf Mauern u. Gewölben sowie eine Inschrift mit dem christl. Namen Κόσμας (Diatroptov 232 Abb. 5; Zubar' / Chvorostjanyj 125f). – Die Funde zeigen die Ausbreitung des Christentums etwa Anfang des 4. Jh. in Bosporanien, ohne dass es dort die vorherrschende Religion war. Die Könige des Reiches waren keine Christen, sondern verehrten, den Darstellungen ihrer Münzen nach zu urteilen, Poseidon, Herakles u. andere heidn. Gottheiten. Eine Ausnahme ist die Inschrift SupplEpigrGr 48, 993 vJ. 483 des Königs Tiberius Iulius Duptunos (ältere Lesungen: Diu-/Doiptunos; Vinogradov, Bosporus aO. [o. Sp. 82] 246/53 nr. 2), an deren Anfang u. Ende zwei Kreuze stehen; sonst entsprechen die Formulierungen älteren Inschriften früherer bosporanischer Könige, doch ist hier εὐσεβής den Titeln vorangestellt. – Am schnellsten verbreitete sich das Christentum unter der Stadtbevölkerung. Im 5./6. Jh. sind die archäologischen u. epigraphischen Zeugnisse zahlreicher; zB. trägt eine Grabstele, die von einem Kreuz überragt wird, eine Inschrift, die Ἀρσάκις χριστιανός erwähnt (Diatroptov

234f Abb. 6). 22 Grabsteine aus Kerč' u. von der gegenüberliegenden Taman-Halbinsel aus dem 5./6. Jh. zeigen das monogrammatische Kreuz u. die unter Christen, aber auch Juden u. Heiden verbreitete Formel δοῦλος τοῦ θεοῦ (ebd. 236f mit Belegen). Unter den Dutzenden Grabinschriften aus Kerč' herrschen griechische Namen (32) vor; hinzu kommen 14 iranische, vier kleinasiatische u. zwei jüdische. Die Christen des 4./6. Jh. waren also hauptsächlich griechischsprachig (ebd. 238; Zubar' / Chvorostjanyj 122f). Aus den Nekropolen stammen folgende Funde: eine dreihenklige Glaslampe (Diatroptov 239 Abb. 7), ein Bronzekreuz u. ein Bronzestandleuchter mit einem Kreuz (ebd. 241 Abb. 8). Einige Terra-sigillata-Objekte aus Pantikapaion (Kerč'), Tiritaka, Iluraton, Kytaion, Il-ličevskoe, Phanagoria u. Gorgippia aus dem 5./6. Jh. tragen Marken mit christlichen Symbolen (ebd. 240/2). Die Reste einer Kirche aus justinianischer Zeit wurden in Kerč' entdeckt, wo auch *Kapitelle aus prokonnesischem Marmor gefunden wurden (T. I. Makarova, Archäol. Ausgrabungen in Kerč' um die Kirche Johannes d. T. [russ.]: MAT 6 [1998] 344/93). In Tiritaka gibt es eine kleine Basilika aus dem 5./6. Jh. (V. F. Gajdukevič: Sovetsk. archeol. 6 [1940] 190; Jakobson, Art. K. 379; Diatroptov 223/44). – Zwei unterirdische bosporanische Gräber sind kreuzförmig angelegt. Griechische Inschriften mit Kreuzen datieren vJ. 491/92; die Inschr. SupplEpigrGr 48, 996 nennt im Anschluss an ein Trishagion die iranischen Namen eines Σαυάγας u. seiner Frau Φαεισπάρτα (Vinogradov, Bosporus aO. 257/9 nr. 5; Zubar' / Chvorostjanyj 111/5; J. Kulakowsky: RömQS 8 [1894] 49/87. 319/27). In der Nekropole von Bosporos (Kerč') wurden mehrere Grüfte des 3./6. Jh. mit Kreuzdarstellungen u. anderen christl. Symbolen (Oranten, Vögel, Weinlaub) entdeckt (E. A. Zin'ko: V. J. Zuev [Hrsg.], Bosporskij fenomen. Problemy chronologii i datirovki pamjatnikov [Das bosporische Phänomen. Probleme der Chronologie u. Datierung der Denkmäler] 1 [St. Petersburg 2004] 308/18; A.V. Lysenko / V. J. Juročkin: V. L. Myc [Hrsg.], O drevnostjach južnogo berega Kryma i gor Tavričeskich [Die Altertümer des südl. K.ufers u. der Taurischen Berge] [Kiew 2004] 94/166; E. A. Zin'ko, ‚Alte' u. ‚neue' Forschungen zur Nekropole von Pantikapaion [russ.]: MAT 11 [2005] 603/10). – Wegen der überwiegend schlecht datierten archäologischen Quellen des 4./6. Jh. kann die Christianisierung der K. nur annähernd beurteilt werden (Zavadskaja aO. [o. Sp. 103] 402/26).

2. Chersones. Hier sind auf den Friedhöfen der 2. H. des 4. Jh. die charakteristischen Merkmale christlicher Begräbnisbräuche nicht sehr ausgeprägt. Schon im 4./5. Jh. sind *Lampen u. Gefäße mit christlichen Symbolen selten. Erst in der 2. H. des 5. Jh. werden Brand- durch Körperbestattungen abgelöst. In den Hypogäen sind Malereien mit christlichen Motiven nicht häufig. Chersones wurde entweder bereits Ende des 5. Jh. eine christl. Stadt oder erst Ende 6./Anf. 7. Jh. (frühe Datierung: Jakobson, Chersones 188/95. 253; A. I. Ajbabin: Makarova / Pletneva 24/6; späte Datierung: Zubar' / Chvorostjanyj 27f). In den Nekropolen von Chersones sind elf Grüfte mit christlicher Ausmalung bekannt (2. H. 4./Anf. 5. Jh.: Rostowzew, Živopis' 449/507; nicht überzeugend die Datierung Ende 5./7. Jh. durch Zubar' / Chvorostjanyj 58/95). Eine Gruft enthält Darstellungen eines Bechers, eines Pfauen u.a. Einige Terra-sigillata-Gefäße, die in Kulturschichten des 5./7. Jh. gefunden wurden, sind mit Darstellungen von Kreuzen, Vögeln, Palmblättern u. anderen frühchristl. Symbolen verziert. Eine Keramikschale ist mit einer Szene geschmückt, die einen stehenden Menschen mit einem Stabkreuz in der Hand zeigt. Gefäße dieses Typs sind in Chersones häufiger als in Bosporanien (Golofast, Stempel aO. [o. Sp. 85]). – Im südwestl. Teil von Chersones wurde eine Tetrakonchen-Kirche entdeckt (6./7. Jh.), die auf Resten eines Kalkofens aus dem 4. Jh. errichtet war (Abb. 2 nr. 47). Der Befund erinnert an den hl. Kapiton (o. Sp. 103), der lebend einen Ofen verlassen haben soll (Pass. sept. episc. Chers. 7 [Halkin aO. 260f]; offenbar eine Anspielung auf die *Jünglinge im Feuerofen; V. A. Kutajsov, Eine Kirche mit vier Apsiden in Chersones [russ.]: Sovetsk. archeol. 1982 nr. 1, 155/69). – Archäologische Zeugnisse für den Clemens-Kult (s.o. Sp. 97f) sind weniger sicher; man hat ihm eine Kapelle zugewiesen, die auf einer Insel in der sog. Kasakenbucht entdeckt wurde (Jastrzębowska, Culto aO. [o. Sp. 92] 134/6 Taf. 11/3). Die der Theotokos geweihte ‚Memoria außerhalb der Stadt' (Abb. 2) barg wahrscheinlich einst das Grab des hl. Papstes Martin (s. Sp. 100f u. 113; Jakobson, Art. K. 393; Ajnalov aO. [o. Sp. 98];

Esser aO. [o. Sp. 98] 135/7). Die ältesten suburbanen Martyrien mit rechteckigem Grundriss stammen nach neueren Forschungen wahrscheinlich aus der Mitte des 4. Jh. u. dienten der Verehrung früher chersonitischer Blutzeugen. Die kreuzförmigen Martyrien beider Nekropolen können auf Ende 4./Anfang 5. Jh. datiert werden. Eines, unter der späteren Theotokos-Kirche, wird als Replik des Babylas-Martyriums bei Antiochia angesehen. Die ‚Monumentalisierung‘ der verehrten Gräber wurde zum Ausgangspunkt der Entwicklung bedeutender religiöser Anlagen im 4. bis 6. Jh. (‚Memoria außerhalb der Stadt‘ im Süden u. Basilika nr. 13 im Westen; E. M. Klenina: Drabina 51/64; Soročan 840/3; L. G. Chruškova: Kukoval'skaja, Sbornik aO. [o. Sp. 84] 2 [2005] 393/420; V. M. Zubar': Arheologija 2006 nr. 1, 25/41; Khruškova). Das archäologische Material belegt die Anwesenheit von Christen in Chersones bereits während des 4./5. Jh. Die Mehrheit der Bevölkerung tritt jedoch erst in der 2. H. des 6./Anfang 7. Jh. zum Christentum über (V. M. Zubar': ders. [Hrsg.] 556/628; ders. / S. B. Soročan, U istokov christianstva v Jugo-Zapadnoj Tavrike [Die Anfänge des Christentums im südöstl. Taurus] [Kiew 2005] 57/150; Zavadskaja aO. [o. Sp. 103] 402/26).

3. Bergregion. Offensichtlich unter dem Einfluss des Christentums verschwindet der Brauch der Brandbestattung auf den Friedhöfen der K. Mitte des 5. Jh. (Pioro 170); in der Südwest-K. lebte er vielleicht bis zur 2. H. des 6. Jh. fort (Ajbabin 93). Schnallen, Ringe u. Brustschmuck mit christlichen Symbolen erscheinen in den Gräbern der Alanen u. Goten ab der 1. H. des 6. Jh. Die Verzierung einiger Gürtelschnallen des 7. Jh. geht auf byzantinische Vorbilder zurück (ebd. 111f. 161; Zubar' / Chvorostjanyj 100f). Bei Lučistoe u. in Suuk-Su hat man kleine Bronzemedaillons (∅ 2,1/2,2 cm) mit eingraviertem Bild des hl. Menas gefunden. Wahrscheinlich wurden derartige Bilder durch Pilgerampullen aus Ägypten angeregt (V. V. Lavrov, Zur Konfessionszugehörigkeit der K.goten [russ.]: S. V. Beleckij [Hrsg.], Cerkovnaja archeologija [Kirchliche Archäologie] 1 [St. Petersburg / Pskov 1995] 47/9). – Wo sich der Sitz des von Joh. Chrysostomos für die K.goten geweihten Bischofs (o. Sp. 99) befand, ist nicht sicher (Gajdukevič 511_{43}; Vasiliev 32/8). Später war höchstwahrscheinlich die Basilika von Mangup Kathedrale des krimgotischen Bistums. Das Entstehungsdatum dieser Kirche wird zwischen dem wahrscheinlicheren 6. Jh. u. dem 8./9. Jh. angegeben (N. I. Barmina: Antičnaja drevnost' i srednie veka 27 [1995] 77/85; J. M. Mogaričev / A. G. Gercen: MAT 2 [1991] 119/21). Auf dem Plateau von Mangup wurden weitere Kirchen entdeckt: eine dreischiffige Basilika in der Siedlung Karalez u. ein kleiner einschiffiger Bau in der Nähe der Festung Gorzubitai (6. Jh.?; Ajbabin 123f). Zum denkbaren Beginn des Kirchenbaus auf der Südwest-K. nicht vor dem 8./9. Jh. Zubar' / Chvorostjanyj 101.

IV. Sakrale Architektur. Chersones erlaubt die klarste Vorstellung von der antiken u. mittelalterl. Anlage der Städte auf der K. Gut ein Drittel seines Territoriums wurde inzwischen erforscht. Das Zentrum der Stadt nahm die Akropolis (Abb. 2) ein, wo sich auch sechs christl. Kultgebäude unterschiedlichen Alters befanden (Romančuk Abb. 20). An der Hauptstraße lagen der Markt, eine große Kirche (Abb. 2 nr. 36) sowie ein unterirdisches Martyrion (nr. 25). Die Stadt verfügte über Zisternen u. einen Aquädukt. Die wichtigste christl. Nekropole lag im Süden rings um die kreuzförmige ‚Memoria außerhalb der Stadt‘ (Abb. 2; J. S. Aseev / T. A. Lebedev, Architektura Kryma [Die Architektur der K.] [Kiew 1961] 7/36; Jakobson, Chersones 67/124; E. Jastrzębowska, Ephesos u. Chersonesos in spätantiker u. frühbyz. Zeit: RivAC 75 [1999] 475/520). – Die Mehrzahl der frühbyz. Kirchen auf der K. findet sich in Chersones. Fast alle Kirchen der Stadt wurden Ende 19. Jh. entdeckt; einige Gebäude wurden mehrmals während der 1930er Jahre u. der letzten Jahrzehnte untersucht (dies., Chersonèse dans l'antiquité tardive: AntTard 9 [2001] 399/418; Romančuk 67/97; Pülz). Die kirchl. Architektur zeigt Abhängigkeiten von kleinasiatischen u. besonders Kpler Traditionen, enthält aber auch syro-palästinische Elemente (F. W. Deichmann, Einführung in die christl. Archäologie [1983] 270; Jakobson, Art. K. 386. 395; Pülz 74f; I. A. Zavadskaja: MAT 8 [2001] 261/89).

a. Verschiedene Bauformen. 1. Basiliken. Unter den Kirchengebäuden auf der K. herrschte in frühchristlicher Zeit der basilikale Typ vor; die meisten Basiliken finden sich in Chersones. Nach einem großen Brand

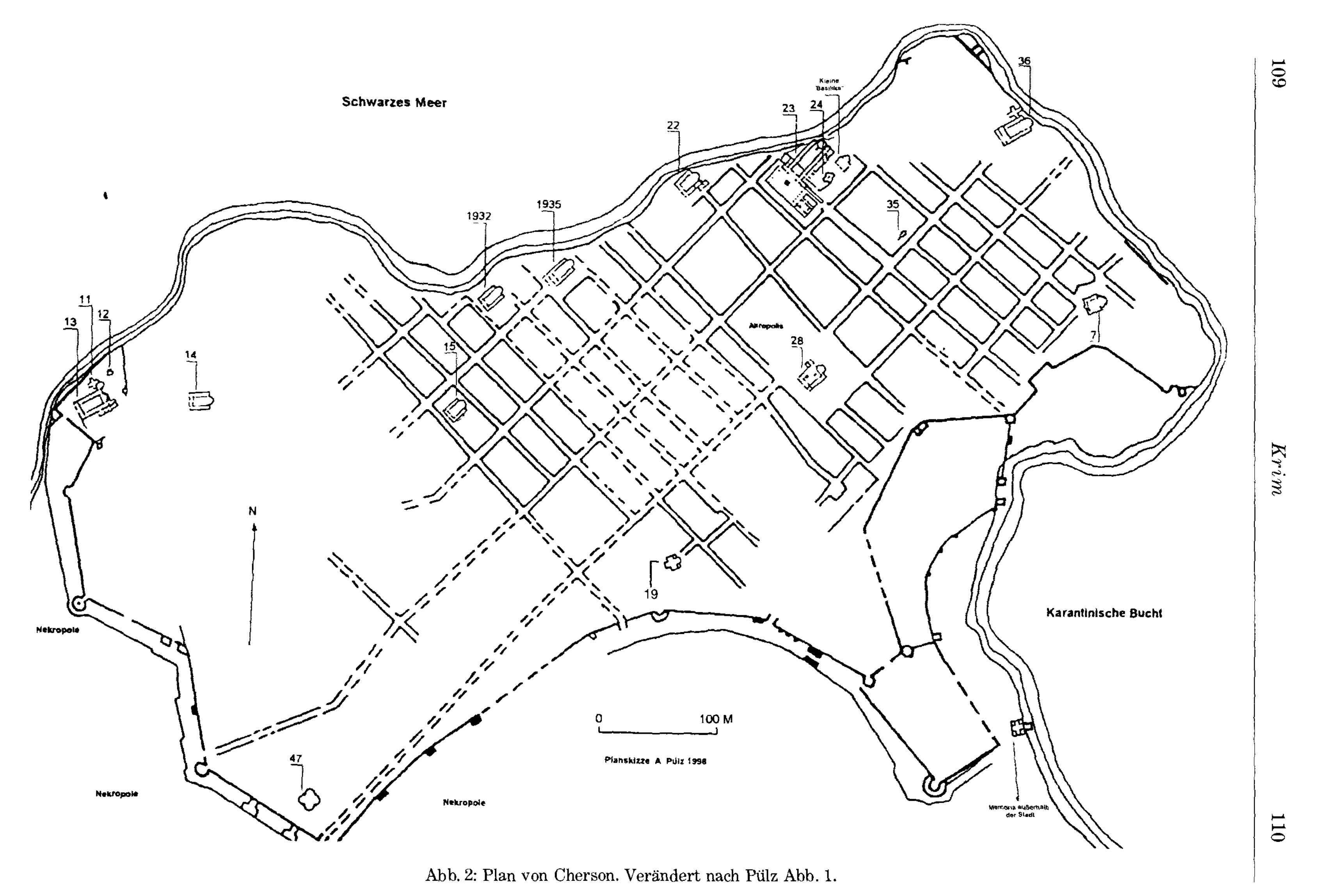


Abb. 2: Plan von Cherson. Verändert nach Pülz Abb. 1.

7 ‚Kruse-Basilika'. 11 Annexbauten der West-Basilika. 12 Memorien bei der Westbasilika. 13 West-Basilika. 14 ‚Basilika auf dem Hügel'. 15 ‚Basilika in der Basilika'. 19 ‚Reliquiarkirche'. 22 Nord-Basilika. 23 ‚Uvarov-Basilika'. 24 Baptisterium der ‚Uvarov-Basilika'. 28 Basilika am Hauptplatz neben der Vladimir-Kirche. 35 ‚Höhlenkirche'. 36 Ost-Basilika. 47 Tetrakonchen-Kirche. 1932 ‚Basilika von 1932'. 1935 ‚Basilika von 1935'.

Ende des 10. Jh. oder 13. Jh. (A. I. Ajbabin / T. I. Makarova, Die K. vom 10. bis zur 1. H. des 13. Jh. [russ.]: Makarova / Pletneva 84), bei dem sie stark gelitten haben, baute man hier kleine Kirchen. Folgende Basiliken wurden gefunden (Abb. 2): ‚Uvarov-Basilika' (nr. 23), ‚Kruse-Basilika' (nr. 7), West- (nr. 13), Ost- (nr. 36), Nord-Basilika (nr. 22), eine Basilika neben der großen Vladimir-Kirche des 19. Jh. (nr. 28), ‚Basilika in der Basilika' (nr. 15), ‚Basilika auf dem Hügel' (nr. 14), ‚Basilika von 1932' u. ‚Basilika von 1935'. Alle diese Gebäude sind nur als Ruinen erhalten. Die meisten besaßen drei Schiffe, eine Apsis u. einen dreigeteilten Narthex. Wahrscheinlich hatten die Kirchen Holzdecken. Die Apsiden sind halbrund oder fünfeckig. Vier Basiliken haben einen komplizierteren Grundriss, da sie zusätzlich einen Exonarthex aufweisen. Bei einigen (nr. 13. 22. 36) finden sich Annexbauten an der Ost- u. Westseite, Gedächtniskapellen, Galerien u. Baptisterien (Jakobson, Chersones 152/95; ders., Art. K.; Pülz). Die wichtigste, die ‚Uvarov-Basilika' (52,25 × 20,45 m ohne südl. Annexbauten; Abb. 2 nr. 23), war vielleicht die Bischofskirche (Pülz 75) u. den Aposteln Petrus u. Paulus geweiht (S. A. Beljaev: ders. [Hrsg.], Cerkovnye drevnosti [Kirchliche Altertümer] [Moskva 2001] 5/28). Sie hat eine entwickelte Form an der Westseite mit Narthex, Exonarthex u. Atrium. In der Mitte des Atriums befand sich ein vierpassförmiges Standbecken, u. die Öffnung zum Exonarthex hatte die Form eines Tribelons. An der Südseite befanden sich Annexbauten. Zu diesem Komplex gehörten zwei Gebäude: Ein tetrakonches *Baptisterium (Abb. 2 nr. 24) u. eine kleine Kirche mit Dreikonchenchor (Abb. 2 ‚Kleine Basilika'). Die Basilika war reich mit Marmor- u. Mosaik-Schmuck versehen, der aber nur im Südschiff erhalten ist. Münzen von Justinus II u. Tiberius II nach zu schließen, stammt sie aus der 2. H. des 6. Jh. (I. A. Zavadskaja: Bachčisarajskij istoriko-archeologičeskij sbornik 1 [1997] 304/11). Die Datierung (justinianisch? Ende 6./Anf. 7. Jh.?) ist stark umstritten (Soročan 761/87). Die Geschichte der ‚Basilika auf dem Hügel' (Abb. 2 nr. 14) lässt sich nach Untersuchungen der 1970/80er Jahre genauer schreiben (s. u. Sp. 115): Am Ort einer größeren alten Basilika ‚B' aus dem 4.(?) bis 6. Jh. wurde später eine kleine Basilika ‚A' errichtet (I. A. Zavadskaja: MAT 6 [1998] 332/43; S. A. Beljaev: Byzantinorussica 1 [Moskva 1994] 7/40). Die dreischiffige ‚Basilika von 1935' mit Narthex u. Exonarthex im Nordteil der Ausgrabungsstätte befindet sich auf einer vier Meter dicken Schuttschicht. Der Vorgängerbau wurde als Synagoge vom Ende des 4. Jh. identifiziert (o. Sp. 91f). Die Kirche wurde wahrscheinlich an der Wende vom 6. zum 7. Jh. errichtet (I. A. Zavadskaja: MAT 5 [1996] 94/105). Nach anderer Ansicht wurde die Synagoge zZt. Theodosius' I in eine christl. Kirche umgewandelt, die man heute ‚Basilika von 1935' nennt (Zolotarev / Korobkov aO. [o. Sp. 103] 68/73; o. Sp. 103). Im Narthex der ‚Kruse-Basilika' im Südosten der Stadt (Abb. 2 nr. 7) sind Gräber aus der ersten Phase der Kirche gefunden worden (Pülz 70_{146}; M. I. Zolotarev u. a.: Chersonesskij sbornik 12 [2003] 229/47). – Außerhalb von Chersones ist das o. Sp. 108 genannte Ensemble von Mangup im Bergland das wichtigste. Es umfasste eine große dreischiffige Basilika mit halbrunder Apsis (eine weitere wurde später an das Südschiff angefügt) u. einem Narthex. Ein rechteckiges Baptisterium befand sich an der Nordseite. Die Basilika war ausgemalt, mit prokonnesischem Marmor verziert u. hatte einen Mosaikfußboden. Außerdem gab es in Mangup kleine einschiffige Kirchen (5./6. Jh.?; V. P. Kirilko, Die byz. Architektur von Mangup [russ.]: Archeologija Kryma 1 [1997] 92). Die dreischiffige Basilika von Eski-Kermen besaß einen, in dieser Region seltenen, Dreiapsidenschluss (F. I. Šmit: V. I. Ravdonikas [Hrsg.], Gotskij sbornik = Izvestija gosudarstvennoj akademii istorii material'noj kul'tury 12, 1/8 [Leningrad 1932] 213/54; s. u. Sp. 116). Die Basilika in Parthenitai (Partenit) wurde wahrscheinlich im 6. Jh. errichtet u. im 8. Jh. umgebaut (Jakobson, Art. K. 379; ders., Rannesrednevekovye sel'skie poselenija jugo-zapadnoj Tavriki [Frühmittelalterl. ländl. Siedlungen des südwestl. Taurien] [Leningrad 1970] 121/32; I. A. Zavadskaja: Drabina 44/50). Eine dreischiffige Basilika des 6. Jh. wurde in Tiritaka in Bosporanien entdeckt (s. o. Sp. 105). Marmorfragmente aus Prokonnesos lassen auch in Čufut-Kale auf eine Basilika des 6. Jh. schließen (Jakobson, Art. K. 379; ders., Chersones 195/7). In Kerč' (Bosporos) stand an der Stelle der mittelalterl. Johannes-Baptist-Kirche bis zu einem Brand im 7. Jh. eine große Basilika justinianischer Zeit (Makarova, Ausgrabungen aO.

[o. Sp. 105]). Eine große (37 × 12, 40 m) dreischiffige Basilika wurde auf dem Plateau von Tepsen' entdeckt (6. oder 8. Jh.?; Baranov aO. [o. Sp. 91] 133/5).

2. Zentralbauten. Sie sind nicht zahlreich u. sämtlich in Chersones zu finden (Abb. 2). Drei Kirchen haben einen kreuzförmigen Grundriss: a) Die Kirche auf dem Hauptplatz unter der Vladimir-Kirche des 19. Jh. (nächst nr. 28). b) Die ,Reliquiarkirche' (nr. 19) datierte A. L. Jakobson ins 6. Jh., weil man unter ihrem Altartisch ein silbernes Reliquiar aus der Zeit Justinians I fand (Art. K. 393; A. V. Bank / O. S. Popova [Hrsg.], Iskusstvo Vizantii v sobranijach SSSR [Byz. Kunst in Slg. der UdSSR], Ausst.-Kat. Moskva 1 [1977] nr. 75/7). c) Die Theotokos-Kirche (Abb. 2 ,Memoria außerhalb der Stadt'; s. o. Sp. 113) liegt in der Süd-Nekropole an der Karantinischen Bucht (Jakobson, Art. K. 394 Abb. 4f). Hier entstand im 4. Jh. ein kleines Martyrium, an dessen Stelle später ein kreuzförmiges Martyrium mit rechteckigen Kreuzarmen trat. Dieses wurde im 6. Jh. in eine Kirche mit Synthronon u. Taufkapelle umgewandelt (I. A. Zavadskaja, Die Chronologie der Denkmäler der frühmittelalterl. christl. Architektur von Chersones [russ.]: MAT 7 [2000] 77/90; Chruškova aO. [o. Sp. 107]). – Neben den selbständigen Gebäuden gab es bei der Ost- u. der West-Basilika jeweils an der Nordseite einen kreuzförmigen Annexbau (Abb. 2 nr. 36. 13). Ruinen einer Kirche in Form eines Tetrakonchos wurden im Südwesten von Chersones entdeckt (Abb. 2 nr. 47; s. o. Sp. 109f). Ein weiterer Zentralbau ist das Baptisterium der ,Uvarov-Basilika' (kleiner oktogonal ummantelter Tetrakonchos; Abb. 2 nr. 24; s. o. Sp. 109f). Kreuzförmiger Kirchenbau ist auf der K. auch im MA bekannt (zB. 8./9. Jh.: A. I. Romančuk: VizVrem 51 [1990] 165/71; V. L. Myc: Sovetsk. archeol. 1990 nr. 1, 226).

3. Höhlenarchitektur. In Mangup, Eski-Kermen, Čufut-Kale u. an anderen Orten der südwestl. K. wurden neben Profanarchitektur u. Festungsbauten auch kirchliche u. monastische Gebäudekomplexe entdeckt (s. o. Sp. 112f). Insgesamt sind 63 unterirdische Kirchen u. Kapellen bekannt. Wahrscheinlich wurde diese Bautradition aus Kleinasien übernommen. Die Kirchen sind klein u. haben einen unregelmäßigen Grundriss; einige von ihnen sind ausgemalt. Ihre Chronologie ist umstritten: Die erste Phase der Entwicklung der Felsenarchitektur fällt in die 2. H. des 6. u. das 7. Jh., die zweite reicht bis ins 18. Jh. (Mogaričev, Höhlenbauten aO. [o. Sp. 83]; ders., Cerkvi; ders., Rock architecture of Mountainous Crimea: Antičnaja drevnost' i srednie veka 29 [1998] 254/64). – Einen besonderen Typ bildet die ,Höhlenkirche' in Chersones, die wahrscheinlich in einer röm. Zisterne eingerichtet wurde (Abb. 2 nr. 35). Sie hatte zwei Teile u. eine unregelmäßige Apsis, deren oberer Teil nicht mehr existiert (5. Jh.?; Jakobson, Chersones 191f; S. A. Beljaev: G. K. Vagner [Hrsg.], Vizantija i Rus' [Byzanz u. Rußland] [Moskva 1989] 26/55).

b. Probleme der Chronologie. Das genaue Alter der verschiedenen Kirchen ist wegen fehlender Schriftzeugnisse schwer zu bestimmen, zumal die archäologische Dokumentation der älteren Ausgrabungen mangelhaft ist (S. A. Beljaev, Die Basiliken von Chersones [russ.]: VizVrem 50 [1989] 170/91). Nach der von A. L. Jakobson begründeten Ansicht stammen alle bedeutenden Kirchen in Chersones aus der Zeit zwischen dem 5. u. dem Anf. des 7. Jh., die kreuzförmigen wohl aus dem 6. Jh. (Jakobson, Art. K. 379/86; ders., Gesetzmäßigkeiten u. Etappen der Entwicklung der Architektur des mittelalterl. Chersones [russ.]: VizVrem 49 [1988] 162/72). S. A. Beljaev datiert die ,Uvarov-' u. die anderen Basiliken auf Grundlage der hagiographischen Quellen in das 4. Jh. (Die christl. Topographie von Chersones [russ.]: ders., Drevnosti aO. [o. Sp. 111] 5/28). Einige Forscher versuchen mit einem architekturtypologischen Ansatz eine späte Datierung (10./11. Jh.) für alle kreuzförmigen Kirchen in Chersones zu beweisen, was aber nicht überzeugt (J. G. Losickij: Bibikov 27/36; ders.: Archeolohija 1991 nr. 2, 88/95). Insgesamt kann man der frühbyz. Zeit (6. Jh.) wohl 13 architektonische Komplexe in Chersones zuweisen (Pülz 73f$_{161/3}$; andere Datierungsvorschläge: Romančuk 67/73; dies., Zur Geschichte des Kultbaus im früh- u. mittelbyzantinischen Cherson [dt.]: Antičnaja drevnost' i srednie veka 29 [1998] 270/89). – Jüngere Datierungen beruhen zT. auf neuen archäologischen Klassifikationen der frühbyz. *Keramik, genaueren Bestimmungen älterer Funde, darunter auch Münzen u. schließlich exakter stratifiziertem Fundmaterial aus aktuellen Grabungen: Die ,Basilika auf dem Hügel' (Abb. 2 nr. 14), von Beljaev in das 4. Jh. datiert (s. o. Sp. 112), gehört nach

stratigraphischen u. numismatischen Daten in die Mitte des 6. Jh. (s. o. Sp. 111f). Andere neuere Datierungskriterien erscheinen eher fraglich: Basiliken mit halbrunder Apsis werden von A. B. Biernacki ins 5./6. Jh. datiert, während solche mit polygonaler Apsis dem 6./7. Jh. angehören sollen (Altarräume u. ihre Einrichtung in den Kirchen von Chersonesus Taurica [russ.]: Drabina 8/10). Eine neue Theorie klassifiziert die Höhlenkirchen nach der Form ihrer ‚Prothesis', die jedoch schwer zu bestimmen ist. Dadurch werden fünfzig Kirchen in das 6./10. Jh. datiert (A. J. Vinogradov / N. E. Gajdukov / M. S. Želtov: Rossijskaja Archeologija 2005 nr. 1, 72/80). Revidiert wurde die Datierung der tetrakonchalen Kirchen, für die man nicht mehr das 7. Jh., sondern wahrscheinlicher das 5./6. Jh. annimmt (V. J. Juročkin / A. V. Džanov, Die Kirchengeschichte von Chersones im 5. Jh. [russ.]: Myc, Archeologija aO. [o. Sp. 83] 49/68). Nach Zavadskaja, Chronologie aO. (o. Sp. 113) erlauben neue Untersuchungen die Folgerung, dass die meisten Kirchen in Chersones in der 2. H. des 6. Jh. bis Anfang 7. Jh. gebaut wurden. Nicht immer ist eindeutig, ob archäologische Funde von der Errichtung oder späteren Umbauten zeugen. Exemplarisch belegt diese Problematik die kreuzförmige Kirche in der südl. Nekropole (s. o. Sp. 113) u. ihr Mosaikfußboden (traditionell in das 6. Jh. datiert: Jakobson, Chersones 200/4). Während der Restaurierungsarbeiten zu Beginn der 1950er Jahre wurden unter dem Boden glasierte Keramikscherben des 10./12. Jh. gefunden; daher datierte man die Kirche in das MA (O. J. Dombrovskij: MAT 3 [1993] 289/318). Dabei wurde nicht berücksichtigt, dass Keramik bei Renovierungen unter das Pflaster gelangen kann (Pülz 73_{157}; Zavadskaja, Chronologie aO. [o. Sp. 113]; Chruškova aO. [o. Sp. 107]). Die kreuzförmige ‚Reliquiarkirche' (Abb. 2 nr. 19), von Jakobson ins 6. Jh. datiert (o. Sp. 113), wird nach der relativen Chronologie nicht vor dem 10. Jh. angesetzt (Romančuk 83f), obwohl das dort gefundene Reliquiar aus justinianischer Zeit stammt (s. o. Sp. 113). – Die Höhlenkirchen werden zu den Baudenkmälern des 8./9. Jh. (Jakobson, Krym 49/51) oder des 10./11. Jh. (Mogaričev, Cerkvi 97) gezählt. Eine Datierung schon in das 6./8. Jh. für einige Komplexe schlägt J. J. Ševčenko: Zuev aO. (o. Sp. 105) 2, 325/33 vor. Dazu gehört zB. die Kirche mit Baptisterium von Tepe-Kermen (V. A. Petrovskij: Juročkin 81/98; A. J. Vinogardov / N. E. Gajdukov: Kukoval'skaja, Sbornik aO. [o. Sp. 84] 1 [2004] 13/35). Frühmittelalterliche Datierungen können für einige Höhlenkirchen archäologisch verifiziert werden (Ševčenko aO.). Der späte Ursprung der ‚Höhlenkirche' in Chersones (Abb. 2 nr. 35) wird von Mogaričev, Cerkvi 95f bestritten. – Die Basilika von Eski-Kermen wurde in das 6./7. Jh. datiert (Šmit aO. [o. Sp. 112]). Bei Nachgrabungen fand man einige mittelalterl. Gräber, die frühestens aus der Bauzeit stammen, u. schrieb die Kirche dem 8. Jh. zu (E. A. Paršina: Bibikov 36/59; J. G. Losickij / E. A. Paršina: Juročkin 99/113). – Sehr umstritten ist die Chronologie der Basilika von Mangup, die als Kathedrale des Bistums Gothien angesehen wird (s. o. Sp. 108). Früher auf das Ende des 6. Jh. bzw. den Anfang des 7. Jh. (A. L. Jakobson, Aus der Geschichte der mittelalterl. Architektur auf der K. [2] [russ., mit frz. Zus.]: Sovetsk. archeol. 6 [1940] 214/6) oder in das 9. Jh. datiert (Barmina aO. [o. Sp. 118]), wird nun eine Entstehung um 500 erwogen (dies.: Antičnaja drevnost' i srednie veka 33 [2002] 21/8). Eine griech. Inschrift im Baptisterium der Basilika bezeugt, dass dieses im 6. Jh. zu Ehren Johannes d. T. errichtet wurde (A. J. Vinogradov: ΑΝΑΧΑΡΣΙΣ, Festschr. J. G. Vinogradova [Sevastopol' 2001] 70f). Für eine Frühdatierung des Komplexes sprechen auch die Funde byzantinischer Siegel aus der 1. H. des 7. Jh. (A. G. Gercen / N. A. Alekseenko: Antičnaja drevnost' i srednie veka 33 [2002] 59/65). – Die von Jakobson aufgestellte Chronologie der Kirchen bleibt, mit einigen Präzisierungen, die plausibelste. Wichtig ist, dass die in Chersones gefundenen Kapitelle ganz überwiegend aus der 2. H. des 5. Jh. oder der 1. H. des 6. Jh. stammen (L. Chruškova, Die christl. Denkmäler der K. [russ.]: VizVrem 63 [88] [2004] 167/94). Die Martyria der beiden Nekropolen von Chersones sind leichter einzuordnen; sie können in das 4. Jh. datiert werden (E. M. Klenina: Drabina 51/64; Khruškova). Die Ansicht, dass die Mehrzahl der bedeutenden Kirchen von Chersones erst Ende 6. Jh. bis 1. H. 7. Jh. erbaut wurden, erscheint fragwürdig (Soročan 680/973).

c. Liturgische Einrichtungen. Die liturgischen Einrichtungen der Kirchen in Chersones sind sehr schlecht erhalten. Insgesamt wurden mehr als 800 Fragmente meist pro-

konnesischen Marmors gefunden, von denen 26 zu *Ambonen u. einige zu Altartischen (mensae) gehörten (A. B. Biernacki, Ambonen im Interieur der frühchristl. Basiliken des westl. u. nördl. Schwarzmeergebiets [russ.]: Myc, Archeologija aO. [o. Sp. 83] 69/82; Biernacki, Altarräume aO. 8/33). Reste oder Spuren von Synthronon, Schranken (*Cancelli), Solea oder Ambo haben sich in der ‚Uvarov-Basilika', den Basiliken nr. 7, 13, 15, 22 u. 28 sowie der kreuzförmigen ‚Memoria außerhalb der Stadt' erhalten. Die Altarschranke ragte oft ins Mittelschiff hinein u. besaß die Form eines Π. In der Basilika am Hauptplatz (Abb. 2 nr. 28) fanden sich Reste eines zweiläufigen Ambos des Kpler Typs (D. V. Ajnalov, Razvaliny chramov [Kirchenruinen] = Pamjatniki christianskago Chersonesa 1 [Moskva 1905] bes. 61/3; Pülz 48/71). Die Lage der Solea (‚Uvarov-Basilika') u. des Ambos (Basilika nr. 28) genau in der Längsachse erlaubt es, von Einrichtungen entsprechend der Kpler Ordnung des Gottesdienstes zu sprechen (Th. F. Mathews, Early churches of Cple. Architecture and liturgy [University Park 1971]). Die Altäre einiger Kirchen von Chersones besaßen loculi, die Reliquien enthielten (N. E. Gajdukov: N. M. Kukoval'skaja, Pričernomor'e Krym, Rus' v istorii i kul'ture [Das Schwarzmeergebiet, die K. u. Russland in Geschichte u. Kultur] [Kiew 2004] 183/92). – Das Baptisterium der ‚Uvarov-Basilika' (Abb. 2 nr. 24) ist ein Beispiel für ein freistehendes Taufgebäude (s.o. Sp. 113; S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 756). In der kreuzförmigen ‚Memoria außerhalb der Stadt' befand sich das Taufbecken im südl. Anbau (ebd. nr. 755). In der ‚Reliquiarkirche' (Abb. 2 nr. 19) belegte die Piscina den nördl. Anbau (Ristow aO. nr. 754). Wahrscheinlich gab es auch im nördl. Anbau (Abb. 2 nr. 11) der West-Basilika (nr. 13) ein Baptisterium. In der ‚Basilika in der Basilika' (nr. 15) befand sich ein Baptisterium mit drei Räumen im Norden; ein Taufbecken in Form einer halbkreisförmigen Nische war in die Ostwand gebaut. An die ‚Basilika von 1935' (Abb. 2 ‚1935') grenzte das Baptisterium von Süden an; ein rechteckiges Taufbecken befand sich an der Ostwand (I. A. Zavadskaja: MAT 9 [2002] 259/63). In Mangup nahm das kreuzförmige Taufbecken das Zentrum des rechteckigen Baptisteriums an der Nordseite der Basilika ein (Ristow aO. nr. 758). Ein Baptisterium mit quadratischem Taufbecken befand sich in der Basilika justinianischer Zeit in Kerč' (Makarova, Ausgrabungen aO. [o. Sp. 105] 390 Abb. 8). In der Höhlenkirche von Tepe-Kermen (6. oder 8./9. Jh.) enthielt das rechteckige Baptisterium ein kreuzförmiges Taufbecken u. zwei Gräber (Petrovskij aO. [o. Sp. 116] 85/7 Abb. 2. 4). Memorien mit Krypten grenzten entweder an die Kirche an, wie bei der ‚Uvarov-Basilika', oder lagen in der Nähe, wie bei der West-Basilika (Abb. 2 nr. 11f). In dieser befand sich unter dem Altarbereich ein kreuzförmiger Reliquienloculus (Pülz 57).

d. Baudekor. Die meisten Beispiele von Ausstattungen mit prokonnesischem Marmor wurden in Basiliken von Chersones gefunden (Abb. 2 nr. 14. 23. 28. ‚1932'. ‚1935' u. a.). Einzelfunde von Innenausstattung sind aus Partenit (Parthenitai), Mangup, Čufut-Kale u. Tiritaka bekannt: Plattenböden, Säulen, Verkleidungen von Wänden u. Öffnungen, Fliesen, kleine Säulen von Schranken u. Ambonen sowie Kapitelle. Letztere sind mit ca. 200 Exemplaren am häufigsten; man findet alle Typen des frühbyz. *Kapitells. Die aus Marmor gefertigten Beispiele, vor allem korinthische Kapitelle (etwa 30) u. besonders die ionischen Kämpferkapitelle (40% der Funde), stammen aus dem 5./6. Jh., die meisten aus justinianischer Zeit, ein wichtiges Indiz für die Datierung der Kirchen, namentlich in Chersones (R. Kautzsch, Kapitellstudien [1936] 52/65. 166/77; A. Bortoli-Kazanski, La répartition du marbre de Proconnèse en Crimée à l'époque paléochrétienne: H. Ahrweiler [Hrsg.], Geographica Byzantina [Paris 1981] 55/65; S. A. Beljaev: VizVrem 48 [1987] 142/52; C. Barsanti, L'esportazione di marmi dal Proconesso nelle regione pontiche durante il 4°/6° sec.: RivIstArch 3, 12 [1989] 128/49; Jakobson, Chersones 130/52; I. S. Čičurov [Hrsg.], Vizantijskij Cherson [Das byz. Cherson], Ausst.-Kat. Moskva 1 [1991] 17/29; Bank / Popova aO. [o. Sp. 113] 114/8. 121f).

V. Bildkunst. a. Mosaik u. Malerei. Einige Kirchen in Chersones besaßen Mosaikfußböden, die am besten in der ‚Uvarov-Basilika' (Abb. 2 nr. 23), der ‚Basilika von 1935', der ‚Basilika auf dem Hügel' (nr. 14) u. der kreuzförmigen Theotokos-Kirche (‚Memoria außerhalb der Stadt') erhalten sind. Vorherrschend sind geometrische, florale u. symbolische Motive, wie Tauben, Pfauen zu Seiten eines Gefäßes, Christogramme usw. In der

genannten Theotokos-Kirche sind im Zentrum des Gebäudes zwei Pfauen zu Seiten eines Kantharos u. Weinranken dargestellt, ein weitverbreitetes Bild der Symbolik von Eucharistie, Martyrium u. Taufe (A. L. Rotač: VizVrem 27 [1967] 328/33). Alle Diskussionen über die Datierung der Basiliken betreffen auch die Mosaiken (S. A. Beljaev: ebd. 40 [1979] 115f; Jakobson, Chersones 222/47; O. I. Dombrovskij, Vizantijskie mozaiki Chersonesa Tauričeskogo [Byz. Mosaiken in Chersonesus Taurica] [Poznan 2004]). Ihr Stil ist recht bescheiden, die Darstellungen sind starr, symmetrisch, flach u. schematisiert; weder ausgewogene Proportionen noch andere Züge der antiken Kunst sind zu finden. – Einige Kirchen in Chersones besaßen auch Fresken, die aber fast gänzlich verschwunden sind. Unter den Wandmalereiresten der ‚Basilika von 1935' gibt es Motive von Girlanden u. Vögeln (Pülz 54 Abb. 7), die zu einer unter der Basilika liegenden Synagoge gehören dürften (Zolotarev / Korobkov aO. [o. Sp. 103] 70f; s. o. Sp. 112). Von den bemalten unterirdischen Grüften in der Stadt Bosporos sind nur wenige christlich (s. o. Sp. 103) u. mit floralen Motiven, Vögeln, dem Christogramm mit *A. u. O. usw. verziert. Malereien in zwei Hypogäen bei der Stadt zeigen Kreuz-Darstellungen u. christliche Inschriften (s. o. Sp. 105f). In den Nekropolen von Chersones sind einige Grüfte mit Darstellungen des Christogramms geschmückt; auf den Wänden fanden sich Darstellungen eines Menschen, eines Baums mit Früchten, eines Pfaus u. des Kreuzes. In einem weiteren Grab ist neben den üblichen Bildern von Pfauen, Girlanden usw. eines erhalten, das auf der K. einzigartig ist: Eine Stadt, die von Mauern umgeben ist, vielleicht als das himmlische *Jerusalem zu deuten (K. Thraede: o. Bd. 17, 757/60). Alle diese Malereien stammen aus dem 4./5. Jh. Ihr Stil weist Ähnlichkeiten mit der frühchristl. Kunst Syriens u. Palästinas auf (Rostowzew, Živopis' 435/507; E. A. Zin'ko: MAT 10 [2004] 78/89; V. M. Zubar / R. Pillinger, New tombs with early Christian murals from the necropolis of Tauric Chersonesus: Talanta 32/33 [2000/01] 123/30). Neue Datierungen in das 6./7. Jh. für einige Grüfte dürften zu spät sein (Zubar' / Chvorostjanyj 58/89). Die Diskussionen dauern an (Chruškova aO. [o. Sp. 107]; I. A. Zavadskaja, Das dekorative u. symbolische System der christl. Grüfte von Chersones [russ.]: MAT 11 [2005] 258/88). Figürliche Skulpturen sind selten: Grabstelen aus Kalk u. fragmentarische Statuen aus Marmor, die den ‚Guten Hirten', Orpheus u. das Abrahamsopfer (S. Schrenk, Art. Isaak: o. Bd. 18, 925/8) darstellen, stammen aus Chersones, ebenso Fragmente einer Marmorschale mit verzierten Rändern (4./5. Jh.; A. P. Ivanova, Antičnaja skul'ptura Chersonesa [Antike Skulptur in Chersones] [Kiew 1976] nr. 219/22; L. G. Kolesnikova: I. A. Antonova / V. V. Borisova [Hrsg.], Chersones Tavričeskij. Remeslo i kul'tura [Chersonesus Taurica. Handwerk u. Kultur] [ebd. 1974] 55/74; V. N. Zalesskaja, Frühbyz. Marmorschalen in der Slg. der Ermitage [russ.]: VizVrem 37 [1977] 207/11).

b. Kunstgewerbe. Die reiche Nekropole aus der Zeit der großen Invasionen, die 1904 in Kerč' entdeckt wurde u. nach dem heutigen Straßennamen ‚Gospital'naja' genannt wird, hat viele Objekte der Goldschmiedekunst aus der Spätzeit des Bosporanischen Reiches geliefert. Die Datierung der Objekte wird zwischen dem Ende des 4. Jh. u. dem 7. Jh. angesetzt (A. I. Ajbabin: MAT 3 [1993] 22f; P. Zaseckaja: ebd. 23/105; dies.: Archeologičeskij sbornik Ermitaža 30 [1990] 9/106; dies.: Makarova / Pletneva 31/9). Unter den bedeutsamen Funden in der Nekropole von Bosporos finden sich importierte Objekte (dona militaria), zB. drei Silberschüsseln vJ. 357 byzantinischer bzw. antiochenischer Fabrikation mit einem Bildnis von Kaiser **Constantius II (L. A. Matzulewitsch, Byz. Antike. Stud. auf Grund der Silbergefäße der Ermitage [1929] 107; ders., Serebrjanaja čaša iz Kerči [Eine Silberschale aus Kerč'] [Leningrad 1926]; Pillinger 310/5 Abb. 3; I. P. Zaseckaja, À propos du lieu de fabrication des plats en argent avec la représentation de l'empereur Constance II découverts à Kertch: Vallet / Kazanski 89/100; *Herrscherbild). Einige Objekte aus Kerč' finden sich heute im Röm.-Germ. Museum Köln (I. Damm, Goldschmiedearbeiten der Völkerwanderungszeit aus dem nördl. Schwarzmeergebiet: KölnJb 21 [1988] 65/210) u. im Musée des antiquités nationales St-Germain-en-Laye (E. Beck / M. Kazanski / F. Vallet, La riche tombe de Kertch du Mus. des ant. nat.: Antiquités Nationales 20 [1988] 63/81). In den bosporanischen Gräbern sind zellwerkverzierte Objekte sehr zahlreich; die ältesten stammen aus dem 3. Jh (O. Šarov, Ein reiches Pferde-

geschirr aus Kerč': C. v. Carnap-Bornheim [Hrsg.], Beiträge zu röm. u. barbarischer Bewaffnung in den ersten vier nachchristl. Jhh. [1994] 417/27). Der Ursprung dieses Stils wird wechselweise als sarmato-alanisch, vorderorientalisch, sasanidisch oder sogar römisch vermutet (M. Ščukin / I. Bažan, L'origine du style cloisonné de l'époque des grandes migrations: Vallet / Kazanski 63/76). Unter den kunstgewerblichen Objekten aus Chersones u. Bosporos in der Petersburger Ermitage sind ein silbernes Räucherfass u. ein Keramikstempel mit Bild des hl. Longinos, des legendären ersten Bischofs in *Cappadocia (o. Bd. 19, 1019), zu nennen (V. N. Zalesskaja, Prikladnoe iskusstvo Vizantii 4/12 vv. [Byz. Kunstgewerbe des 4./12. Jh.] [St. Petersburg 1997] 18f). Beachtenswert sind auch Fragmente eines Kreuzes, Hostienstempel u. andere kleine Objekte mit griechischen Inschriften, alle aus dem 6./7. Jh. (dies.: VizVrem 49 [1988] 204/7). Terrakotta-Lampen des 4./6. Jh. mit Bildern des Kreuzes, von Fischen u.a. wurden in den Nekropolen von Chersones u. Kerč' gefunden. Die Darstellung von zwei Fischen wird als Symbol gedeutet, das mit dem Kult der Anahita zusammenhängt (dies., Les lampes paléochrétiennes en terre cuite de la côte septentrionale de la Mer Noire: 'Αρχεῖον Πόντου 41 [1987] 308/21). Eine *Elfenbein-Pyxis des 5./6. Jh. aus Kerč' zeigt Szenen aus den Evangelien; eine Glaskanne mit Kreuzverzierung stammt wahrscheinlich aus Syrien (6. Jh.; Diatroptov 242f Abb. 9f). Ein Bronzeamulett drückt populäre magische Vorstellungen aus (6./7. Jh.; E. Jastrzębowska, Une amulette de Chersonèse Taurique avec Salomon terrassant la démone femelle: Kwartalnik historii kultury materialnej 46, 1/2 [Warszawa 1998] 69/73). Aus Chersones stammen zwei Terra-sigillata-Teller mit Zirkusszenen (4./5. Jh.) u. Christusdarstellung mit Kreuz u. drei Tauben (5. Jh.; A. V. Bank, Byz. art in the collections of the USSR [Leningrad 1966] 336 Abb. 23f). – M. Kazanski / P. Périn, Der polychrome Stil im 5. Jh.: Das Gold der Barbarenfürsten, Ausst.-Kat. Mannheim (2001) 80/4.

VI. Inschriften. Bei den epigraphischen Denkmälern auf der K. herrschen das Lat. u. Griech. vor, während das Hebräische in den ersten Jhh. nC. sehr selten ist (zu den hebr. Inschr. Dan'shin aO. [o. Sp. 90] 141/50 mit Lit.; Inschr. aus Čufut-Kale: D. Chwolson, Corpus inscriptionum Hebraicarum [St. Petersburg 1882] 296/314). Die Inschriften sind in Stein, Keramik oder Gips ausgeführt. Die Mehrzahl der epigraphischen Zeugnisse stammt aus Ausgrabungen in den Städten Chersones u. Bosporos: Grab-, Weihe-, Bau- u. andere Inschriften (V. V. Latyšev, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae[2] 1/3 [ebd. 1890/1916]; ders., Grečeskie i latinskie nadpisi naidennye v Južnoj Rossii [Griech. u. lat. Inschr. aus Südrussland] [ebd. 1895]). Die Christen dieser Gegend verwendeten vorwiegend die griech. Sprache (s. o. Sp. 105; V. V. Latyšev, Sbornik grečeskich nadpisej christianskich vremen iz Južnoj Rossii [Slg. griech. Inschr. christl. Zeit aus Südrussland] [St. Petersburg 1896]). Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte erbrachten weiteres Material (E. I. Solomonik, Novye epigrafičeskie pamjatniki Chersonesa [Neue epigraph. Denkmäler aus Chersones] [Kiew 1964]; dies., Latinskie nadpisi Chersonesa Tavričeskogo [Lat. Inschr. aus Chersonesus Taurica] [Moskva 1983]; dies., Graffiti s chory Chersonesa [Graffiti der Chora von Chersones] [Kiew 1984]). Eine besondere Inschriftengruppe in Stein u. Mosaik aus dem 4./6. Jh. mit den Formeln ὑπὲρ εὐχῆς u. ὑπὲρ σωτηρίας wurde in den Basiliken von Chersones gefunden (S. A. Beljaev, Aus der Geschichte des sozialen Lebens in Chersones von der 2. H. des 4. bis z. 6. Jh. [russ.]: Palestinskij sbornik 29 [92] [1987] 74/84). In Orten mit überwiegend autochthoner Bevölkerung sind Inschriften selten, zB. wurden während der gesamten Forschungszeit in Neapolis, der Hauptstadt der Skythen, nur neun griech. Inschriften gefunden (Daševskaja 44).

A. I. Ajbabin, Etničeskaja istorija rannevizantijskogo Kryma (Ethnische Geschichte der frühbyz. K.) (Simferopol' 1999). – A. I. Ajbabin / T. I. Zaseckaja / T. I. Makarova, Krym: Makarova / Pletneva 9/145. – N. I. Baranov, Tavrika v epochu rannego srednevekovja, Saltovo-majackaja kultura (Taurien zZt. des frühen MA, Saltovo-Majak Kultur) (Kiew 1990). – S. N. Bibikov (Hrsg.), Architekturno-archeologičeskie issledovanija v Krymu (Architektonisch-archäologische Untersuchungen auf der K.) (ebd. 1988). – V. D. Blavatskij, Pantikapej (Pantikapaion) (Moskva 1964). – N. N. Bolgov, Zakat antičnogo Bospora (Der Untergang des antiken Bosporanien) (Belgorod 1996). – A. Bortoli-Kazanski / M. Kazanski, Les sites archéologiques datées du 4e au 7e s. au Nord et

au Nord-Est de la Mer Noire: TravMém 10 (Paris 1987) 437/89. – C. G. BRANDIS, Art. Chersonesos nr. 10f: PW 3, 2 (1899) 2254/69. – J. C. CARTER, Crimean Chersonesos (Austin 2003). – L. G. CHRUŠKOVA s. Khrushkova. – O. D. DAŠEVSKAJA, Pozdnie Skify v Krymu (Späte Skythen auf der K.) = Archeologija SSSR D 1/7 (Moskva 1991). – P. D. DIATROPTOV, The spread of Christianity in the Bosporus in the 3rd/6th cent.: Ancient Civilizations 5 (1999) 215/44. – J. DRABINA u. a. (Hrsg.), Kul'tovye pamjatniki v mirovoj kul'ture (Kultische Denkmäler in der Weltkultur (Sevastopol' 2004) – E. V. ERNŠTEDT, Monumental'naja živopis' severnogo pričernomor'ja (Die Monumentalmalerei des nördl. Schwarzmeergebiets): Antičnye goroda Severnogo Pričernomor'ja (Antike Städte im Schwarzmeergebiet) 1 (Moskva 1955) 248/85. – J. FORNASIER / B. BÖTTGER (Hrsg.), Das Bosporanische Reich (2005). – W. F. GAJDUKEVIĆ, Das Bosporanische Reich[2] (1971). – E. GLUŠANIN (Hrsg.), Vizantija i srednevekovyj Krym (Byzanz u. mittelalterl. K.) = Antičnaja drevnost' i srednie veka 26 = Scripta Class., Mediaev. et Archaeol. Sibirica 4 (Barnaul 1992). – A. L. JAKOBSON, Rannesrednevekovyj Chersones (Frühmittelalterl. Chersones) = Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 63 (Leningrad 1959); Art. K.: RBK 5 (1991) 375/439 (postume Veröff.); Srednevekovyj Krym (Die mittelalterl. K.) (Moskva 1964). – V. J. JUROČKIN (Hrsg.), Pravoslavnye drevnosti Tavriki (Orthodoxe Denkmäler Tauriens) (Kiew 2002). – M. KAZANSKI / V. SOUPAULT (Hrsg.), Les sites archéologiques en Crimée et au Caucase durant l'antiquité tardive et le haut MÂ = Colloquia Pontica 5 (Leiden 2000). – L. G. KHRUSHKOVA, Tauric Chersonesus (Crimea) in the 4th–5th cent. The suburban martyria: http://www.byzantinecongress.org.uk/comms/Khrushkova/index.html (23. I. 2007). – T. I. KRUGLIKOVA, Bospor v pozdneantičnoe vremja (Bosporos in spätantiker Zeit) (Moskva 1966). – T. I. MAKAROVA / S. A. PLETNEVA (Hrsg.), Krym, Severo-Vostočnoe Pričernomor'e i Zakavkaz'e v epochu srednevokovja, 4./13. vv. (Die K., das nordwestl. Schwarzmeergebiet u. Transkaukasien in der mittelalterl. Zeit, 4./13. Jh.) (ebd. 2003). – MAT = Materialy po archeologii, istorii i etnografii Tavrii. – W. MENGHIN, Schwerter des Goldgriffspathenhorizonts im Museum für Vor- u. Frühgeschichte, Berlin: Acta Praehist. et Archaeol. 26/27 (1994/95) 140/91. – J. M. MOGARIČEV, Peščernye cerkvi Tavriki (Höhlenkirchen Tauriens) (Simferopol' 1997). – M. MOGARIČEV (Hrsg.), Vizantija i srednevekovyj Krym (Byzanz u. mittelalterl. K.) = Antičnaja drevnost' i srednie veka 27 (ebd. 1995). – G. MORAVCSIK, Byzantinoturcica 1/2 = BerlByzArb 10 (1958). – O. J. NEVEROV, Représentations sur les gemmes cachets, bagues en métal et amulettes des prémiers siècles de notre ère. Découvertes faites sur le littoral nord de la Mer Noire: Kobylina, Divinités aO. (o. Sp. 88) 53/65. – R. PILLINGER, Die Anfänge des Christentums auf der taurischen Chersones (K.) demonstriert am Beispiel von Pantikapaion / Bospor / Kerč: Fremde Zeiten, Festschr. H. Borchhardt 2 (Wien 1996) 309/17. – I. S. PIORO, Krymskaja Gotija (Gotien auf der K.) (Kiew 1990). – A. PÜLZ, Die frühchristl. Kirchen des Taurischen Chersonesos / K.: MittChristlArch 4 (1998) 45/78. – A. I. ROMANČUK, Studien zur Geschichte u. Archäologie des byz. Cherson = Colloquia Pontica 11 (Leiden 2005). – A. I. ROMANČUK / A. V. SAZANOV, Srednevekovyj Cherson (Das mittelalterl. Cherson) (Sverdlovsk 1991). – A. I. ROMANČUK / A. V. SAZANOV / A. V. SEDIKOVA, Amfory iz kompleksov viz. Chersona (Amphoren aus den Komplexen des byz. Cherson) = Srednevekovyj Cherson 2 (Ekaterinburg 1995). – M. I. ROSTOWZEW, Skythien u. der Bosporus 1/2 (1931/93); Antičnaja dekorativnaja živopis' na juge Rossii (Antike dekorative Malerei in Südrussland) (St. Petersburg 1914) bzw. La peinture décorative antique en Russie méridionale 1/2 (Paris 2004). – K. SCHAFERDIEK, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 492/548, bes. 530f; Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyz. Reiches: JbAC 33 (1991) 36/52 bzw.: ders., Schwellenzeit = ArbKirchGesch 64 (1996) 97/113; Wulfila. Vom Bischof v. Gotien zum Gotenbischof: ZKG 90 (1979) 253/92 bzw.: ders., Schwellenzeit aO. 1/40. – M. SHCHUKIN, Shields, swords and spears as evidence of Germanic-Sarmatian contacts and Barbarian-Roman relations: v. Carnap-Bornheim aO. (o. Sp. 121) 485/95. – R. SCHMITT / A. SCHWARCZ / I. IONIŢĂ, Art. K.goten: ReallexGermAlt[2] 17 (2001) 373/7. – S. B. SOROČAN, Vizantijskij Cherson (Das byz. Cherson) (Char'kov 2005). – P. N. ŠUL'Z, O nekotorych voprosach istorii Tavrov (Zu einigen Fragen der Geschichte der Taurer): A. P. Smirnov (Hrsg.), Problemy istorii severnogo pričernomor'ja v antičnuju epochu (Historische Probleme im Schwarzmeergebiet in der Antike) (Moskva 1959) 235/72. – P. P. TOLOČKO (Hrsg.), Vizantijskaja Tavrika (Das byz. Taurien) (Kiew 1991). – F. VALLET / M. KAZANSKI (Hrsg.), La noblesse romaine et les chefs barbares 3e/7e s. (Paris 1995). – A. A. VASILIEV, The Goths in the Crimea = Mediev. Acad. of Amer. Publ. 29 (Cambridge, Mass. 1936). – TH. WERNER (Hrsg.), Unbekannte K. Archäologische Schätze aus drei Jtsd., Ausst.-Kat. Heidelberg (1999). – V. M. ZUBAR', Nekropol' Chersonesa Tavričeskogo v 1/4 vv. n. e. (Die Nekropole von Chersonesus Taurica im 1./4. Jh. u. Z.) (Kiew 1982). – V. M. ZUBAR' (Hrsg.), Chersones Tavričeskij v seredine I v. do n. e. / VI v. n. e. (Chersonesus Taurica Mi. 1. Jh. vC. / 6. Jh. nC.) (Char'kov

2004). – V. M. ZUBAR' / A. I. CHVOROSTJANYJ, Ot jazyčestva k christianstvu. Načal'nyj etap proniknovenija i utverždenija christianstva na juge Ukrainy. (Vom Heidentum zum Christentum. Die Anfangszeit der Entstehung u. Festigung des Christentums im Süden der Ukraine) (Kiew 2000). – C. ZUCKERMAN (Hrsg.), La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar = Centre de Recherche d'Hist. et Civil. de Byzance, Monogr. 25 (Paris 2006).

Ljudmila G. Khrushkova (Übers. Matthias Perkams / Heinzgerd Brakmann).

Kristall (Bergkristall).

Vorbemerkung. K. (abgeleitet von κρύσταλλος, ‚Eis') ist ein nach seiner dem Eis ähnlichen hellklaren Transparenz benannter Halbedelstein, der Berg-K. Grundbestandteil ist der reine Quarz, chemisches Element kristallisierte Kieselsäure (Siliciumdioxid SiO_2; Bauer 652. 655). In der Bedeutung Berg-K. wurde κρύσταλλος erstmals mit Sicherheit von Theophrast verwendet (Ball 221). In der Antike gab es die Vorstellung, dass der K. infolge einer die Mineralisierung bewirkenden extremen Kälte aus unschmelzbar hart gefrorenem Eis (oder Schnee: Isid. Hisp. orig. 16, 13, 1) bestehe (so nach Joh. Stob. 1, 52 [1, 484 Wachsmuth / Hense[2]]; Aristot. meteor. 389a 8f [Eichholz 36]; Strab. 2, 3, 4; Sen. nat. quaest. 3, 25, 12; Plin. n. h. 37, 23; in christl. Tradition u. a. Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Epiphanius; anders Diod. Sic. 2, 52, 1/4: der K. werde nicht durch Kälte, sondern durch Feuer verfestigt, u. Solin. 15, 31: der K. sei nicht gefrorenes Eis, da er auch in heißen Ländern gefunden wird; bei Sen. nat. quaest. 2, 54, 1 [Healy 167] besteht der Berg-K. aus einer Mischung von Regenwasser u. kleinen Stücken von Erde). Dies ist ein im Osten (China, Tibet) wie im Westen u. bis zur Neuzeit weit verbreiteter Gedanke. Sowohl im Chinesischen u. Japanischen wie auch im Hebräischen u. Griech. dient der Name für K. als Bezeichnung für Eis sowie für Berg-K. (Ball 224f). Die Durchsichtigkeit des K. ist bei Isidor v. Sevilla das Kriterium für die Klassifizierung der kristallinen Steine (orig. 16, 13; Meier 237). Erst die arab. Gelehrten al-Bīrūnī (10./11. Jh. nC.) u. al-Ḫāzinī (12. Jh. nC.) bestimmen die Dichte des Berg-K. = 2, 50 mit Hilfe des Pyknometers (Mieleitner 459f).

A. Heidnisch. I. Alter Orient. In Ägypten u. Nubien kommt Berg-K. als Schmuckstein u. als *Amulett vor (Ranke 7). In Mesopotamien wurde der aus Armenien importierte Berg-K. von sumerischer bis in achämenidische Zeit als Rollsiegel verwendet (Hermann 511f). In einer akkadischen (sumerischen) Hymne vor dem 2. Jtsd. vC. füllt der Gott seine Hand mit Berg-K., Lapislazuli u. Marmor (Ball 221). Als Schmuckanhänger u. -einlage war Berg-K. im Anatolien der älteren Bronzezeit bei den Hethitern gebräuchlich (Hermann 513); eine pers. Schale des Großkönigs Chosroes II zeigt den Berg-K. als Einlegearbeit (ebd. 514). In Palästina u. Syrien wurden Perlen, Skarabäen u. Siegelzylinder, ein Gewicht u. zwei Amulette aus Berg-K. gefunden (Thomsen 8). In Vorderasien war Berg-K. namentlich bekannt. Im frühen Assyrien u. Babylon wurden aus Berg-K. Petschafte angefertigt, besonders Zylinder u. Kegel.

II. Griechisch-römisch. a. Lithologie. K. galt als seltener Stein, der aus Griechenland stammende jedoch als weniger wertvoll (Theophr. lap. 33). K. u. die violette K.-Varietät *Amethyst entstehen im Inneren von anderen Steinen, wo sie abgebaut werden (ebd. 8. 30; Caley / Richards 76; Eichholz 94). Amethyst, der nach seinem Namen den Träger vor Trunkenheit bewahren soll (Plin. n. h. 37, 124; Epigr. Bob. nr. 20), wurde mehr in Rom als in Griechenland bearbeitet; aus ihm wurden zB. Kameen in der Kaiserzeit angefertigt. – Als Fundorte des K. nennt Plinius *Indien, das die schönsten Berg-K. liefere (n. h. 37, 23f; so auch Diod. Sic. 2, 52, 2. 4; Strab. 15, 717; Blümner 249), ferner Kleinasien, die Gebirge bei Alabanda u. Orthosia, Zypern, in Europa die Alpen u. Portugal sowie die Insel Necron im Roten Meer. In Form, Farbe u. Transparenz dem K. ähnlich sind nach Plinius die indische Varietät des Adamas (n. h. 37, 56), der Beryll (ebd. 37, 77),

der Jaspis (116), die fünfte Varietät des Amethyst (123), der Chryselectrum (127), der Astrion (132) u. (nur in der Transparenz vergleichbar) der Paederos (129); als ,Wurzel des K.' wird der Iris bezeichnet, dessen Basis aus Berg-K. besteht (136; Ball 146. 162. 165. 167/71). Von allen auf der Erdoberfläche vorkommenden *Edelsteinen gilt der Berg-K. als der wertvollste (Plin. n. h. 37, 204). In Indien diente Berg-K. auch zur Glasherstellung, was der Grund für die besondere Qualität des indischen Glases ist (ebd. 36, 192). – Unter den nur für Spezialisten erkennbaren Fehlern des K. nennt Plinius Eisenrostflecken u. harte Knoten, die spröde sind u. in kleine Stücke zerbrechen, u. salzartige Körner (ebd. 37, 27f). Es handelt sich bei diesen von Plinius richtig beobachteten Einschlüssen um Wasser, Hydrocarbon u. Carbondioxid (Ball 228). Einige K. enthalten roten Rost, andere sind voll von haarfeinen flussartigen Fasern; diese Fehler lassen sich jedoch durch Schneiden u. Gravieren verdecken. Die als Acenteta (ἀκέντητα, ,fehlerlos') bezeichneten reinen u. wasserklaren K. sind jedoch einfach geschnitten schöner als graviert u. gelten als hochwertiger als die rauchigen K. Schließlich sind für die Qualität des K. auch Größe und Gewicht ausschlaggebend (Plin. n. h. 37, 28; Ball 71). Das größte Plinius bekannte Stück Berg-K. war der von Livia Augusta im Capitol geweihte K., der 49 kg wog. Um seinen Wert zu steigern, nannte man reinen Berg-K. auch Adamas (*Diamant). – Zu Plinius' Zeit wurde K. zur Imitation von Smaragd u. anderen transparenten Edelsteinen gefärbt, in Indien speziell von Beryll (Plin. n. h. 37, 20). Als Imitat angefertigter grün gefärbter Berg-K. fiel möglicherweise unter die Gattungsbezeichnung Smaragd (Caley / Richards 97f): Nach Seneca (ep. 90, 33) geht die Entdeckung, dass ein Kieselstein durch Sieden in einen Smaragd verwandelt werden kann, auf Demokrit zurück (Ball 81). Zur Imitation von K.vasen durch Glas vgl. Martial. 9, 59, 11 (Ball 231). – Plinius' Feststellung, dass sich die sechseckige Form des K. nicht erklären lässt, u. seine Beobachtungen zum Auftreten von Variationen im charakteristischen pyramidalen Auslaufen der K. (Caley / Richards 121) bilden einen ersten Ansatz zur Erkenntnis der Abhängigkeit der äußeren Form von der inneren Struktur (Healy 173). – Von den bei Plinius behandelten Edelsteinen sind neben dem crystallus auch der Acenteta (n. h. 37, 28), der als fünfte Unterart des Adamas aufgeführte Cyprius (ebd. 37, 8), wahrscheinlich auch der als vierte Unterart des Adamas aufgeführte Macedonius (57) u. der Chalazias (189), möglicherweise auch der Paeantitis oder Gemonides u. der Hephaestitis mit dem K. identisch (Ball 107). Zu gravierten Edelsteinen wurden die K.-Varietäten gelber Citrin u. *Chrysolith verarbeitet (Plin. n. h. 37, 126), für Porträtköpfe von Kaiser u. Kaiserin der Prasius verwendet (ebd. 37, 113; Middleton 143).

b. Verwendung. Anders als im Alten Orient (s. o. Sp. 126) wurde der Berg-K. in Griechenland seltener zum Siegelring verarbeitet (Theophr. lap. 30), worauf die geringe Zahl der gefundenen Stücke hinweist; zahlreicher ist dagegen gravierter K. aus früherer Zeit vertreten: Von den durch Furtwängler (2, 7/18. 25/7. 37/69. 130/46. 152/73) beschriebenen Steinen stammen 5% aus mykenischer, weniger als 5% aus frühgriechischer u. weniger als 1% aus hellenistischer u. frührömischer Zeit (Caley / Richards 121). – In Griechenland u. Rom wurden große Stücke aus Berg-K. vor allem zu Trinkgefäßen verarbeitet (ebd.; crystalla: Martial. 9, 22, 7; 10, 66, 5; Claud. carm. min. 36, 1; crystallina: Sen. ira 3, 40, 2; benef. 7, 9, 3; ep. 123, 7; Plin. n. h. 37, 30; Iuvenal. 6, 155; crystallini calices, pocula etc.: Sen. ep. 119, 3; Plin. n. h. 37, 27/9; in der Bedeutung ,Glas': Martial. 9, 59, 13; Hist. Aug. vit. Ver. 5, 3; 10, 9). In sie wurden jedoch nur kalte Getränke gefüllt, da man glaubte, der Stein halte infolge seiner Beschaffenheit die Hitze nicht aus (Plin. n. h. 37, 30). Kugeln aus Berg-K. wurden im Sommer zur Kühlung der Hände (Blümner 250; Ball 229) u. der Brauen, Ringe aus Berg-K. zum Kühlen der Hände verwendet (ebd. 17). Trotz der zu Plinius' Zeit beginnenden *Glas-Herstellung blieben Trinkgefäße aus K. sehr teuer (Plin. n. h. 37, 29: spektakulär war die Summe von 150 000 Sesterzen für einen K.becher) u. wurden daher besonders gepflegt; es gab K.kabinette mit eigenen Wärtern, u. häufig trugen K.becher Eigennamen (Ball 230 mit Lit.). Im 4. u. 5. Jh. nC. wurden aus K. große, grob geschnittene Intaglios gearbeitet (Middleton 142). – In der *Heilkunde dienen K.kugeln als Brenngläser zur Kauterisation durch Bündeln der Sonnenstrahlen auf den betreffenden Körperteil (Plin. n. h. 37, 28; Isid. Hisp. orig. 16, 13, 1; Blümner

249f). Die Brennglaswirkung wurde auch zum Entfachen heiliger Feuer benutzt (Plin. n. h. 36, 199; Orph. lith. 178/84 Halleux / Schamp); in einem angeblich von dem Orphiker Onomakritos stammenden Gedicht (um 516 vC.) werden genaue Anweisungen zum Herstellen eines heiligen Feuers mit einem leuchtenden transparenten Stück K. gegeben. Wer mit diesem Feuer den Tempel betritt, kann nicht von den Göttern zurückgewiesen werden. Dass der Stein selbst, nachdem er den Brand entfacht hat, kalt bleibt, ist dabei ein besonderes Phänomen (Ball 228; Orph. lith. 188/90 H. / Sch.). Daneben dienten Berg-K.linsen als Vergrößerungsglas (Aristoph. nub. 760/75; Sen. nat. quaest. 1, 6, 5). Die ältesten Berg-K.linsen stammen aus Nimrud (bei Bagdad) um 3800 vC. u. aus Kreta zwischen 1600 u. 1200 vC. (Ball 84. 228f). In der arab. Überlieferung des Λιθογνώμων des Xenokrates heißt es, der K. helfe gegen Zittern u. Beben, gegen Schwindsucht bei Kindern u. lasse die Milch reichlich fließen, wenn er fein zerrieben u. mit Wasser auf die *Brüste (II) der stillenden Frauen aufgetragen werde (Tamīmī-Muršid fol. 116a 12 bis paen.: Ullmann, Steinbuch 60; ders., Neues 65). Nach dem sog. Steinbuch des Aristoteles (6. Jh. nC.) gibt es auch eine weniger schöne, dafür härtere Art, die wie Salz ist; sie gibt, mit Eisen zusammengeschlagen, Feuer (Ms. Bodl. d. 221§10: Ullmann, Neues 65); am *Gürtel getragen hilft der K. gegen Nierenkrankheiten (Orph. lith. 190 Halleux / Schamp; lith. kerygm. 1, 6 H. / Sch.). Der K. nimmt, von der Sonne in Brand gesetzt, die Farbe des Amethyst an (vgl. Bauer 656: das aus geschmolzenem Berg-K. hergestellte Kieselsäureglas wird durch Radium- u. Röntgenstrahlen violett wie Amethyst); er wirkt gegen Zittern u. Nervenschwäche (Mich. Psellus virt. lapid.: Mély / Ruelle 203, 3/5). Der K. gehört auch zu den Edelsteinen der Kline der Sophrosyne (S. Schönauer, Unters. zum Steinkatalog des Sophrosyne-Gedichtes des Meliteniotes = Meletemata 6 [1996] 127*. 8). In der irischen Mythologie besteht das Boot der Göttin, die den Prinzen Connla einlädt, mit ihr in das Land der Freude zu kommen, aus K. (J. A. McCulloch, Art. Blest, Abode of the: ERE 2, 689; Frerichs 44).

B. Jüdisch. Job 28, 18 gilt die Weisheit mehr als *Korallen u. K. In der prophetischen Vision des Hesekiel (Hes. 1, 22) besteht die Platte über den Häuptern der visionären Gestalten aus Berg-K. (hebr. qeraḥ). Den 'eqdāḥ (evtl. *Karfunkel), aus dem die Tore des Neuen *Jerusalem von Jes. 54, 12 bestehen, übersetzt die LXX mit κρύσταλλος (qeraḥ). Aus K. bestehen auch die zwei Häuser umfassende Wand, an der *Henoch in seinem Traum vorbeikommt (Hen. aeth. 14, 9), sowie Boden u. Wände des ersten Hauses (ebd. 10) u. der Thron Gottes im zweiten Haus (ebd. 18f; vgl. auch ebd. 71, 5). Der K. symbolisiert hier die Heiligkeit Gottes (Frerichs 50). – Die Entstehung des K. aus Wasser wird Sir. 43, 20 genannt (Meier 141). Zu dem Eis aus Ps. 147, 17f, das Augustinus als K. versteht, s. u. Sp. 131.

C. Christlich. I. Neues Testament. Im Unterschied zu Hen. aeth. 14 deutet in der *Joh.-Apokalypse das dem K. ähnliche gläserne Meer vor dem Thron Gottes (Apc. 4, 6) auf die Unerreichbarkeit u. absolute Herrschaft Gottes (Frerichs 30. 50f). Als Symbol der Souveränität des Sonnengottes Amun-Re über die anderen von der Sonne beherrschten Himmelskörper diente der K. bereits in Ägypten, wenn die Sonnenstrahlen mit ihm verglichen werden (Grabpapyri der Prinzessin Nesi-Khenson, 10. Jh. vC.: E. A. Wallis Budge, Amulets and talismans [New York 1961] 113; Frerichs 31). Der kristallhelle Glanz des Neuen Jerusalem in Apc. 21, 11 wird zum Leuchten gebracht durch das Licht der Präsenz Gottes (H. Lilje, The last book of the Bible [Philadelphia 1957] 268; Frerichs 117). Klar wie K. ist auch der vom Thron Gottes ausgehende Strom des Wassers des Lebens (Apc. 22, 1).

II. Patristische Literatur. In der Psychomachia des Prudentius (868f) bestehen die sieben Säulen im Inneren des Tempels der Weisheit aus K. (Meier 97_{311}; Ch. Gnilka, Stud. zur Psychomachie des Prudentius = KlassPhilolStud 27 [1963] 116 zSt. mit Parr.). Nach Orig. c. Cels. 7, 30 übernahm Platon seine Aufzählung der Edelsteine (Phaedo 110d/e) von Jesajas Beschreibung der neuen Stadt Jerusalem (Jes. 54, 12). Origenes verknüpft die Jesaja-Stelle mit 1 Petr. 2, 5 sowie Eph. 2, 20 u. kann so die kostbaren Steine, aus denen der neue Tempel Gottes erbaut wird, als Beschreibung der Gerechten deuten: Einige sind Rubine, einige Saphire oder Jaspis, andere K. (c. Cels. 8, 19f). Allerdings geht er nicht näher darauf ein, welche Bedeutung die Steine haben oder welcher Stein auf welche Art von Seele hinweist. – Ambro-

sius schildert das Neue Jerusalem als eine Stadt, deren Licht wie kostbare Steine ist, da ihre Mauern aus Jaspis u. K. bestehen (virginit. 14, 86 [PL 16, 302]). Der Aufstieg zu ihr ist nur im Geist möglich, dem Fleisch dagegen verwehrt, u. dereinst wird sie vom Himmel herabkommen (ebd.). An anderer Stelle beschreibt er die Augen der Menschen als funkelnd wie K. (hex. 6, 9, 60 [CSEL 32, 1, 251]). – Als K. versteht Augustinus (en. in Ps. 147, 25f [CCL 40, 2160f]) das Eis von Ps. 147, 17f u. deutet es allegorisch ad malam partem als die Harten, die erweicht werden u. andere wie Brot ernähren. Deutlichstes Beispiel ist der Apostel Paulus, der wie harter K. die Christen verfolgte u. sich gegen die Sonne verhärtete; diesem K. widerfuhr jedoch die seltene Auflösung durch Wärme, was Augustinus als Zeichen der Allmacht Gottes theologisch auf die umfassende *Gnade Gottes gegenüber den Sündern deutet; die Auflösung des K. durch den Geist Gottes erhält dabei die heilsgeschichtliche Bedeutung von Bußumkehr u. *Bekehrung (Meier 96/9). – Den K. aus Jes. 54, 12 deutet Hieronymus tropologisch als Zeichen von Reinheit u. Sündlosigkeit u. eines daraus hervorgehenden reinen Glaubens (in Jes. comm. 15, 54, 12 [CCL 73A, 613]; ähnlich auch Eus. in Jes. comm. 2, 43 [GCS Eus. 9, 342]). Entsprechend steht der K. des himmlischen Jerusalem für Unschuld u. Einfachheit guter Taten (Hieron. in Agg. 2, 16/8 [CCL 76A, 740], wo er sich auf die Jes.-Stelle bezieht). Den K. von Hes. 1, 22 deutet Hieronymus als hervorragende Reinheit, die die Verstandes- u. Weisheitstugenden schützt (in Hes. comm. 1, 1, 22 [CCL 75, 22f]). Methodios v. Olympos dagegen meint, dass der K. hier dem Himmel verglichen werden muss (res. 2, 10, 6 [GCS 27, 352]). Vgl. auch den Apc.-Kommentar des Viktorin/Hieronymus zu Apc. 4, 6 (CSEL 49, 48f) u. Basil. hex. 3, 4 (GCS NF 1, 43/5), wo ein Hinweis auf den K. u. seine Eigenschaften zur Veranschaulichung des Firmaments dient (Meier 127_{438f}). – Auf die Zusammensetzung des K. aus Wasser bezieht sich Gregor d. Gr., wenn er den Anblick des Firmaments wie K. (Hes. 1, 22) mit den Engeln gleichsetzt, die wie Wasser fallen oder wie der harte Teil des K. standhaft bleiben konnten, u. mit Christus, der in Tod u. Auferstehung die Entwicklung des K. aus Wasser zu Stein vollzog (in Hes. 1, 7 [CCL 142, 94/6]; Meier $135f_{473}$). Die Entstehung des K. aus Wasser wird bereits Sir. 43, 20 genannt (Meier 141; s.o. Sp. 130). – Die Durchsichtigkeit des K. steht für die Reinheit, die durch keinen Schmutz der Sünde getrübt wird (Beda in Apc. 3, 21 [PL 93, 196A], 7./8. Jh.; Haym. Halb. in Apc. 7, 22 [PL 117, 1211C], 9. Jh.); zum *Glas, das in der Deutungstradition durch den Vergleich in Apc. 4, 6 zT. mit dem K. verbunden ist, vgl. Hraban. Maur. univ. 17, 10 (PL 111, 474C; 9. Jh.; Meier 237). Der sechseckige K. bedeutet mit Bezug auf die Sechs als vollkommene Zahl den Vollkommenen; seine Wurzel liegt in Christus, die sechs Kanten weisen auf die Vollendung der guten Werke Christi, die Verjüngung nach oben ist Zeichen seiner Ausrichtung auf Gott, die punktartige Spitze bedeutet die Vereinigung mit Gott (Berengaud. in Apc.: PL 17, 962BC; Meier 275f).

M. BAUER, Edelsteinkunde[3] (1932). – S. H. BALL, A Roman book on precious stones (Los Angeles 1950). – BLÜMNER, Technol.[2] 3. – E. R. CALEY / J. F. C. RICHARDS, Theophrastus. On stones (Ohio 1956). – D. E. EICHHOLZ, Theophrastus. De lapidibus (Oxford 1965). – W. W. FRERICHS, Precious stones as biblical symbols, Diss. Basel (1969). – A. FURTWANGLER, Die antiken Gemmen 1/3 (1900). – R. HALLEUX / J. SCHAMP, Les lapidaires grecs (Paris 1985) 146/90. – J. F. HEALY, Problems in mineralogy and metallurgy in Pliny the Elder's Natural History: Tecnologia, economia e società nel mondo romano (Como 1980) 163/201. – A. HERMANN, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52. – CH. MEIER, Gemma spiritalis. Methode u. Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jh. 1 = MünstMASchr 34, 1 (1977). – F. DE MÉLY / M. CH.-E. RUELLE, Les lapidaires de l'antiquité et du MÂ 2. Les lapidaires grecs (Paris 1898). – J. H. MIDDLETON, The engraved gems of classical times (Cambridge 1891). – K. MIELEITNER, Gesch. der Mineralogie im Altertum u. im MA: Fortschritte der Mineralogie, Kristallographie u. Petrographie 7 (1922) 427/80. – H. RANKE, Art. Edelstein B. Ägypten: ReallexVorgesch 3 (1924) 7. – P. THOMSEN, Art. Edelstein C. Palästina-Syrien: ebd. 8/10. – M. ULLMANN, Das Steinbuch des Xenokrates v. Ephesos: MedHistJourn 7 (1972) 49/64; Neues zum Steinbuch des Xenokrates: ebd. 8 (1973) 59/76.

Katherina Glau.

Kritias s. Atheismus: o. Bd. 1, 867.

Kritische Zeichen.

A. Allgemeines. Mit k. Z. (σημεῖα, notae; dazu die Verben σημειοῦσθαι, notare, adnotare) sind verschiedene Formen von Strichen, Linien, Punkten u. Buchstaben, allein u. in Kombination, gemeint, die von den antiken Herausgebern u. Erklärern in der Regel am linken Rand vor der jeweiligen Textzeile angebracht wurden, um den Lesern erste knappe Hinweise bezüglich der Konstitution des Textes u. seines Verständnisses sowie gewisser Eigentümlichkeiten u. Qualitäten des Inhalts zu geben (sie gehören also innerhalb der antiken Philologie zum Bereich der διόρθωσις u. κρίσις). Hiervon zu unterscheiden sind die Lesezeichen, die der Worttrennung u. Interpunktion dienen, um die bloße Lektüre der Texte (das ἀναγιγνώσκειν) zu erleichtern (P. Dorandi, Art. Lesezeichen: NPauly 7 [1999] 88/94; L. Threatte, The grammar of Attic inscriptions 1 [Berlin 1980] 73/98); doch lässt sich beides nicht immer klar voneinander sondern, weshalb zB. Paragraphos u. Koronis hier kurz behandelt werden (nicht dagegen zB. Sigma, Antisigma, Diple, Punkt u. Asteriskos, wenn sie als Worttrennungs- oder Abkürzungszeichen verwandt werden; dazu ebd. 73/106).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Ursprünge u. Entwicklung. Die k. Z. sind im Zuge der von den alex. Philologen unternommenen Herausgabe u. Erklärung des Homertextes entstanden (in dem Ilias-Papyrus PGrenf. 2, 4, PHib. 22, PHeidelb. 1262/6 [S. West, The Ptolemaic papyri of Homer = PapyrolColon 3 (1967) 136/91], der in ‚the earlier part' des 3. Jh. vC. zu datieren ist [ebd. 20], sind mehrere Randzeichen, zB. ein Punkt u. eine Art von Diple [s. u. Sp. 138f. 142], vorhanden [West aO. 137f], die die Vermutung nahelegen, dass bereits in voralexandrinischer Zeit rudimentäre Vorläufer der k. Z. existiert haben könnten [so Jachmann 882_1, ähnlich West aO. 137f, zögernd Pfeiffer 221]). Vom Homertext sind sie mit mancherlei Abwandlungen (vgl. Hephaest. ench.: 73, 12f Consbr. τὰ σημεῖα τὰ παρὰ τοῖς ποιηταῖς ἄλλως παρ' ἄλλοις κεῖται) auf weitere Autoren u. Gattungen in der griech. u. lat. Poesie u. Prosa übertragen worden (Gudeman 1916f; McNamee 11f; Fowler 24/8; Jocelyn 150f; Dörrie 347/56; F. Desbordes, Idées romaines sur l'écriture [Lille 1990] 241/7). – Zenodot v. Ephesos, der erste Vorsteher der Bibliothek von Alexandria (ca. 333/250er J., vgl. K. Nickau: PW 10A [1972] 24/6), hat den ὀβελός (s. u. Sp. 136) angewandt, vermutlich sogar erfunden (Schol. A Il.: H. Erbse, Scholia Graeca in Homeri Iliadem 1 [1969] LXV 8; Pfeiffer 147. 221; Nickau 9f), um diejenigen Verse zu kennzeichnen, deren Echtheit er bezweifelte. Der Vorteil dieses Verfahrens gegenüber der schlichten Auslassung verdächtigter Verse (ob Zenodot wirklich Verse weggelassen hat, ist umstritten: Nickau 6/14. 25/8; H. van Thiel, Homeri Odyssea [1991] IXf) ist, dass der Kritiker sein Urteil offenlegt, ohne dem Leser die Möglichkeit einer eigenen Entscheidung zu nehmen. Aristophanes v. Byz. (258-55/ca. 180: Pfeiffer 213f) u. Aristarch v. Samothrake (ca. 216/144: ebd. 258), beide ebenfalls Bibliotheksvorstände in Alexandria, haben neue Zeichen hinzugefügt bzw. das System modifiziert u. ausgebaut. Während Zenodot u. Aristophanes ihre Ausgaben (ἐκδόσεις) offenbar nur mit Randzeichen versehen u. keine Er-

läuterungen (ὑπομνήματα) dazu verfasst, sondern diese in Vorlesungen u. Gesprächen mündlich formuliert haben, hat Aristarch seine Gedanken zum Homertext in einem *Kommentar niedergelegt (ebd. 138f. 147 [mit Anm. 58]. 216. 218; Nickau 14/9), wobei die k. Z. die Verbindung zwischen seinen ἐκδόσεις u. den auf gesonderten Papyrusrollen geschriebenen ὑπομνήματα herstellten (Pfeiffer 266/8). Mehr als 2000 seiner im Iliastext angebrachten k. Z. (Gudeman 1918) u. Reste seines einflussreichen Kommentars sind uns vor allem greifbar in den auf Aristonikos (zZt. des Augustus) zurückgehenden Scholien des Ilias-Codex Venetus A (Pfeiffer 262f), so dass wir Aufschluss über ihre Bedeutung erhalten. Des weiteren finden sich die folgenden größeren Verzeichnisse von k. Z.: a) Erläuterungen der von Aristarch bzw. allgemein bei Dichtertexten angewandten k. Z. in mehreren griech. u. lat. anonymen Traktaten (Anecdotum Romanum: Montanari 54f [mit engl. Übers.: M. L. West, Homeric hymns, Homeric apocrypha, Lives of Homer (Cambridge, Mass. 2003) 450/5]; Anecdotum Venetum: Dindorf xlivf; Anecdotum Harleianum: ebd. xlvi; Anecdotum Parisinum: GrammLat 7, 533/6 Keil [W. Suerbaum: R. Herzog / P. L. Schmidt (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 (2002) 545/7]; Cod. Monacensis 14429: Weber 8/13; vgl. Gudeman 1917, 61/8; W. Lameere, Aperçus de paléographie homérique [Paris 1960] 41f. 244/8; M. Deufert, Textgesch. u. Rezeption der plautinischen Komödien im Altertum [2002] 50/3) sowie Isid. Hisp. orig. 1, 21 (die lat. Berichte gehen wahrscheinlich auf das 20. Buch [De notis] in Suetons ‚Pratum' zurück: P. L. Schmidt: ANRW 2, 33, 5 [1991] 3815f; K. Sallmann: Herzog / Schmidt aO. 4 [1997] 39f; zum christl. Anteil bei Isid. Hisp. aO. J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1 [Paris 1959] 75/80); b) Verzeichnis der in antiken Platon-Editionen benutzten (vermutlich für ‚philosophische Texte überhaupt' gedachten: Dörrie 350) k. Z. in den drei verwandten Texten Diog. L. 3, 65f (vgl. Dörrie 94f), PSI 1488 (Bartoletti; Gigante; Dörrie 92/5) u. Anecdotum Cavense (Reifferscheid 131; Dörrie 96f; Pernigotti; vgl. Dörrie 347/56; Corpus dei papiri filosofici Greci e Latini 1, 1*** [Firenze 1999] 613/5; T. Dorandi, Antigone de Caryste. Fragments [Paris 1999] LXXI/IV; Alline 85/93. 187f$_2$; ders.: RevÉtAnc 17 [1915] 85/97); c) das Kapitel Περὶ σημείων mit einem Verzeichnis kolometrischer Zeichen in Texten lyrischer u. dramatischer Dichtung bei Hephaest. ench.: 73/6 Consbr. (McNamee 11. 13$_{19}$). Hinzu kommen kurze Bemerkungen bei anderen Autoren (Gudeman 1917f; Jocelyn 149/51). Rund 300 Papyri (McNamee 7) u. manche mittelalterl. Hss. bestätigen einerseits die Verwendung gerade der k. Z. Aristarchs, bezeugen andererseits jedoch auch eine Reihe von Abweichungen davon sowie eine Vielfalt weiterer k. Z. (ebd. 9$_{5/7}$. 11. 24f; Listen: ebd. Table 1/3).

b. Wichtige kritische Zeichen. 1. Obelos. Der Obelos (ὀβελός, obelus; auch ὀβελίσκος, obeliscus: —) diente (vermutlich seit Zenodot: s. o. Sp. 134) zur Kennzeichnung von Versen u. Textstücken, deren Echtheit man bezweifelte (Anecd. Roman.: Montanari 54, 19f; 55, 37; Gudeman 1920f; McNamee 11. 12$_{14/6}$; Fowler 28; Schrader 4f. 11; bzgl. Platon Diog. L. 3, 66 ὀβελὸς πρὸς τὴν ἀθέτησιν scil. λαμβάνεται; PSI 1488, 3f [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 92]; Anecd. Cav.: Reifferscheid 131; Dörrie 96; Pernigotti 328f; vgl. Dörrie 351; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] Reg. s. v. Obelos).

2. Asteriskos u. Asteriskos mit Obelos. Der Asteriskos (ἀστερίσκος, asteriscus: ×), von Aristophanes v. Byz. eingeführt (C. Pace, L'asterisco di Aristofane di Bis.: Eikasmos 5 [1994] 325/8), bezeichnete in der Homerphilologie Verswiederholungen; er wurde bei denjenigen Versen angewandt, die im jeweiligen Zusammenhang als passend erschienen, während bei den unpassenden ein Obelos hinzugefügt wurde (ἀστερίσκος μετὰ ὀβελοῦ, asteriscus cum obelo: × —; Schol. Od. 3, 71 mit Slater 195; Gudeman 1921/3; Pfeiffer 221; R. Merkelbach: ZsPapEpigr 14 [1974] 89f; im Venetus A, bes. am Anfang, kennzeichnet der Asteriskos [oft auch hinter dem Vers] bestimmte Inhalte, zB. Gleichnisse u. Bemerkungen über Götter u. Könige: C. Wachsmuth: RhMus 18 [1863] 181; H. van Thiel, Homeri Ilias [1996] III$_1$). – In lyrischen Texten zeigt der Asteriskos das Ende oder den Anfang eines Gedichtes bzw. Wechsel des Versmaßes an (Hephaest. ench.: 74, 5/14 Consbr.; Gudeman 1923; Pfeiffer 230; Fowler 28; McNamee 11. 13$_{19}$); ähnlich steht er am Ende von Absätzen in herculanensischen Papyri (Cavallo 24; vgl. McNamee 25). – Im Platontext wurde der Asteriskos (vergleich-

bar seiner Funktion in der Homerphilologie, versus iterati zu bezeichnen) benutzt πρὸς τὴν συμφωνίαν τῶν δογμάτων (Diog. L. 3, 66; vgl. PSI 1488, 14f [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 94]; Alline 187_2), d. h. um die innere Geschlossenheit der platonischen Lehre zu belegen (ebd. 93; Dörrie 351. 353).

3. Sigma, Antisigma, Antisigma periestigmenon, Stigme. Mit diesen k. Z., allein u. in Kombination, wurden ursprünglich aufeinanderfolgende Verse gleichen Inhalts u. Versumstellungen versehen. Zur Kennzeichnung der ersteren benutzte Aristophanes v. Byz. das Sigma u. das Antisigma (σίγμα, ἀντίσιγμα: C, Ɔ), wobei letzteres vielleicht vor dem jeweils verdächtigten Vers stand (Schol. Aristoph. ran. 152 u. Schol. Od. 5, 247f mit Slater 156f. 197; Gudeman 1923f; Pfeiffer 221). Bezüglich Aristarchs Verfahrensweise ergeben die überlieferten Verzeichnisse (s. o. Sp. 135) u. die Scholien kein einheitliches Bild (Gudeman 1923f; Jocelyn 154f; McNamee 14f mit Anm. 31). Das ἀντίσιγμα bezeichnet Verse, die umzustellen sind (Anecd. Roman.: Montanari 54, 25f; Anecd. Venet.: Dindorf xlv 22f; Anecd. Paris.: GrammLat 7, 535, 18f K.; Cod. Monac.: Weber 10; Isid. Hisp. orig. 1, 21, 11). Benachbarte Verse gleichen Inhalts wurden entweder mit dem ἀντίσιγμα περιεστιγμένον (·Ɔ·) kenntlich gemacht (Anecd. Roman.: Montanari 54, 27f; Anecd. Venet.: Dindorf xlv 24f) oder mit dem einfach punktierten Antisigma (·Ɔ) (Anecd. Roman.: Montanari 55, 41/3 [ἀντίσιγμα καὶ στιγμή]; Anecd. Paris.: GrammLat 7, 535, 20f K.; Cod. Monac.: Weber 10; Isid. Hisp. orig. 1, 21, 12 [antisigma cum puncto]). Deutlicher ist in dieser Hinsicht Schol. A Il. 8, 535/7, wonach bei aufeinanderfolgenden Versen, die dieselbe Aussage enthalten, die einen mit dem ἀντίσιγμα, die anderen mit der στιγμή (·) versehen wurden (ähnlich Anecd. Harl.: Dindorf xlvi 19/21, wo statt der einen στιγμή zwei στιγμαί [··] genannt werden; vgl. M. Fassino: ZsPapEpigr 113 [1996] 9 zu den zwei στιγμαί in einem Alkaios-Papyrus); entsprechend steht im Venetus A vor den vv. 8, 535/7 jeweils das Antisigma u. vor 8, 538/40 die Stigme. – In den Papyri u. Hss. *Homers u. der Lyriker wird das Antisigma vor allem zur Einführung von am Rand notierten Varianten u. Bemerkungen zum Text verwandt, selten bei Versumstellungen u. Versen gleichen Inhalts (Fowler 28; McNamee 14f). – Das ἀντίσιγμα u. das ἀντίσιγμα περιεστιγμένον fanden sich auch im Platontext: Letzteres wurde nach PSI 1488, 10/2 (Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 94) u. Diog. L. 3, 66 als Hinweis auf Wiederholungen u. Umstellungen von Textstücken (πρὸς τὰς διττὰς χρήσεις καὶ μεταθέσεις τῶν γραφῶν) benutzt, ersteres nach PSI 1488, 4f (bei Diog. L. fehlt es) [πρὸς τὰς] δισσογραφίας κ̣α̣ὶ̣ τ[ca. 5 litt.] (Bartoletti 27; Gigante 68 [sein καὶ τ[ρισσάς] hilft nicht weiter]; Dörrie 92), womit ‚irrige Wiederholungen von Worten (Dittographien)‘ (ebd. 351) gemeint sein könnten; ganz klar wird der Unterschied zwischen den beiden k. Z. freilich nicht.

4. Diple u. Diple obelismene. Die Diple (διπλῆ [scil. γραμμή], diple: >), das in den Hss. u. Papyri am häufigsten belegte k. Z. Aristarchs (Gudeman 1918, 13f; McNamee 8), diente als Hinweis auf die verschiedensten Erklärungen sprachlicher u. inhaltlicher Art, die in seinem Homer-Kommentar gegeben wurden (vgl. Anecd. Roman.: Montanari 54, 14f; 55, 35 [nach Aufzählung mehrerer Beispiele] πρὸς ... ἕτερα σχήματα πάμπολλα καὶ ζητήματα scil. παρατίθεται bzw. πρὸς ἑτέρας ποικίλας χρείας scil. τῇ διπλῇ χρῆται Ἀρίσταρχος; Gudeman 1918f; McNamee 8); sie findet sich in (vermutlich) gleicher Verwendung auch in Papyri lyrischer Dichter (Fowler 28; McNamee 16f). – Darüber hinaus bezeichnete nach Hephaest. ench.: 74/6 Consbr. die Diple (unterschieden in διπλῆ ἔξω νενευκυῖα bzw. βλέπουσα u. [selten] διπλῆ ἔσω νενευκυῖα bzw. βλέπουσα) in lyrischen u. dramatischen Texten einen Wechsel des Versmaßes oder den Beginn eines weiteren Gedichtes bzw. Abschnitts darin (McNamee 16). – Ähnlich kann die Diple in Papyri (Prosa u. Poesie) zur Kennzeichnung eines neuen Absatzes oder eines Zitates dienen (ebd. 16. 24f mit Anm. 40f. 95; Cavallo 24; vgl. Cod. Monac.: Weber 13 u. Isid. Hisp. orig. 1, 21, 13 [s. u. Sp. 159]), vergleichbar der διπλῆ ὠβελισμένη (>—), deren Funktion darin besteht, ‚di indicare una divisione, chiara e netta, all'interno del testo‘ (R. Barbis, La diplè obelismene. Precisazioni terminologiche e formali: Proceed. of the 18th Intern. Congr. of Papyrology 2 [Athens 1988] 473/6, bes. 475; vgl. Anecd. Paris.: GrammLat 7, 536, 4 K.; Cod. Monac.: Weber 11; Isid. Hisp. orig. 1, 21, 16; Turner / Parsons 12f; Fowler 28; Cavallo 24; s. u. Sp. 160f). – Im Platontext werden mit der Diple Platons Lehrmeinungen kenntlich gemacht (Diog. L. 3, 66 διπλῆ πρὸς τὰ

δόγματα καὶ τὰ ἀρέσκοντα Πλάτωνι scil. λαμβάνεται; vgl. PSI 1488, 1/3 [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 92]; Anecd. Cav.: Reifferscheid 131; Dörrie 96; Pernigotti 328f; vgl. Alline 92; Dörrie 352f).

5. Diple periestigmene u. Obelos periestigmenos. Mit der Diple periestigmene (διπλῆ περιεστιγμένη: >:) hat Aristarch Verse versehen, bei denen er von Zenodots Athetese bzw. Urteil abwich (Gudeman 1920). Die Funktionen, auf Vorgänger hinzuweisen u. sich von ihnen abzusetzen, haben in den Platontexten zwei k. Z. übernommen: die Diple periestigmene u. der Obelos periestigmenos (Alline 87f [zu ebd. 187_2 vgl. Jachmann 696f]; Dörrie 351f). Erstere erinnerte an die Korrekturen anderer (Diog. L. 3, 66 διπλῆ περιεστιγμένη πρὸς τὰς ἐνίων διορθώσεις scil. λαμβάνεται; vgl. PSI 1488, 7/9 [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 92]; Anecd. Cav.: Reifferscheid 131; Dörrie 96; Pernigotti 328f), letzterer (ὀβελὸς περιεστιγμένος: ÷) bedeutete Kritik an willkürlichen Athetesen Früherer (Diog. L. 3, 66 ὀβελὸς περιεστιγμένος πρὸς τὰς εἰκαίους ἀθετήσεις scil. λαμβάνεται; vgl. PSI 1488, 9f [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 92]), vergleichbar dem obelus cum puncto bzw. obelus superne adpunctus (−̇, zB. Anecd. Paris.: GrammLat 7, 536, 3 K. obelus cum puncto ad ea, de quibus dubitatur tolli debeant necne; vgl. Gudeman 1926, 19/26; Dörrie 351_3). Die Diple periestigmene ist auch in einem Tragiker-Papyrus verwandt, POxy. 2163 (Aeschyl. frg. 131, 5 Radt), doch ist ihre Bedeutung wegen des bruchstückhaften Textes unklar (McNamee 12_{15} [nr. 2]; Turner / Parsons 54). – Nach Anecd. Paris.: GrammLat 7, 535, 7/12 K., Cod. Monac.: Weber 9 u. Isid. Hisp. orig. 1, 21, 14 hat ein gewisser Leagoras bzw. Leogoras v. Syrakus, um im Homertext den Olymp als Berg vom Olymp als Himmel zu unterscheiden, als erster eine Diple verwandt, deren Name vielleicht Diple peristictos (>) lautete (von F. Schironi: ZsPapEpigr 136 [2001] 17/21 aufgrund der verschiedenen Lesarten konjiziert).

6. Keraunion. Das Keraunion (κεραύνιον, ceraunium: ⊤ bzw. [passend zum Namen: Isid. Hisp. orig. 1, 21, 21; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1145] ⋇) gehört nach Anecd. Roman.: Montanari 55, 29 zu den selten benutzten k. Z. So findet es sich auch nur einmal in den Scholien, Schol. Od. 18, 282 (Slater 203), wo es vielleicht eine moralische Bewertung des Od.-Passus durch Aristophanes v. Byz. ausdrückt (Pfeiffer 221_{51}). Die Erklärung der lat. Verzeichnisse (Anecd. Paris.: GrammLat 7, 535, 23f K. ceraunium ponitur, quotiens multi versus inprobantur, ne per singulos obelentur; vgl. Cod. Monac.: Weber 11; Isid. Hisp. orig. 1, 21, 21) ist angesichts der Tatsache, dass in Papyri u. Hss. mehrere Verse hintereinander obelisiert sein können, wenig überzeugend (Jocelyn 154_{100}; Gudeman 1924, 31) u. die in Anecd. Roman.: Montanari 55, 30 (δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸ πολλὰς ζητήσεις πρὸς ταῖς προειρημέναις) sehr allgemein. Man gewinnt aus all dem den Eindruck, dass die Kenntnisse über dieses k. Z. schon früh verlorengegangen sind. Nicht viel besser ist es um die Angaben zur Verwendung des Keraunion im Platontext bestellt: Diog. L. 3, 66 κεραύνιον πρὸς τὴν ἀγωγὴν τῆς φιλοσοφίας scil. λαμβάνεται (vgl. PSI 1488, 13f [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 94]), denn der Ausdruck ἀγωγὴ τῆς φιλοσοφίας ist zu knapp (Dörrie 95. 352 denkt an die ‚Zugkraft der Philosophie' bzw. den ‚philosophischen Beweisgang'); immerhin lässt sich aber soviel entnehmen, dass er ein inhaltliches Moment des Textes betrifft, nicht die Textkonstitution.

7. Chi u. Chi periestigmenon. Das Chi (χῖ, chi: X bzw. χ [χ̣: POxy. 1174 (Sophocl. frg. 314 Radt, zB. v. 93 app. crit.); Turner / Parsons 66. 68 nr. 34]) ist eines der häufigsten k. Z. in den literarischen Papyri (McNamee 19. 24 mit Anm. 92; Turner 116f; Fowler 28) sowie in den Scholien Pindars u. der Dramatiker (zB. Epicharm. frg. 113, 464 K.-A. [vgl. Anm. zSt.]; Gudeman 1925; McNamee 20; Schrader 16/41; Roemer 646_1. 661/5). Es diente als Hinweis auf die verschiedensten Erklärungen sprachlicher u. inhaltlicher Art, die mündlich (s. o. Sp. 135) oder in einem Kommentar gegeben wurden (Gudeman 1925; Fowler 28; McNamee 19f). Diese Funktion besaß es in der Homerphilologie auch bei Aristophanes v. Byz. (Schol. H Od. 6, 297 [ed. A. Ludwich, Didymi de Aristarchea Odysseae recensione reliquiarum supplementum: Index lectionum Königsberg 1887/88, 6] Ἀριστοφάνης ‚δώματα ἶχθαι', καὶ πρὸς τοὺς ἑτέρως γράφοντας [ἑτέρους γράφουσι (ιν supra ι) cod.: corr. Ludwich] τὸ χ παρέθηκεν; Fowler 28), verlor sie dort aber in der Folgezeit gänzlich an Aristarchs Diple (s. o. Sp. 138; in den Homer-Papyri findet sich nirgends das Chi: McNamee 19 mit Anm. 60),

während in den übrigen Texten beide k. Z. in (vermutlich) gleicher Bedeutung nebeneinander erscheinen, was sich so erklären dürfte, dass die Verweise auf die verschiedenen Kommentarnotizen eindeutig sein sollten (ebd. 22f). – Im Platontext bezeichnet das Chi Eigentümlichkeiten des platonischen Stils einschließlich Wortwahl u. Figuren, das Chi periestigmenon (χῖ περιεστιγμένον: ·χ·) dagegen stilistische Glanzlichter (Diog. L. 3, 65f χῖ λαμβάνεται πρὸς τὰς λέξεις καὶ τὰ σχήματα καὶ ὅλως τὴν Πλατωνικὴν συνήθειαν, … χῖ περιεστιγμένον πρὸς τὰς ἐκλογὰς καὶ καλλιγραφίας; vgl. PSI 1488, 1. 6f [Bartoletti 27; Gigante 68; Dörrie 92]; Anecd. Cav.: Reifferscheid 131; Dörrie 96; Pernigotti 328; vgl. Alline 90/2; Dörrie 352). Das auch hier anzutreffende Nebeneinander von Diple (s. o. Sp. 138f) u. Chi ist also dahingehend genutzt, dass erstere auf den philosophischen Gehalt zielte, letzteres auf Platons Sprache u. Stil (Dörrie 353).

8. Paragraphos u. Koronis. Die Paragraphos (παράγραφος, paragraphus, simplex ductus: _ [kurzer Horizontalstrich unterhalb des Zeilenbeginns]) u. die Koronis (κορωνίς, coronis; ursprünglich wohl eine Paragraphos, die nach oben u. unten hin immer weiter ausgeschmückt wurde: ⸎; G. M. Stephen: Scriptorium 13 [1959] 3/14; Lameere aO. [o. Sp. 135] 190/204; zum Namen W. Fischer-Bossert, Die Koronis im Berliner Timotheospapyrus: ArchPapForsch 51 [2005] 191/5) dienen dazu, in poetischen u. Prosatexten Abschnitte (zB. bei Sprecherwechsel in Dialogpartien) oder ganze Werke voneinander zu trennen, wobei die Koronis vor allem für die stärkeren Abgrenzungen gewählt wird (Gudeman 1925f; McNamee 7. 24; Cavallo 23f; Turner / Parsons 8. 12; Ribbeck 157/61).

9. Querstrich u. Querstrich mit Punkten. Der in literarischen Papyri gängige Querstrich (meist: /, aber auch: //, \ u. a.: McNamee 17_{44}) hatte wie die Diple u. das Chi (s. o. Sp. 138f. 140f) verschiedenste Funktionen: Hinweis auf Fehler, Auslassungen, Änderungen u. Ergänzungen im Text, Trennung von Abschnitten (wie die Paragraphos: s. oben), Einführung von Zitaten, Randnotizen u. Lemmata; oft bleibt seine Bedeutung jedoch auch unklar (McNamee 17f. 24f; Cavallo 24). – Der im Vergleich zum Querstrich seltener belegte Querstrich mit Punkten (McNamee 18: ‚dotted obelus'; i. d. R.: ·/·) scheint öfters als Verweiszeichen zwischen Text u. Kommentar bzw. Text u. Variante gedient zu haben (ebd. 18f; s. u. Sp. 160). Dieselbe Gestalt hat ein Anecd. Venet.: Dindorf xliv 32 angeführtes k. Z. namens κεραία ᾶ τοῦ ᾶ, dessen Bedeutung jedoch genauso rätselhaft bleibt wie die des ebd. 33 folgenden ὦ πλάγιον (϶; Osann 163 denkt an eine Verwechslung mit dem einfach punktierten Antisigma [s. o. Sp. 137]).

10. Ancora. Die Ancora (in den beiden Versionen ↙ u. ↗) bezeichnet Stellen, an denen Text, zB. ein Vers, ausgelassen worden ist, u. verweist in der Regel mit dem blanken Ende der Diagonalhaste, dem manchmal ein ἄνω bzw. κάτω hinzugefügt ist, auf Ergänzungen am oberen bzw. unteren Seitenrand (Turner / Parsons 16. 38 nr. 12; McNamee 11. 13; ebd. 13_{20} auch zu den Angaben in den lat. Verzeichnissen [Gudeman 1926, 57/66], die sich mit dem Befund in den Papyri nicht vereinbaren lassen; E. A. Lowe, The oldest omission signs in Latin manuscripts: Miscellanea G. Mercati 6 [Città del Vat. 1946] 36/79, bes. 44/8 bzw.: E. A. Lowe, Palaeographical papers 2 [Oxford 1972] 349/80, bes. 356/8).

11. Alogos. Die Alogos (ἄλογος [scil. γραμμή, sofern es sich dabei nicht um einen ursprünglich von Aristarch am Rande eines Verses notierten Kommentar ἄλογος handelt (vgl. Schol. A Il. 16, 613 mit van Thiel, Ilias aO. [o. Sp. 136] 320 app. crit. zu v. 613), der von Späteren missverstanden wurde u. sich als k. Z. verselbständigt hat]; alogus: ꜟ) bezeichnete Textstellen, die für korrupt u. unheilbar oder zumindest für bedenklich erachtet wurden (Schol. Aristoph. vesp. 1283e; Probus: Serv. in Verg. Aen. 10, 444; Isid. Hisp. orig. 1, 21, 27; vgl. Gudeman 1926f; Schrader 6/8; Ribbeck 151f; Jocelyn 157).

12. Punkt. Der Punkt (in verschiedenen Positionen u. Kombinationen) wurde nicht nur als Interpunktionszeichen (Dorandi, Lesezeichen aO. [o. Sp. 133f] 90; Cavallo 24; Turner / Parsons 8/10) benutzt, sondern auch, um Buchstaben u. Akzente zu tilgen (die Punkte konnten über oder neben das betreffende Schriftzeichen gesetzt werden) oder um auf Korrekturen bzw. Varianten aufmerksam zu machen (McNamee 18f; Turner / Parsons 16; Gardthausen 408f).

13. Monogramme u. Abkürzungen (⳩, ⳨, γρ u. ζή bzw. Z). Das Monogramm ⳩ (= χρ(ήσιμον): Isid. Hisp. orig. 1, 21, 22; vgl. Gudeman 1925, 33/7) findet sich in literarischen Papyri (gern bei Sentenzen in den Dramati-

kern), vor allem aber in Kommentaren, Abhandlungen u. technischen Werken (McNamee 21); es weist den Benutzer auf nützliche u. lesenswerte Stellen hin. Das Monogramm ⳁ (= ὡρ(αῖον)) ist in lateinischen bzw. lateinisch-griechischen juristischen Texten des 4./6. Jh. anzutreffen u. scheint eine Kurzform für σημείωσαι ὡραῖον, d. h. nota bene, zu sein (McNamee 21f; s. u. Sp. 157. 160). – Mit der Abkürzung ζή(τει) bzw. Ζ(ήτει) wird auf ein Quaerendum in der Textkonstitution hingewiesen (Turner / Parsons 16. 66. 149f$_{70}$; Cavallo 24; K. McNamee, Abbreviations in Greek literary papyri and ostraca [Chico 1981] 35) u. mit γρ(άφεται) auf eine Variante in einer anderen Hs. (ebd. 20; in den Homerscholien oft als Verweis auf Parallelen: H. van Thiel: ZsPapEpigr 115 [1997] 34$_{42}$), gelegentlich dient es wohl auch zur Empfehlung einer Konjektur (d.h. γρ(άφε): N. G. Wilson: StudItalFilolClass 20 [2002] 242f).

14. Weiteres. Anecd. Paris.: GrammLat 7, 536, 16/23 K. werden 15 notae simplices (öfters Buchstaben, zB. F, Φ, M, Π, Θ) überliefert (mit mancherlei Ungereimtheiten: Jocelyn 153f. 160f), die angeblich auf Probus (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1226f) zurückgehen (R. A. Kaster, C. Suetonius Tranquillus. De grammaticis et rhetoribus [Oxford 1995] 246f); sie beziehen sich nicht nur auf die Textkonstitution (Interpolationen, Wiederholungen), sondern auch (i. d. R. die Mängel anzeigend) auf die Metrik, den Umgang mit den literarischen Vorlagen (d. h. ob der Dichter auf ein griech. oder lat. Vorbild zurückgreift) u. mit dem poetischen Stoff sowie auf die Schicklichkeit u. vermutlich die Gedankenfolge (Jocelyn 160f). – Das Anecdotum Cavense enthält neben den k. Z. im Platontext (s. o. Sp. 135f) u. bei Cassiodor (s. u. Sp. 156) eine kurze Zusammenstellung von elf (zT. bekannten) k. Z., die ebenfalls in die Bereiche der διόρθωσις u. der κρίσις (s. o. Sp. 133) fallen (Reifferscheid 128/31; Gardthausen 414). – Die aus dem 12. Jh. stammende Florentiner Hs. Bibl. Naz. Conv. Soppr. J.VI.34 enthält neben der von *Boethius angefertigten Übers. der aristotelischen Analytica priora (ClavisPL^3 nr. 882a) zahlreiche Randscholien u. 15 (zT. bekannte) k. Z. (in zT. bis zu zehn Variationen), die die Verbindung zum Haupttext herstellen. Offensichtlich gehen sowohl die k. Z. als auch die Scholien auf Boethius zurück, der beide aus seiner griech. Vorlage übernommen bzw. übersetzt hat (J. Shiel: Scriptorium 38 [1984] 327/42). – Nur in den Verzeichnissen (s. o. Sp. 135f) erwähnt oder selten belegt sind eine Reihe weiterer k. Z.: zum ὦ πλάγιον s. o. Sp. 142; zu einer möglichen Diple peristictos s. o. Sp. 139; zu aversa obelismene, obelus cum aversa, diple superne obelata, (diple) recta et aversa superne obelata vgl. Gudeman 1926 u. Jocelyn 156f; zum über- bzw. ineinandergeschriebenen φρ, d. h. φροντίς oder φράσις, vgl. Gudeman 1926, 49/56 u. McNamee 22 mit Anm. 76f; zu limniscus (s. u. Sp. 149/52), antigraphus, cryphia vgl. Gudeman 1927; zum Lambda periestigmenon als Hinweis auf eine Randbemerkung vgl. A. Brinkmann: RhMus 59 (1904) 159f.

II. Jüdisch. Antisigma bzw. Sigma (s. o. Sp. 137f) u. Tilgungspunkte (s. o. Sp. 142) sind, ursprünglich offenbar durch griechischen Einfluss bedingt (E. Tov, Der Text der Hebr. Bibel [1997] 44), auch in hebr. Texten zu finden. Zum Sigma bzw. Antisigma (später als Nun inversum missverstanden), das falsch eingeordnete Verse oder am Rand nachgetragene Textstücke kennzeichnet, vgl. G. Mayer, Art. Exegese II: o. Bd. 6, 1200; Tov aO. 43f. 176; Lieberman 38/43; zu den Tilgungspunkten, die über oder unter den betreffenden Buchstaben stehen, vgl. Mayer aO.; Tov aO. 44f. 174f; Lieberman 43/5 (Punkte konnten auch inhaltlich auffällige Stellen markieren: ebd. 45f); zur Paragraphos (s. o. Sp. 141) als Zeichen der Abschnittseinteilung vgl. Tov aO. 176. In der großen *Jesaja-Rolle von Qumran (P. Jay: o. Bd. 17, 770/3) findet sich elfmal am rechten Rand der Kolumnen (d. h. vor dem Zeilenbeginn) ein X, mit dem (wie im paganen Bereich: s. o. Sp. 140) offensichtlich auf Partien hingewiesen werden sollte, die für die Mitglieder der Gemeinde wichtig waren, ‚either for their eschatological perspective or for their religious tenets or practices' (I. Sonne, The X-sign in the Isaiah scroll: VetTest 4 [1954] 90/4, bes. 92; ebd. 91f die Vermutung, dass nicht das griech. Chi, sondern das althebr. Taw gemeint sei [in derselben Funktion], was jedoch angesichts der Übernahme weiterer paganer k. Z. in hebräischen Texten [s. oben] nicht nötig ist).

C. Christlich. Die Verwendung k. Z. in christlichen Texten nimmt wie in der paganen Philologie ihren Ausgang von der Klärung u. Sicherung des Textbestandes, in diesem Fall desjenigen der LXX mittels der

Hexapla des Origenes (d. i. die διόρθωσις: s. o. Sp. 133). Im Laufe der Zeit treten vielfältige exegetische Funktionen hinzu (vergleichbar dem Gebrauch zB. in den Platontexten), indem die Zeichen auf bestimmte theologische Inhalte u. Fragestellungen aufmerksam machen oder vor Irrlehren u. schädlichen Ansichten warnen sollen (d. i. die κρίσις: s. o. Sp. 133). Dabei werden nicht mehr nur die grundlegenden Schriften, d. h. das AT u. NT, mit k. Z. versehen, sondern auch die Werke mancher Kirchenväter, u. die Zeichen haben gelegentlich nur noch die Funktion, als Index (Reifferscheid 133; s. u. Sp. 157f) zu dienen, indem sie den Leser auf gewisse Inhalte im nebenstehenden Text aufmerksam machen sollen, vergleichbar dem Asteriskos bei einigen Scholien des Venetus A oder dem Monogramm ⳩ in paganen Werken (s. o. Sp. 136. 142f).

I. Hexapla u. hexaplarische Traditionen. a. Hexapla des Origenes. Aufgrund der unterschiedlichen Textfassungen, die in den LXX-Hss. anzutreffen waren, hat Origenes die Hexapla zusammengestellt, um aus dem Vergleich mit den Übers. des Aquila, Symmachus u. Theodotion sowie mit dem hebr. AT für die bei den Christen bedeutsame LXX (J. L. Koole, Art. Altes Testament: o. Bd. 1, 360/2; J. Leipoldt, Art. Buch II: o. Bd. 2, 700. 709/11; G. Stemberger, Art. Juden: o. Bd. 19, 178; zu Origenes' Auffassung s. u. Sp. 146f) einen möglichst sicheren Text zu gewinnen (diese philologische Absicht hat im Vordergrund gestanden, doch sah er in der Hexapla, bes. der LXX-Kolumne, auch ein nützliches Hilfsmittel für den jüd.-christl. Dialog, weil damit eine beiden Seiten akzeptable Textbasis gegeben war: Orig. ep. 1, 9 [SC 302, 534]; Neuschäfer 100/3). Bezüglich seiner Vorgehensweise am aufschlussreichsten sind Origenes' eigene Äußerungen (zusammengestellt ebd. 377_{57}; die Hexapla-Frg. sind zu dürftig u. die Angaben späterer Autoren nicht immer zuverlässig: ebd. 87), bes. in Mt. comm. 15, 14 (GCS Orig. 10, 388) τὴν ... ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν θεοῦ διδόντος εὕρομεν ἰάσασθαι κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν. τῶν γὰρ ἀμφιβαλλομένων παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα διὰ τὴν τῶν ἀντιγράφων διαφωνίαν τὴν κρίσιν ποιησάμενοι ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων τὸ συνᾷδον ἐκείναις ἐφυλάξαμεν· καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσαμεν ⟨ὡς⟩ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα (οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν), τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν, ἵνα δῆλον ᾖ, ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς Ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ Ἑβραϊκῷ προσεθήκαμεν (eine dt. Übers. bei H. J. Vogt, Origenes. Der Komm. zum Ev. nach Matth. 2 [1990] 108f). Danach hat Origenes zwei Verfahren angewandt (zur Deutung des schwierigen Passus Neuschäfer 87/100, bes. 89/94): Bei divergierenden Lesarten in den ihm bekannten LXX-Hss. hat er in die der LXX vorbehaltene fünfte Kolumne der Hexapla (ebd. 96/8) diejenige Version eingetragen, die mit den restlichen Übersetzungen in Einklang stand. Bei quantitativen Unterschieden zwischen der LXX u. dem hebr. Text hat er, wenn erstere gegenüber letzterem Überschüsse aufwies, die entsprechenden Partien mit dem Obelos versehen; wenn dagegen in der LXX Wörter oder Abschnitte fehlten, hat er diese, aus den anderen Übersetzungen (i. d. R. offenbar Theodotion: Neuschäfer 100. 377_{54}) schöpfend, ausgefüllt u. durch den Asteriskos kenntlich gemacht. Dass er in der Verwendung dieser k. Z. den Methoden der paganen Philologie, die ihm ja durch den kaiserzeitl. Grammatikunterricht bekannt waren (ebd. 32/8. 126), folgt (zum Obelos s. o. Sp. 136; den Asteriskos hat er vermutlich deswegen gewählt, weil dieser, wie er in der Homerphilologie als passend beurteilte versus iterati bezeichnete [s. o. Sp. 136], so in der LXX-Kolumne Textstücke kenntlich machte, die aus einer der anderen Übersetzungen wiederholt waren: Neuschäfer 125. 388_{175}), stellt Origenes ausdrücklich fest (ep. 1, 7 [SC 302, 530/2] σημεῖα παρεθήκαμεν τοὺς καλουμένους παρ' Ἕλλησιν ὀβελούς, ... ὡς πάλιν ἀστερίσκους κτλ.; vgl. Hieron. ep. 106, 7, 2 [CSEL 55, 252] quae signa et in Graecorum Latinorumque poematibus inveniuntur; Neuschäfer 124/31). Die in der Homerphilologie entwickelte Technik der Textkritik war ideal für seine Zwecke, weil sie es ihm erlaubte, seine kritischen Entscheidungen ohne Eingriffe in den Textbestand zu fällen (s. o. Sp. 134), wie er es bzgl. der Obelisierung klar in den Worten οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν des Mt.-Komm. (s. oben) ausspricht (Neuschäfer 124f), wie es sich aber auch in dem dortigen Finalsatz ἵνα δῆλον ᾖ κτλ. zeigt. Der Grund für diese Vorsicht liegt in Origenes' Auffassung von einer οἰκονομία der LXX, womit sowohl ihre göttliche Verursachung gemeint ist (doch spricht

er nirgends direkt von einer Verbalinspiration der LXX-Übersetzer) als auch ‚im konkreten Einzelfall ..., wenn Abweichungen der LXX vom H(ebräischen) T(ext) schwerlich göttlichen Willen als Ursache erahnen lassen, ... eine bestimmte, meist aber verborgene Absicht der Übersetzer' (Neuschäfer 137, vgl. ebd. 112/8. 135/8). – Obelos u. Asteriskos sind die einzigen k. Z., von denen Origenes selbst spricht, u. auch nur in ihrer Funktion, Quantitätsunterschiede kenntlich zu machen; erst Epiphanius schreibt ihm den Lemniskos u. Hypolemniskos zu (s. u. Sp. 149f); zum Asteriskos mit Obelos s. u. Sp. 149 u. zum sog. Metobelos s. u. Sp. 148f.

b. Hexaplarische Traditionen. Die von Origenes angewendeten k. Z. Obelos u. Asteriskos sind in zahlreichen LXX-Hss. belegt, bes. umfassend im Buch *Hiob (S. Jellicoe, The Septuagint and modern study [Oxford 1968] 124/6. 138. 194; Ziegler, Iob 133/51; vgl. auch Rahlfs, Septuaginta-Studien 2, 124/34); unerheblich ist hierbei, ob die dortigen Texte auf die Hexapla selbst oder die von Pamphilus u. *Eusebius nach Origenes' Tod veranstaltete Separatedition des hexaplarischen LXX-Textes (J. Moreau: o. Bd. 6, 1054f. 1062) zurückgehen. Der handschriftl. Befund wird durch die Angaben mancher Autoren zT. bestätigt, zT. liefern diese Neues.

1. Obelos u. Asteriskos. α. In den Handschriften selbst. Die Gestalt des Obelos wechselt in den sog. hexaplarischen LXX-Hss. (zB. –, ~, ÷, — [die zwei letzten bei Epiphanius als Lemniskos u. Hypolemniskos bezeichnet: s. u. Sp. 149f]), nicht jedoch seine Funktion (Field lvf). Letzteres gilt auch für den Asteriskos, der mitunter die Form eines aufrecht stehenden Kreuzes samt Punkten in den vier Ecken annehmen kann (⁜: ebd. lv).

β. Nach Epiphanius. *Epiphanius v. Salamis, der die Hexapla wahrscheinlich nicht direkt eingesehen, aber Angaben darüber besessen hat (Neuschäfer 87), erklärt in De mensuris et ponderibus (W. Schneemelcher: o. Bd. 5, 917f) die Verwendung des Obelos, Asteriskos, Lemniskos u. Hypolemniskos durch Origenes (vgl. Doctr. patr. 32, 15 [248f Diekamp]). Der Asteriskos bezeichne Wörter, die von den LXX-Übersetzern aus sprachlich-stilistischen Gründen ausgelassen worden seien, um Wiederholungen zu vermeiden (mens. 2. 17 [158f, 16/54; 179, 473f Moutsoula]). Origenes habe sie nur deswegen hinzugefügt, um jüdischer Kritik am christl. Bibeltext zuvorzukommen (ἵνα μὴ παραλείψῃ Ἰουδαίοις καὶ Σαμαρείταις ἐπιλαμβάνεσθαι τῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις θείων γραφῶν: ebd. 2 [159, 48f Mouts.]). Die Form des Asteriskos habe er für diesen Zweck gewählt, da, wie die Sterne (οἱ ἀστέρες) am Himmel durch Wolken verdunkelt würden, die durch ihn gekennzeichneten Stellen von den LXX-Übersetzern (infolge der Auslassungen) verdeckt worden seien (ebd. [159f, 54/61 Mouts.]). Der Obelos, wegen seiner Form auch δόρυ genannt (3 [160, 65]), bezeichne Stellen, die die LXX-Übersetzer zur besseren Verständlichkeit des griech. Wortlauts (εἰς σαφήνειαν) hinzugefügt hätten (3. 17 [160, 63/74; 179, 474/7]), worin sich ihre göttliche *Inspiration zeige (3. 6 [160, 74/6; 163f]); er sei also eine λόγχη bzw. ein ξίφος ἀναιρετικόν, mit dem die jeweilige Partie, da nicht im hebr. Text vorhanden, von Origenes im LXX-Teil der Hexapla gewissermaßen ausgesondert (ἀνῄρηται) worden sei (7 [165, 186/91]). Sonst ein erbitterter Gegner des Origenes (Schneemelcher aO. 911/4), konnte Epiphanius nicht umhin, dessen Gebrauch des Asteriskos u. Obelos (deren pagane Vorläufer er offenbar nicht kannte: Neuschäfer 124) zu loben (mens. 7 [164f, 174/6 Mouts.] καλῶς ποιῶν), weil dieses schonende Verfahren einerseits die Gegensätze des hebr. u. des LXX-Textes offenlegte, ihm selbst andererseits aber die Möglichkeit gab, sie in besagter Weise zu harmonisieren, um beider Integrität zu bewahren (R. Hennings, Der Briefwechsel zwischen Augustinus u. Hieronymus u. ihr Streit um den Kanon des AT u. die Auslegung von Gal. 2, 11/4 [Leiden 1994] 172/80, bes. 175f). – Zum Lemniskos u. Hypolemniskos s. u. Sp. 149/52.

2. Metobelos. Mit dem sog. Metobelos (der Begriff ist in der Antike nicht belegt) wird das Ende der mit dem Obelos oder Asteriskos versehenen Partie gekennzeichnet. Im Cod. Colberto-Sarravianus (4./5. Jh.) hat er die Form eines Doppelpunktes (Metzger 38. 80f nr. 15), auf die auch Hieronymus praef. in Ps. iuxta LXX: 767, 10f. 13 Weber hinweist (s. u. Sp. 154), in anderen griech. u. lat. Hss. die eines Querstriches mit ein oder zwei Punkten (/., ·/, ·/.) u. in denen der syrohexaplarischen Übersetzung die eines kleinen Keils (✓: Field lvii; Ziegler, Iob 77/86). Der Metobelos braucht (entgegen Gardthausen 414; Metzger 38 u.a.) nicht von Origenes zu

stammen, da die einzelnen Spalten der Hexapla nicht sehr breit gewesen sein können (im Palimpsest Ambros. O 39 sup. [9./10. Jh.], der nebeneinander fünf Kolumnen des Hexapla-Psalters bietet, stehen in der Regel nur ein bis zwei Wörter pro Zeile: ebd. 108f nr. 30; Rufin spricht von columnellae u. versiculi: apol. adv. Hieron. 2, 40 [CCL 20, 114, 24. 26f]), so dass es für Origenes' Zwecke reichte, die als in der LXX überschüssig oder fehlend erkannten Wörter auf die erforderlichen Zeilen zu verteilen u. vor deren Beginn jeweils einen Obelos oder Asteriskos zu setzen (vgl. ebd. [26f], wonach die k. Z. ad versiculorum capita gestellt worden sind). Nötig wurde ein k. Z. wie der Metobelos erst, als der LXX-Text der Hexapla gesondert herausgegeben wurde (s. o. Sp. 147) u. die Zeilen damit viel breiter sein konnten.

3. Asteriskos mit Obelos. Wenn in der LXX Wörter oder Textpartien in einer anderen Reihenfolge als im hebr. Text u. den übrigen Übersetzungen stehen, ist dies zuweilen dadurch kenntlich gemacht, dass vor die entsprechenden Stellen u. Zeilen in der LXX-Hs. ein Asteriskos samt Obelos gesetzt worden ist (※÷ bzw. ÷※: Field liv; vgl. Evagr. Pont. schol. in Prov.: SC 340, 56 [s. u. Sp. 152f]). Dass für diesen Zweck die Kombination der beiden k. Z. verwandt wurde, erklärt sich aus ihren Einzelfunktionen (am bezeichneten Ort sind die Wörter überschüssig, fehlen dafür aber anderswo), nicht aus dem paganen Vorläufer, denn in der Homerphilologie wurden damit als unpassend beurteilte versus iterati kenntlich gemacht (s. o. Sp. 136). – Bezüglich der Hexapla ist ein solches Verfahren nicht bekannt; es war auch nicht erforderlich, da Origenes, der offenbar, wenn eine Lesart in den ihm zu Gebote stehenden LXX-Hss. einheitlich überliefert war, nicht in den LXX-Text eingegriffen hat (Neuschäfer 98/100), im Falle von Umstellungen die jeweiligen Zeilen in den anderen (schmalen: s. oben) Spalten frei lassen u. dadurch die geänderte Reihenfolge anzeigen konnte.

4. Lemniskos u. Hypolemniskos. Neben dem Obelos u. Asteriskos werden dem Origenes von Epiphanius (s. o. Sp. 147f) Lemniskos (λιμνίσκος [itazistisch statt λημνίσκος, doch Epiphanius ist sich dieses Versehens nicht bewusst, da er den Verband (λημνίσκος) mit dem Gerinnen des Blutes (λιμνάζειν) in Verbindung bringt: Osann 221]: ÷) u. Hypolemniskos zugewiesen (ὑπολιμνίσκος bzw. richtig ὑπολημνίσκος: ⸼); sie hätten zur Kennzeichnung von Varianten gedient, die dem LXX-Text in der Hexapla beigefügt gewesen seien (mens. 8. 17 [165/7; 179, 477/81 Mouts.]). Diese unterschieden sich nach Epiphanius nur in der Formulierung, nicht im Inhalt vom Haupttext u. gingen zurück auf die LXX-Übersetzer. Mit dem Lemniskos seien diejenigen (seltenen) Stellen bezeichnet worden, an denen ein oder zwei jener 36 Übersetzerpaare, die einst unabhängig voneinander die Bücher des AT übertragen hätten (eine wunderliche Ausgestaltung des **Aristeasbriefes: O. Murray: RAC Suppl. 1 [1981] 585), einen anderen Ausdruck als die Mehrheit gewählt hätten, mit dem Hypolemniskos diejenigen, an denen es sich wohl nur um ein einziges Paar gehandelt habe (ὑπὸ μιᾶς που ζυγῆς ἑρμηνευτῶν: mens. 8 [167, 223f]). Der ganze Bericht wird seit langem schon, zB. von Field lix, als Erfindung des Epiphanius abgelehnt, wobei Field jedoch nicht ausschließen wollte, dass jener dadurch zu der Geschichte von den Übersetzerpaaren u. ihren Varianten veranlasst worden sein könnte, dass er wirklich in einer LXX-Hs. den Lemniskos zur Bezeichnung einer Variante vorgefunden habe. Auf wen auch immer der Bericht zurückgeht, wegen Origenes' u. Hieronymus' Schweigen (s. Sp. 146f. 153/5) empfiehlt es sich in der Tat, ersterem den Lemniskos u. Hypolemniskos nicht zuzuschreiben (vgl. Devreesse 114). Gleichwohl muss es aber von einem gewissen Zeitpunkt an in Bibel-Hss. ein unter dem Namen Lemniskos bekanntes k. Z. gegeben haben. Das ergibt sich nicht so sehr aus den ähnlichen Angaben Doctr. patr. 32, 15 (249 Diekamp ὁ λημνίσκος δηλοῖ ὡς μία ζυγὴ ἢ δύο τῶν ἑρμηνευτῶν ἴδιά τινα εἶπον ἢ ἐνηλλαγμένως ἔθηκαν τὸ ῥητόν. ὁ ὑπολημνίσκος δὲ καὶ οὗτος δηλοῖ ἐγκείμενος, ὡς μία ζυγὴ τῶν ἑρμηνευτῶν παρηλλαγμένως τὴν λέξιν εἶπεν [,Der Lemniskos zeigt an, dass ein oder zwei Übersetzerpaare eine eigene Formulierung gewählt oder sich anders ausgedrückt haben. Der Hypolemniskos seinerseits zeigt dort, wo er steht, an, dass ein einzelnes Übersetzerpaar einen abweichenden Ausdruck gebraucht hat.']) sowie Isid. Hisp. orig. 1, 21, 5 u. Cod. Monac.: Weber 12f (lemniscus, id est virgula inter geminos punctos iacens, apponitur in his locis, quae sacrae scripturae interpretes eodem sensu, sed diversis sermonibus transtulerunt; vgl. auch Anecd. Cav.: Reiffer-

scheid 128 [Abschnitt über elf k. Z.: s. o. Sp. 143]: ÷ lemniscus in acutis), da diese von Epiphanius (s. oben) bzw. spätantiken Handbüchern abhängen können (J. Fontaine, Art. Isidor IV: o. Bd. 18, 1008. 1014/22), als daraus, dass Hesychios v. Jerus. dreimal in seinen Ps.-Kommentaren auf ihn hinweist, ihn also in seinem Ps.-Text vor Augen gehabt haben muss: comm. magn. in Ps. praef. (G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica = StudTest 5 [Roma 1901] 167, 12: Ankündigung, dass er über alles Weitere, u. a. Obelos u. Lemniskos, bei Behandlung der einzelnen Psalmen sprechen werde; zum Autor der praef. ders., Osservazioni a proemi del salterio ... con frammenti inediti = ebd. 142 [Città del Vat. 1948] 129f), Ps. tit. 12, 6 (PG 15, 73C/D) u. 103, 9f (PG 27, 1092B bzw. Mercati, Note aO. 167_b). An den beiden letzten Stellen findet sich die weitgehend gleichlautende Erklärung ὁ στίχος δέ, ἐν ᾧ ἐστιν τὸ σημεῖον τοῦτο τοῦ λημνίσκου, ὑπὸ δύο ζυγῶν τῶν οβ' ἑρμηνευτῶν εἴρηται· καὶ διὰ μὲν τῆς κεραίας τῆς μέσης τὸν στίχον δηλοῖ, διὰ δὲ τῶν δύο στιγμῶν ἤτοι νυγμάτων τὰς δύο ζυγὰς τῶν ἑρμηνευτῶν ἐσήμανεν (zitiert nach ebd. [‚Die Zeile, bei der dieses Zeichen, der Lemniskos, steht, findet sich bei zwei Paaren unter den 72 Übersetzern; mit dem Mittelstrich bezeichnet er die Zeile u. mit den zwei Punkten bzw. 'Punktierungen' die zwei Übersetzerpaare']). Die Erwähnung der Übersetzerpaare erinnert wieder an Epiphanius' Bericht (s. oben), aber die Formulierung ὁ στίχος - εἴρηται klingt nicht bloß nach einer anderen Lesart, wie nach Epiphanius der Fall, sondern ist eher so zu verstehen, dass der bezeichnete Vers überhaupt ausgesprochen worden ist, dass also zwei Übersetzerpaare ihn in ihrer Fassung geboten haben, die übrigen dagegen nicht. Dazu stimmt, dass sich im hebr. Text weder eine Entsprechung für Ps. 12, 6d (LXX) καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου findet noch für ὕδατα Ps. 103, 10 (LXX) u. dass beide Stellen in der nach Rahlfs, Psalmi 17 ‚ältesten vollständigen' Hs. des Psalterium Gallicanum (s. u. Sp. 155) mit einem Obelos versehen sind (vgl. auch Field 2, 105 zu Ps. 12, 6d). Der Schluss liegt daher nahe, dass sich die zwei Angaben bei Hesychios v. Jerus. auf genau jene Passus beziehen u. dass sein Lemniskos die Funktion eines Obelos hat. In dieser Gestalt ist der Obelos ja auch oft in den hexaplarischen Hss. anzutreffen (s. o. Sp. 147; ebenso Rahlfs, Psalmi 8. 95. 258), was vermuten lässt, dass seine verschiedenartigen Formen irgendwann Verwirrung gestiftet u. spätestens zZt. des Epiphanius jene Geschichte von den Übersetzerpaaren u. ihren durch Lemniskos u. Hypolemniskos gekennzeichneten Varianten hervorgebracht haben.

5. *Evagrius Ponticus.* Im Cod. Patmiacus 270 (10. Jh.) finden sich zu Beginn der Σχόλια εἰς τὰς Παροιμίας des *Evagrius Ponticus drei kleine Kapitel über k. Z. (SC 340, 56f), die zwar nicht von ihm stammen (zumindest nicht das dritte), aber sehr wahrscheinlich auf ein ‚esemplare antico' zurückgehen (G. Mercati, Intorno ad uno scolio creduto di Euagrio: ders., Opere minori 3 = StudTest 78 [Città del Vat. 1937] 393/401, bes. 397; nach der Subscriptio ist der Prov.-Text aus der hexaplarischen LXX-Ed. des Pamphilus u. Eusebius [s. o. Sp. 147] übernommen worden: SC 340, 58 mit Anm. 2 [zur gleichlautenden Subscriptio in der Syrohexapla vgl. Devreesse 123]). Das erste Kapitel erklärt knapp sowohl die Funktion des einzeln gesetzten Obelos u. Asteriskos, Quantitätsunterschiede gegenüber dem hebr. Text zu bezeichnen (der Wortlaut deckt sich, wenn auch verkürzt, weitgehend mit dem Doctr. patr. 32, 15 [248f Diekamp]), als auch die ihrer Kombination, Abweichungen in der Reihenfolge des Textes kenntlich zu machen (s. o. Sp. 149; ein Beispiel im zweiten Kapitel). Das dritte Kapitel (SC 340, 57; vgl. ebd. 59/61; Mercati, Intorno aO.) nennt vier Arten von Bemerkungen, die anscheinend am Rande des (den hexaplarischen Prov.-Text enthaltenden [s. oben]) Kodex gestanden haben, auf den der Patmiacus letztlich zurückgeht (Mercati, Intorno aO. 401; P. Géhin: SC 340, 60f): 1) die Scholia des Evagrius, die nummeriert waren (zum Text ebd. 59f; Mercati, Intorno aO. 393/5); 2) die Scholia des Origenes, die durch seine zwei Anfangsbuchstaben (in der Form ȣ) kenntlich gemacht waren (zum Text ebd.); 3) Scholia, die Lesarten des LXX-Textes u. anderer Übersetzungen behandelten: Ihnen wurde als k. Z. eine κάτω νενευκυῖα περιεστιγμένη (scil. γραμμή) vorangestellt (nach ebd. 399 zB. ⫲ oder ⸓); 4) Wörter, die, weil strittig, im LXX-Text jenes Kodex fehlten, oder Varianten; beides wurde dann hinzugefügt, wenn in den Scholia des Origenes (nr. 2) darauf Bezug genommen wurde: Als k. Z. wurde in solchen Fällen eine ἔξω

νενευκυῖα περιεστιγμένη (scil. γραμμή) verwandt (nach ebd. 399f ‚forse ∽, per distinguerla dall'obelo ÷ ⊤̣, oppure ⁒'; wenn in jenem Kodex der Obelos die Form des seit Zenodot verwandten Horizontalstrichs hatte, könnte mit der ἔξω νενευκυῖα περιεστιγμένη uU. doch das Zeichen ÷ gemeint gewesen sein). Das dritte Kapitel spricht nur davon, dass diese vier verschiedenen Zeichen vor den jeweiligen Scholia gestanden haben (um dem Leser eine erste Orientierung über die Art der Bemerkung zu geben), aber es ist wahrscheinlich, dass sie um der Übersichtlichkeit willen auch vor den entsprechenden Versen des LXX-Textes angebracht waren. – Von all den in den drei Kapiteln genannten Zeichen sind im Patmiacus nur einige Zahlen der Scholia des Evagrius überliefert (Géhin aO. 61).

6. Abkürzungen. In hexaplarischen LXX-Hss. werden die griech. AT-Übersetzungen gern durch den ersten bzw. die ersten zwei oder drei Buchstaben abgekürzt: zB. 'Α(κύλας), Σ(ύμμαχος), Θ(εοδοτίων), οἱ γ' (= οἱ τρεῖς, d. h. Aquila, Symmachus u. Theodotion), οἱ ο' (= οἱ ἑβδομήκοντα, d. h. LXX); vgl. Metzger 94f nr. 21; Weiteres: Field xciv/xcviii.

7. Irrtümer, Erweiterungen, Willkür. Die gesonderte Herausgabe des hexaplarischen LXX-Textes in einem Zeilenformat, das viel breiter sein konnte als der ursprüngliche Spaltensatz der Hexapla (s. o. Sp. 148f), führte in der Folgezeit zwangsläufig zu Irrtümern in den Angaben bzgl. der genauen Position der jeweiligen k. Z., wenn denn diese überhaupt noch abgeschrieben wurden (Hieron. ep. 106, 22 [CSEL 55, 258] hinc apud vos et apud plerosque error exoritur, quod scriptorum neglegentia virgulis et asteriscis subtractis distinctio universa confunditur; vgl. ebd. 106, 55, 2 [275]; Zusammenstellung entsprechender Fehler: Rahlfs, Septuaginta-Studien 2, 124/34; Ziegler, Iob 77/86). – Obeloi u. Asteriskoi sind auch außerhalb der hexaplarischen LXX-Hss. anzutreffen, zB. in der sog. lukianischen Rezension, wo die Obeloi lukianische Zusätze bezeichnen können, doch sind die k. Z. hier wie auch anderenorts häufig ganz willkürlich gesetzt, zB. der Obelos statt des Asteriskos u. umgekehrt oder als Hinweis auf mögliche Textvarianten (ders., Isaias 53/60. 90/2; J.-N. Guinot: SC 276, 43f; Rahlfs, Psalmi 59f; ders., Septuaginta 1. Genesis [1926] 26f; Devreesse 134f).

8. Hieronymus. *Hieronymus erwähnt in seinen Arbeiten zum Bibeltext häufig die k. Z. des Origenes (zB. in Pent. prol.: 3, 8/11 Weber editioni antiquae translationem Theodotionis miscuit [scil. Origenes] asterisco et obelo, id est stella et veru [δόρυ bei Epiphanius: s. o. Sp. 148], opus omne distinguens, dum aut inlucescere facit, quae minus ante fuerant, aut superflua quaeque iugulat et confodit; in Dan. comm. prol.: CCL 75A, 774, 70/3 Origenes de Theodotionis opere in editione vulgata asteriscos posuit docens defuisse, quae addita sunt, et rursum quosdam versus obelis praenotavit superflua quaeque designans; ep. 106, 7, 2 [CSEL 55, 252]; Weiteres: G. J. M. Bartelink, Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi = Mnem Suppl. 61 [Leiden 1980] 103f) u. benutzt sie in der gleichen Weise in den eigenen Übersetzungen der LXX (wofür er sich in der Regel auf den hexaplarischen Text stützt; ob er eine Gesamtausgabe der Hexapla gesehen hat, ist zweifelhaft: Neuschäfer 87. 371$_{14.16}$) u. in den Kommentaren, zB. praef. in Ps. iuxta LXX: 767, 9/14 Weber notet sibi unusquisque vel iacentem lineam vel signa radiantia, id est vel obelos vel asteriscos, et ubicumque virgulam viderit praecedentem, ab ea usque ad duo puncta (zum sog. Metobelos s. o. Sp. 148f; wiedergegeben zB. Hieron. in Hos. comm. 2, 8, 14 [CCL 76, 91]; in Jes. comm. 6, 14, 1 [CCL 73, 234]), quae impressimus, sciat in Septuaginta translatoribus plus haberi; ubi autem stellae similitudinem (das auch von Epiphanius [s. o. Sp. 147f] benutzte Bild vom Stern, der das Verborgene ans Licht bringt, öfter bei Hieronymus, zB. ep. 106, 7, 2; 112, 19, 1 [CSEL 55, 252. 389]) perspexerit, de Hebraeis voluminibus additum noverit aeque usque ad duo puncta, iuxta Theodotionis dumtaxat editionem, qui simplicitate sermonis a Septuaginta interpretibus non discordat; ep. 112, 19, 1 (CSEL 55, 389); Weiteres: Bartelink aO. 104. Ausdrücke wie obelo praenotandum est oder obelo praenotavimus ‚legen die Vermutung nahe, daß Hieronymus die Obelen nicht immer in den griech. Hss. seiner Vorlage fand, sondern teilweise selbständig gesetzt hat' (Ziegler, Isaias 57), zB. in Jes. comm. 16, 58, 11 (CCL 73A, 671), wo er auf die Überschüsse des sog. alex. Textes gegenüber der LXX u. dem hebr. Text hinweist u. sie obelisiert (Ziegler, Isaias 21/6, bes. 22f. 25). – Indes hat nicht jeder Hieronymus' Verfahren verstanden,

abgesehen von den Bedenken, die seiner Revision des lat. Bibeltextes ohnehin entgegenschlugen. So nahm Augustinus ep. 28, 2 (CSEL 34, 1, 105f bzw. CCL 31, 93) an, dass jener in seiner ersten (an der hexaplarischen LXX-Fassung orientierten: Ziegler, Iob 37/40. 144/7) Hiob-Übersetzung mit den Obeloi u. Asteriskoi die Abweichungen der lat. Fassung (bes. die Überschüsse des hebr. Textes, die Augustinus für Neufunde des Hieronymus hielt) vom üblichen (d. h. nichthexaplarischen) griech. LXX-Text gekennzeichnet habe. Die Antwort des Stridonenser Presbyters war deutlich: quod ... quaeris ..., cur prior mea in libris canonicis interpretatio asteriscos habeat et virgulas praenotatas et postea aliam translationem absque his signis ediderim, (pace tua dixerim) videris mihi non intellegere, quod quaesisti, woraufhin die Belehrung folgte (ep. 112, 19, 1 [CSEL 55, 389]; A. Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus = JbAC ErgBd. 29 [1999] 139/45, bes. 141f). – Die k. Z., die Hieronymus in seinen nach dem hexaplarischen LXX-Text angefertigten Übersetzungen (genaugenommen Vetus-Latina-Revisionen) des Buches Hiob u. der Psalmen (als sog. Psalterium Gallicanum in die Vulgata eingegangen: Rahlfs, Psalmi 53f. 56f) verwendet hat, sind in den Hss. zT. erhalten (Ziegler, Iob 38/40. 144/7; Rahlfs, Psalmi 59; ders., Septuaginta-Studien 2, 124/6. 128/30). Spätestens im MA kam in manchen Hss. des Psalterium Gallicanum ein weiteres System hinzu, indem Obeloi u. Asteriskoi dazu dienten, die Unterschiede gegenüber dem Psalterium Hebraicum des Hieronymus zu markieren (ebd. 130/3).

II. Kritische Zeichen als theologisch-exegetische Hinweise (Indices). a. Epiphanius. Zu Beginn von De mensuris et ponderibus (s. o. Sp. 147) nennt Epiphanius zwei Arten von Einteilungsschemata der Prophetien in der Hl. Schrift, die der Philologe kennen müsse (mens. 1 [157, 3/11 Mouts.]). Das erste ist eine Aufzählung von zehn Spezies, in die sich die Prophezeiungen gliedern: Unterweisungen (διδασκαλίαι), Betrachtungen (θεωρίαι), Ermunterungen (προτροπαί) usw. Das zweite besteht aus acht Arten von k. Z. (ohne Namen), die an den Rand der die Prophetien enthaltenden Zeilen geschrieben werden (mens. 1 [157, 6f Mouts.] παράκεινται δὲ ταῖς αὐταῖς προφητείαις σημεῖα ταῦτα) u. die offenbar dazu dienten, dem Leser auf den ersten Blick grob das Thema der jeweiligen Prophezeiung anzugeben: Wenn eine Prophetie von der Verstoßung des Volkes Israel handelt (περὶ τῆς ἀποβολῆς τοῦ προτέρου λαοῦ), steht ein ⅄ dabei, wenn von der Verwerfung des atl. Gesetzes (περὶ τῆς ἀποβολῆς τοῦ κατὰ σάρκα νόμου), ein ⊴, wenn vom NT, ein ⊻, wenn von der Berufung der *Heiden, ein ∈; ein + weist auf Christus als Thema hin, ein ⸾ auf die Verheißungen für das Volk Israel (περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ προτέρου λαοῦ), ein ⸿ auf Unklarheiten in der Hl. Schrift (es ist damit das einzige dieser k. Z. im ursprünglichen Sinne des Wortes) u. ein ⩡ auf Gottes Vorherkenntnis der Zukunft (περὶ μελλόντων προγνώσεως).

b. Cassiodor. *Cassiodorus hat, um die weltliche u. geistliche Bildung sowie das Seelenheil der Mönche in Vivarium besorgt, sich nicht nur um die Bereitstellung von Hss. bemüht, in denen die Hl. Schrift nach Kola u. Kommata gegliedert war (inst. 1 praef. 9; R. Helm: o. Bd. 2, 923), sondern auch in den Werken der Kirchenväter häretisches Gedankengut (er nennt ausdrücklich Origenes u. den Donatisten Tyconius [H. Brakmann, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 198]) mit dem ἀχρήσιμον- bzw. ἄχρηστον-Zeichen versehen u. Stellen mit richtigen Lehrmeinungen mit dem χρήσιμον-Zeichen (d. h. ☧, wie in seinem Ps.-Komm.: s. unten; vgl. o. Sp. 142f), vgl. inst. 1, 1, 8 (loca, quae contra regulas Patrum dicta sunt, achresimi repudiatione signavi, ut decipere non praevaleat, qui tali signo in pravis sensibus cavendus esse monstratur) u. 1, 9, 3 (cui [scil. dem Apc.-Kommentar des Tyconius] ... in bonis dictis chresimon, in malis achriston ... affixi), zu welchem Verfahren er auch seinen Mönchen rät (ebd.; Helm aO.). Durchgängig mit solchen k. Z. ausgestattet hat er seinen Ps.-Kommentar (ebd. 920f; sie sind CCL 97/98 am linken Seitenrand notiert; Halporn; Viscido). Vorausgeschickt ist diesem ein kurzes Verzeichnis der k. Z. samt Erläuterungen, in dem Cassiodor auf Vorläufer u. Absicht hinweist: diversas notas more maiorum certis locis aestimavimus affigendas; has cum explicationibus suis subter adiunximus, ut, quidquid lector voluerit inquirere, per similitudines earum sine aliqua difficultate debeat invenire (CCL 97, 2; es findet sich auch Anecd. Cav. unmittelbar hinter den k. Z. des Platontextes [s. o. Sp. 135f]: Reifferscheid 131/3; M. Adriaen: CCL 97, XIII_1). Die 13 k. Z. sind meistens aus zwei bis vier Buchstaben bestehende Abkürzun-

gen für die Themen, die an den jeweiligen Stellen des Kommentars behandelt werden: Ein SCHE bezeichnet rhetorische Figuren, schemata (Halporn 82; Viscido 159f; Schlieben 203/5), ein ET Etymologien (Halporn 82; Schlieben 193f), RP Erklärungen von Formulierungen, Wörtern u. Namen (ebd. 192f), RT weist hin auf Äußerungen zur Rhetorik (Halporn 82), TOP auf solche zur Topik, SYL auf Syllogismen (Schlieben 213f), AR auf die Arithmetik, GEO auf die Geometrie u. M auf die Musik (Halporn 82f; Schlieben 214f). Das PP wird benutzt bei der Erklärung von Eigenheiten (propria) der Bibelsprache (CCL 97, 2, 5 in idiomatis, id est propriis locutionibus legis divinae; vgl. inst. 1, 26, 2 idiomata ... legis divinae, id est proprias dictiones, tali PP karactere signavimus, ut, ubicumque reperta fuerint, verba ipsa nulla praesumptione violentur); aufgrund der Bedeutung, die das richtige Verständnis des sprachlichen Ausdrucks für die Erfassung eines Textes besitzt, u. gemäß dem Eigenwert, den Cassiodor der Bibelsprache zuerkennt (ebd.; Schlieben 194), steht dieses k. Z. an erster Stelle der Liste. Die letzten drei hier zu nennenden k. Z. sind zT. schon bekannt, haben aber neue Bedeutungen erhalten: Der Asteriskos weist (entsprechend seiner Etymologie; ähnliches Verfahren bei Epiphanius, Hieronymus u. in den Greg.-Naz.-Schol.: s. Sp. 147f. 154f. 159) den Leser darauf hin, dass im Kommentar ein Thema aus dem Bereich der Astronomie behandelt wird (Halporn 83). Das Monogramm ☧ (= χρ(ήσιμον)) wird bei theologisch wichtigen Stellen (CCL 97, 2, 6 in dogmatibus valde necessariis) hinzugesetzt (s. oben) u. das ⳨ bei Definitionen (CCL 97, 2, 7; Halporn 79; Schlieben 213; zur Gestalt des Zeichens vgl. die Abb. des Cod. Guelf. 4 Weissenb. fol. 1v u. des Cod. Parisin. lat. 12239 fol. 144v [Sigle Germ. in CCL 97, XXII]: Halporn 75. 81; auch im Cod. Ambros. D 519 inf. [Sigle M in CCL 97, XXII] ist die eigentliche Form, das Monogramm ⳨ [= ὡρ(αῖον)], ‚noch deutlich ... erkennbar' [Reifferscheid 133], ‚freilich hat es seine ursprüngliche Bedeutung völlig verloren' [ebd.]; es dürfte die Kurzform für σημείωσαι ὡραῖον, d. h. nota bene, sein [s. o. Sp. 143; vgl. u. Sp. 160]). Zwölf der 13 k. Z. u. Themen betreffen die artes liberales (*Enkyklios Paideia), wobei die artes des Trivium mit acht Zeichen überwiegen (so wie sie auch im Kommentar im Mittelpunkt stehen), während den disciplinae des Quadrivium jeweils ein k. Z. zugeordnet ist, welche Gewichtung in einem Kommentar nicht überrascht (Schlieben 189f). – Bereits Reifferscheid 133 hat darauf hingewiesen, dass die 13 k. Z. ‚nicht als Zeichen dem Texte, sondern wie Indices dem Commentar beigefügt sind' (vgl. Schlieben 171/4 mit Hinweis auf Cassiod. inst. 1, 26, 1, wonach Cassiodor in einigen Kirchenväter-Hss. diejenigen Stellen, die Erklärungen des Oktateuchs, der Ps., der Evv. usw. enthielten, mit den entsprechenden mennigfarbenen Buchstaben OCT, PSL, EV usw. kenntlich gemacht u. die Abkürzungen aA. der Hss. zusammengestellt habe). Dieses Streben nach Übersichtlichkeit (vgl. die Vorbemerkung CCL 97, 2 [s. oben]) resultiert aus Cassiodors Absicht, mit dem Ps.-Komm. ein Lehrbuch zu schaffen, das nicht nur den Bibeltext mittels Dogmatik, Ethik u. Grammatik erläutert, sondern in dem ‚theologische u. profane Wissenschaft ihrerseits durch den Text erschlossen u. eingeübt werden' (Schlieben 171; ders., Christliche Theologie u. Philologie in der Spätantike = ArbKirchGesch 46 [1974] 63/8; Helm aO. 920f. 925f).

c. Scholien zu Gregor v. Naz. Zusammen mit den sog. alex. Scholien zu den Reden des *Gregor v. Naz. finden sich in einer Reihe von Hss. Randzeichen, die wahrscheinlich ebenso wie jene Scholien auf einen Verfasser wohl der 1. H. des 6. Jh. zurückgehen, der Gregors Reden durch die Erklärung ihres dogmatischen Gehalts u. Hinweise auf derartige Stellen vor der Inanspruchnahme durch Häretiker schützen wollte (Sinko 1, 89/92; 2, 3/5; F. Lefherz, Studien zu Gregor v. Naz., Diss. Bonn [1958] 124/31; Verzeichnis der betreffenden Hss. u. k. Z.: J. Noret, Les manuscrits sinaïtiques de Grégoire de Naz.: Byzant 48 [1978] 152/205; V. Somers, Histoire des collections complètes des discours de Grégoire de Naz. [Louvain-la-Neuve 1997] 101/21). Die Notiz, in der die (in der Regel vier) k. Z. erläutert sind, ist noch aA. bzw. aE. mehrerer Hss. erhalten (Sinko 2, 4; Astruc 291/5; Somers aO. 106f; Ed.: Sinko 2, 4f; Wachsmuth aO. [o. Sp. 136] 180f$_3$ [sechs k. Z.]; Somers aO. 107f [die ersten vier der im Folgenden genannten k. Z.]; vgl. Astruc 290; Noret aO. 152). Danach werden mit dem ἡλιακὸν σημεῖον (☉; aus astronomischen Hss. entlehnt: Astruc 290) Stellen gekennzeichnet, an denen Gregor von Gott handele

(περὶ θεολογίας ... διαλέγεται), da Gott in der Hl. Schrift Sonne der Gerechtigkeit genannt werde (Mal. 3, 20 LXX; J. Mossay, Le signe héliaque. Notes sur quelques manuscrits de s. Grégoire de Naz.: Rayonnement grec, Festschr. Ch. Delvoye [Bruxelles 1982] 273/84; C. Macé, Note sur le signe héliaque dans et hors des manuscrits de Grégoire de Naz.: Scriptorium 55 [2001] 307/9). Der Asteriskos (※) zeige an, dass von der Menschwerdung Christi u. dem damit verbundenen Heilsplan die Rede sei (ἔνσαρκος οἰκονομία), weil er den Magiern als göttlicher Stern erschienen sei (dieser Gebrauch ist neu; zum etymologischen Verfahren s. o. Sp. 157). Das Monogramm ⳁ (= ὡρ(αῖον)) mache auf Stellen aufmerksam, die stilistisch oder gedanklich herausragend seien (ἡ φράσις κεκαλλώπισται ἢ τὸ νόημα ἐξήνθισται ἢ καὶ ἀμφότερα ὑπεραίρεται), u. das ϲ̄η (= ση(μείωσαι)) weise den Leser auf alles hin, was in irgendeiner Weise merkwürdig (ξένον) sei, sowohl inhaltlich (ἢ κατὰ δόγμα ἢ καθ' ἱστορίαν) als auch sprachlich (κατὰ φράσιν; s. o. Sp. 143 zum ⳁ in juristischen Texten). Vereinzelt werden in den Verzeichnissen angeführt der Obelos, der (ähnlich seiner althergebrachten Funktion als k. Z. der Athetese) diejenigen Partien kennzeichne, an denen die Stimmen der Häretiker zu vernehmen seien (αἱ τῶν ἑτεροδόξων φωναί), u. die Diple, die auf Zitate aus dem AT (τῶν ἁγίων προφητῶν χρήσεις) u. NT hinweise (vgl. Cod. Monac.: Weber 13 u. Isid. Hisp. orig. 1, 21, 13 hanc scriptores nostri adponunt in libris ecclesiasticorum virorum ad separanda vel ad demonstranda testimonia sanctarum scripturarum; zur gleichen Funktion in manchen paganen Texten s. o. Sp. 138 sowie in koptischen u. syrischen Hss. s. u. Sp. 160/2). Statt dieser beiden k. Z. erscheinen, gleichfalls nur in vereinzelten Exemplaren, der Obelos (ἀπερίστικτος ὀβελός), der Obelos mit einem oder zwei Punkten (‚obèle pointé' bzw. περιεστιγμένος ὀβελός) u. eine gewellte Linie mit zwei Punkten (περιεστιγμένη καὶ διεστραμμένη μακρά), die dazu dienen sollen, Schriftzitate, mögliche Interpolationen im Greg.-Naz.-Text u. Ansichten der Häretiker kenntlich zu machen (Astruc 292; V. Somers, Les Grégoire de Nazianze de l'Ambrosienne: C. M. Mazzucchi / C. Pasini [Hrsg.], Nuove ricerche sui manoscritti greci dell'Ambrosiana [Milano 2004] 252; vgl. Astruc 293).

III. Kritische Zeichen in griechischen Bibel-Hss. u. -papyri. Die Hss., sofern nicht schon o. Sp. 147. 148. 149. 153. 155. 156. 158 vorgestellt, belegen zT. die bei den Kirchenvätern erwähnten Verwendungsweisen der k. Z., zT. fügen sie neue hinzu. Die Diple kann (einzeln u. doppelt) zur Kennzeichnung von Zitaten aus dem AT dienen (s. oben), zB. im Bibelkodex B (Vat. gr. 1209; 4. Jh. nC.), vgl. Metzger 74f nr. 13 (vgl. ebd. 104f nr. 28); A. F. C. Tischendorf, Novum Testamentum Vaticanum (1867) XIX; McNamee 16_{41}. In B verwandt werden auch die Paragraphos (s. o. Sp. 141) zur Markierung von Abschnitten (Tischendorf aO.), zwei nebeneinander gesetzte Punkte, die den Leser darauf hinweisen sollen, dass in anderen Hss. Textvarianten vorhanden sind (Ph. B. Payne / P. Canart, The originality of text-critical symbols in Codex Vaticanus: NovTest 42 [2000] 105/13; s. o. Sp. 142), u. die Abkürzung ση(μείωσαι) ὡρ(αῖον), um auf inhaltlich bemerkenswerte Stellen aufmerksam zu machen (E. Nestle, Ση' ὡρ' = NB: ByzZs 17 [1908] 479f; McNamee 21f; s. o. Sp. 143. 157). Die Ancora findet sich in ihrer gewohnten Funktion als Auslassungszeichen (s. o. Sp. 142) im Cod. Sinaiticus (McNamee 13; Metzger 78f nr. 14), ebenso der Querstrich mit Punkten (Turner / Parsons 14_{75}; H. J. M. Milne / T. C. Skeat, Scribes and correctors of the Codex Sinaiticus [London 1938] 40/50; s. o. Sp. 141f). Sowohl mit dem Asteriskos als auch mit dem Obelos können Partien bezeichnet werden, deren Echtheit angezweifelt wird (Metzger 98f nr. 23 [Beispiele aus dem MA]). Übergesetzte Punkte dienen zur Tilgung von Buchstaben (ebd. 22. 66f nr. 7). Die Koronis (an Buchenden, zB. der Evv.) erscheint in christlichen Hss. nicht sehr häufig (Stephen aO. [o. Sp. 141] 9), zB. im Cod. Sinaiticus (Metzger 77).

IV. Kritische Zeichen in koptischen Bibel-Hss. u. -papyri. Sie folgen dem griech. Brauch. Die Diple wurde am linken Rand gesetzt, um Zitate aus dem AT zu kennzeichnen (H. Quecke, Das Johannesevangelium saïdisch = Papyrologica Castroctaviana 11 [Roma 1984] 28. 165. 207; Ph. Luisier, Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des évangiles = CahOrient 22 [Genève 1998] 9_4), u. innerhalb der Zeile, um Sätze u. Satzteile voneinander zu scheiden (Cramer 20. 25 Abb. 12). Der das Joh.-Ev. u. den Anfang der Gen. enthaltende kopt. Pa-

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 978-3-7772-0704-9 (Lieferung 170)

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 171

Kritische Zeichen [Forts.] – Kultgebäude



2007

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

pyrus Bodmer III (4. Jh. nC.) weist zahlreiche Diplai obelismenai auf (daneben auch Diplai, Kommata u. Hochpunkte, die aber schlechter zu erkennen sind: Kasser 110/2), die hier nicht wie sonst am Seitenrand, sondern in der Regel über den ersten zwei Buchstaben (ebd. 113. 119) derjenigen Textpartien stehen, deren Anfang sie kennzeichnen, seien dies die Seiten oder Abschnitte u. Kapitel, Sätze, Worte Jesu oder (die wegen der starken Dialogstruktur des Joh.-Ev. [ebd. 116/8] nicht wenigen) Antworten (ebd. 119/25; s. o. Sp. 138); wenigstens fünfmal findet sich aE. solcher Einheiten folgendes k. Z.: , von Kasser 113_{11} als ‚diplé katobélismené' bezeichnet (vgl. ders., Signes critiques majeurs du P. Bodmer III: Dielheimer Bl. zur Arch. u. Textüberlieferung der Antike u. Spätantike 30 [1999] 73). Die Koronis (s. o. Sp. 141), aA. oder aE. von Texten oder größeren Abschnitten gesetzt, wird, von schlichten Formen ausgehend, im Laufe der Jhh. immer prächtiger ausgestaltet (Th. Petersen, The paragraph mark in Coptic illuminated ornament: Studies in art and literature for B. da Costa Greene [Princeton 1954] 295/330).

V. Kritische Zeichen in syrischen Texten. Thomas v. Harqel hat iJ. 615/16 bei der Revision der Philoxenianischen Version des NT (H. J. W. Drijvers, Art. Hierapolis: o. Bd. 15, 39f) Überschüsse seiner eigenen (nahezu wortwörtlichen) syr. Übersetzung gegenüber der griech. Vorlage, die er zur Kontrolle der Philoxeniana heranzog, mittels des Obelos u. Asteriskos gekennzeichnet, in gewisser Hinsicht vergleichbar der Vorgehensweise des Origenes in der Hexapla (s. o. Sp. 145/7). Mit dem Obelos versah er Wörter, die im griech. Text nicht vorhanden waren, die er aber um der besseren Verständlichkeit willen hinzufügte; der Asteriskos wurde denjenigen Wörtern beigesellt, die ebenfalls nicht in der griech. Vorlage standen, sondern ‚probably readings of the Philoxenian version' sind (A. Juckel, Introduction to the Ḥarklean text: G. A. Kiraz, Comparative edition of the Syriac gospels 1 = NT Tools and Stud. 21, 1 [Leiden 1996] xxxivf, bes. xxxiv). Der die Katechetischen Homilien des Theodor v. Mops. (ClavisPG nr. 3852) in syrischer Übersetzung enthaltende Cod. Mingana syr. 561 (14. Jh.) markiert Bibelzitate durch eine am rechten Rand (d. h. am Zeilenanfang) stehende links zugespitzte Diple mit Punkten zu beiden Seiten (; C. Leonhard: VigChr 56 [2002] 418_{17}), zB. fol. 85ᵛ. 108ᵛ. 109ᵛ. 117ᵛ (R. Tonneau / R. Devreesse, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mops. = StudTest 145 [Città del Vat. 1949] 338. 430. 434. 466).

Der Verfasser dankt Heinzgerd Brakmann, Rudolf Kassel, Helmut van Thiel u. Nigel Wilson für hilfreiche Hinweise.

H. Alline, Histoire du texte de Platon = BiblÉcHautÉt Sc. hist. 218 (Paris 1915). – Ch. Astruc, Remarques sur les signes marginaux de certains manuscrits de s. Grégoire de Nazianze: AnalBoll 92 (1974) 289/95. – V. Bartoletti, Diogene Laerzio III 65-66 e un papiro della raccolta Fiorentina: Mélanges E. Tisserant 1 = StudTest 231 (Città del Vat. 1964) 25/30. – G. Cavallo, Libri scritture scribi a Ercolano = Cronache Ercolanesi 13 Suppl. 1 (Napoli 1983), bes. 23/5. – M. Cramer, Koptische Buchmalerei = Beitr. zur Kunst des christl. Ostens 2 (1964), bes. 18/20. – R. Devreesse, Introduction à l'étude des manuscrits grecs (Paris 1954). – W. Dindorf(ius), Excerpta de notis criticis: ders., Scholia Graeca in Homeri Iliadem 1 (Oxonii 1875) xlii/l. – H. Dörrie, Der hellenist. Rahmen des kaiserzeitl. Platonismus = Der Platonismus in der Antike 2 (1990) 92/7. 347/56. – F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta 1 (Oxford 1875). – R. L. Fowler, Reconstructing the Cologne Alcaeus: ZsPapEpigr 33 (1979) 17/28, bes. 24/8. – V. Gardthausen, Griech. Palaeographie 2^2 (1913), bes. 410/5. – M. Gigante, Biografia e dossografia in Diogene Laerzio: Elenchos 7 (1986) 7/102, bes. 67/71. – A. Gudeman, Art. K. Z.: PW 11, 2 (1922) 1916/27. – J. W. Halporn, Methods of the reference in Cassiodorus: Journ. Libr. Hist. 16 (1981) 71/91. – G. Jachmann, Textgeschichtliche Stud. = BeitrKlassPhilol 143 (1982). – H. D. Jocelyn, The annotations of M. Valerius Probus (II): ClassQuart 79 (1985) 149/61. – R. Kasser, La diplé obélismené dramatique du P. Bodmer III, signe critique pour annoncer la réplique ou l'affirmation catégorique, bonne ou scandaleuse (et sim.): Aegyptus 79 (1999) 107/56. – S. Lieberman, Hellenism in Jew. Palestine = Texts and stud. of the Jew. Theological Seminary of America 18 (New York 1962). – K. McNamee, Sigla and select marginalia in Greek literary papyri = Papyrologica Bruxellensia 26 (Bruxelles 1992). – B. M. Metzger, Manuscripts of the Greek bible. An introduction to Greek palaeography (Oxford 1981). – F. Montanari, Studi di filologia omerica antica 1 (Pisa 1979) 43/75. – E. D. Moutsoulas, Τὸ ‚Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν' ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος: Θεολογία 44 (1973) 157/98. – B. Neuschafer, Orige-

nes als Philologe = SchweizBeitrAltWiss 18 (Basel 1987). – K. NICKAU, Unters. zur textkritischen Methode des Zenodotos v. Ephesos = UntersAntLitGesch 16 (1977). – F. OSANN(US), Anecdotum Romanum de notis veterum criticis, inprimis Aristarchi Homericis et Iliade Heliconia (1851). – C. PERNIGOTTI, L'Anecdoton Cavense e la tradizione greco-latina dei segni critici platonici: Archaeologica Pisana, Festschr. O. Pancrazzi = Terra Italia 7 (Pisa 2004) 327/32. – R. PFEIFFER, Geschichte der Klass. Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus[2] (1978). – A. RAHLFS, Septuaginta 10. Psalmi cum Odis (1931); Septuaginta-Studien[2] 1/3 (1965). – A. REIFFERSCHEID, Mitteilungen aus Handschriften 1. Anecdotum Cavense de notis antiquorum: RhMus 23 (1868) 127/33. – O. RIBBECK, Prolegomena critica ad P. Vergili Maronis opera maiora (1866) 149/63. – A. ROEMER, Die Notation der Alexandrinischen Philologen bei den griech. Dramatikern: AbhMünchen 19 (1892) 631/82, bes. 646_1. 661/5. – R. SCHLIEBEN, Cassiodors Psalmenexegese = Göppinger akademische Beitr. 110 (1979). – H. SCHRADER, De notatione critica a veteribus grammaticis in poetis scaenicis adhibita, Diss. Bonn (1863). – TH. SINKO, De traditione orationum Gregorii Nazianzeni 1/2 = Meletemata Patristica 2/3 (Cracoviae 1917/23). – W. J. SLATER, Aristophanis Byzantii fragmenta = Sammlung griech. u. lat. Grammatiker 6 (1986). – E. G. TURNER, Greek papyri. An introduction[2] (Oxford 1980), bes. 112/8. – E. G. TURNER / P. J. PARSONS, Greek manuscripts of the ancient world[2] = BullInstClassStudLond Suppl. 46 (London 1987), bes. 12/6. – L. VISCIDO, Segni critici nelle opere cassiodoree: VetChr 21 (1984) 157/62. – P. WEBER, Quaestionum Suetonianarum capita duo, Diss. Halle (1903). – J. ZIEGLER, Septuaginta 11, 4. Iob (1982); Septuaginta 14. Isaias (1939).

Markus Stein.

Krönung s. Hochzeit I: o. Bd. 15, 917. 923/5. 927f; Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1159/63; Kranz (Krone): o. Bd. 21, 1006/34.

Kröte I (Froschlurch).

Die zu den Froschlurchen (*Frosch) zählende Amphibie ‚K.' unterscheidet sich äußerlich von den Fröschen vor allem durch relativ kurze Beine sowie meist trockene, warzige Haut mit Verdickungen im Nacken. Warzen u. Wülste sondern ein schleimhautätzendes *Gift ab. K. besiedeln zu Lande unterschiedlichste Lebensräume, benötigen Feuchtigkeit u. laichen stets im Wasser. Sie sind äußerst gefräßig sowie vorwiegend dämmerungs- u. nachtaktiv. Im Mittelmeergebiet verbreitet war vornehmlich die Echte oder Erd-K.

A. Nichtchristlich. Im Altertum ist Nichtdifferenzierung der Familien der Froschlurche üblich, die scharfe Trennung von K. u. Frosch selten (Keller 305. 310f). Sofern gesondert betrachtet, heißt die K. im Griech. φρῦνος, φρυνός/-η, das braune Tier, im Lat. bufo, nach dem Geschrei, u. rubeta, nach der Farbe, volksetymologisch abgeleitet von rubetum, ‚Dornhecke' (Belege: ebd. 310). Die Unterscheidung vom durchgängig als grüngewandet gesehenen Frosch (ebd. 311) erfolgte somit vornehmlich aufgrund der *Farbe. – Von K. allgemein bekannt war das Leben in der Nacht, in Höhlen, Löchern, Mauerspalten u. unter Hecken (Verg. georg. 1, 184f mit Serv. zSt.; Plin. n. h. 8, 110; 32, 50; Isid. Hisp. orig. 12, 6, 58). Rar u. lückenhaft blieb genauere Kenntnis ihrer amphibischen Lebensweise (Aristot. hist. an. 8, 2, 589a). Als Besonderheiten wurden weiter wahrgenommen: große Augen (Schol. Nicand. alex. 567b [194 Geymonat]), die spontan als hässlich bewertete Gestalt (vgl. Alciphr. frg. 4, 3 [124 Schepers]), vor allem jedoch ihre Giftigkeit. Darauf gründet die Bewertung der K. als Verkörperung von Übel u. gefährlicher Macht. – Die Gefährlichkeit der K. wurde stark überschätzt: Sie speichere alles Gift aus ihrer Nahrung (Plin. n. h. 8, 110). Eine pulverisierte K. im Getränk, selbst Blick oder Hauch von Groß-K., ‚die die Griechen φρύνους nennen', galten als todbringend (ebd. 32, 50; 11, 280; Aelian. nat. an. 17, 12; Iuvenal. 1, 70; 6, 659). Geringere Toxizität als eine ‚stumme grüne' K.art hat nach Nikander v. Kolophon eine ‚sonnenliebende' Spezies (alex. 567/93 [132 Gow / Scholfield]; zu giftigen ‚stummen Fröschen' Keller 313). Die vermeintliche Kraft des Tieres bestimmte anderseits seine Verwendung in sympathetischer Medizin u. magischer Übelabwehr. Leib, Lunge, Herz u. Leber der K., vom Menschen gegessen, verkocht getrunken, als Salbe angewandt oder bei sich getragen, versprachen Hilfe zB. bei *Fieber u. Krätze (Plin. n. h. 28, 117; 32, 52. 113f; Pelagon. 362 [60f Fischer]). Die Asche verbrannter K.

sollte Podagra heilen (Plin. n. h. 32, 110). Als *Aphrodisiacum bzw. Anti-Aphrodisiacum wurden K., -fleisch oder -knochen am Körper mitgeführt (ebd. 32, 52. 139). Ein K.knochen sollte gegen tollwürtige *Hunde u. schweres Fieber schützen (ebd. 32, 52. 114). Als *Antidotum gegen K. empfahl man gekochtes oder gebratenes Froschfleisch (Nicand. alex. 573f [132 G. / Sch.]), diverse Pflanzen (Plin. n. h. 25, 123/5), ein märchenhaftes Hirschgeweih (Theophr.: Phot. bibl. cod. 278, 528b [8, 166 Henry]), auch menschlichen Speichel (Markion v. Smyrna: Plin. n. h. 28, 38). In der Landwirtschaft wurden angenagelte oder eingetopfte K. zur Abwehr von bösen *Geistern, Vögeln u. Würmern eingesetzt, anderseits die K. selbst als schädlich für die Ernte betrachtet, vertrieben u. getötet (Plin. n. h. 18, 158). Ihre Gefräßigkeit machte sie zum Feind der Bienenzucht, weil K. Stachel u. Stiche nicht zu fürchten hätten (Aristot. hist. an. 8 [9], 40, 626a; Plin. n. h. 11, 62). – Zu den Frosch- u. K.-Lampen s. Weber 534f. 537 mit Lit.; *Lampe.

B. Christlich. Die Bibel erwähnt die K. nicht ausdrücklich, rechnet sie offensichtlich unter die Frösche (so Ex. 7, 27/9 [8, 5/7 Vulg.]; vgl. Philo vit. Moys. 1, 105, 3; Apc. 16, 13). Daher wird sie in der Bibelexegese einschlussweise, u. kontextbedingt negativ, betrachtet, infolgedessen der bösartige *Frosch biblischer Geschichten schließlich genauer als K. identifiziert. Soweit man die K. zum ‚Gewürm' zählt, erleidet sie auch die bibl. Urteile über die *Schlangen. Auch sonst finden Christen des Altertums keinen Anlass, das Tier anders als unter Zeitgenossen allgemein üblich zu sehen u. zu würdigen. Die Suda bestimmt die K. als ὁ διάπλαστος βάτραχος (s. v. φρῦνος [4, 767 Adler]). Ein von *Synesios v. Kyrene zitiertes (eigenes?) *Epigramm empfiehlt, K. gleich giftigen Schlangen u. wütenden Hunden zu fliehen (ep. 127 [3, 260 Garzya / Roques], zit. Suda aO. u. ö.). Eugenius v. Toledo rechnet die K. wie Schlange u. Skorpion zu den die Menschen sommers bedrohenden Tieren u. bittet Gott um Befreiung von solchen Plagen (carm. 101, 17 [MG AA 14, 265]). Bischof Taurinus v. Évreux (5. Jh.?) wird das bleibende Wunder zugeschrieben, dass innerhalb der Mauern seiner Stadt alle Gifttiere, auch die K., sterben (Ord. Vital. h. e. 2, 5 [PL 188, 389BC]). – Marcellus Empiricus (o. Bd. 8, 950) empfiehlt ein Dekokt aus K., Bärenfett u. altem Öl zur Stärkung der ‚Nerven' u. Abwehr von Lähmung (Marcell. med. 35, 4) u. im Rauch gedörrte K. gegen Nasenbluten (ebd. 10, 42). Timotheos v. Gaza glaubt, ein mitgetragener K.knochen schütze vor Wölfen (7, 14 [3, 1, 282 Haupt]). Die später als Amulett genutzten ‚K.steine', angeblich im Hirn von K. gefunden, sind im Altertum nicht belegt (Nikui 41; zu vergleichen ist Plinius' ‚Drachenstein'; n. h. 37, 158). Für die neuzeitlichen K.-Votive (‚Gebärmuttervotive') aus Wachs oder Metall, von Frauen bei Unterleibskrankheiten u. *Kinderlosigkeit dargebracht, finden sich in der Antike allgemeine Parallelen (*Empfängnis; *Geburt), aber keine unmittelbaren Vorläufer. Ein antiker Ansatz könnte die Vorstellung vom Uterus als ein im Körper frei bewegliches Lebewesen sein (E. Lesky, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1248f; Hirschberg). – Der *Physiologos trifft beim ‚Frosch' (βάτραχος) eine Unterscheidung nach zwei Lebensräumen (29 [95f Sbordone; 82f Kaimakis]; vgl. Weber 537). Der ‚Landfrosch' erträgt Hitze u. Sonnenglut, muss bei heftigem Regen jedoch sterben. Der ‚Wasserfrosch' hingegen flieht vor den Sonnenstrahlen durch Untertauchen im Wasser. Die wahren Gläubigen gleichen dem Landfrosch, ertragen die Glut der Versuchung u. den Tod in der Verfolgung um der Gerechtigkeit willen. Die Kinder der Welt hingegen bestehen selbst geringe Versuchung nicht, sondern kehren dem ‚Wasserfrosch' ähnlich zu Ausschweifung u. Unzucht zurück. Im Hintergrund dürften die bekannte Wetterfühligkeit des Frosches sowie Vorstellungen von dessen Leben im Dreck stehen (Weber 531. 536). Fraglich bleibt, ob beim Physiologos eine Aufspaltung der bekannten amphibischen Natur des Frosches in zwei Wesen vorgenommen ist (O. Seel, Der Physiologus [Zürich 1960] 26_{128}) oder Beobachtung unterschiedlichen Verhaltens der verschiedenen Froschlurche vorliegt, etwa der Dämmerungs- u. Nachtaktivität der K. sowie des Zwangs laichender Tiere zum Aufsuchen des Wassers. Breiteres Echo fand diese Deutung nur in monastischem u. klerikalem Milieu (253f Sbordone; Failing 40f). Ausdrücklich als K. identifizieren das vom Physiologos negativ bewertete Tier erst mittelalterliche Bestiarien (W. v. Blankenburg, Heilige u. dämonische Tiere [1943] 196). Dann gilt die K. ihres Giftes wegen in der Volksmeinung sogar als nicht Gottes, son-

dern des Teufels Geschöpf (Gegenäußerungen: Haym. Halb. in Ps. 95 [PL 116, 684A]; Glossa ord. in Apc. 10, 6 [PL 114, 729C]).

J. Berlioz, Le crapaud animal ambigu au MÂ? Le témoignage des ‚exempla' et de l'art roman: L. Bodson (Hrsg.), Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette, le crapaud dans la tradition occidentale = Colloques d'histoire des connaissances zoologiques 14 (Liège 2003) 85/106; Le crapaud, animal diabolique. Une exemplaire construction médiévale: J. Berlioz / M. A. Polo de Beaulieu (Hrsg.), L'animal exemplaire au MÂ (5e-15e s.) (Rennes 1999) 267/88. – J. Berlioz / M. A. Polo de Beaulieu, Le saint, la femme et le crapaud: J. Revel / J. C. Schmitt (Hrsg.), L'ogre historien (Paris 1999) 223/42. – V. v. Droste, Art. K.: LexÄgypt 3 (1980) 790. – J. Failing, Frosch u. K. als Symbolgestalten in der kirchl. Kunst, Diss. Giessen (2002). – W. Hirschberg, Frosch u. K. in Mythos u. Brauch (Wien 1988). – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 305/18. – H. Lesètre, Art. Crapaud: DictB 2, 1, 1101. – P. Lévêque, Les grenouilles dans l'antiquité (Paris 1999). – A. Nikui, Die K. in der Geschichte der Medizin, Diss. Köln (1967). – M. E. Robbins, The truculent toad in the MA: N. C. Flores (Hrsg.), Animals in the MA (New York 2000) 25/47. – H. H. Roer, Schild-K., Frosch u. Eidechse in der griech. u. röm. Antike, Diss. Wien (1965). – J. Voisenet, Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du 5e au 12e s. (Turnhout 2000). – M. Weber, Art. Frosch: o. Bd. 8, 524/38.

Heinzgerd Brakmann.

Kröte II s. Schildkröte.

Kroisos s. Reichtum.

Krokodil.

A. Zoologische Bestimmung. Von den zur Ordnung der Panzerechsen (Crocodylia) gehörenden K. spielt in der antiken Welt a) die Spezies des Nil-K. (Crocodilus niloticus; Gesamtlänge ca. 7 m, auf der Oberseite bronzegrüne Färbung mit schwarzen Flecken, auf der Bauchseite gelblich; J. Anderson, Zoology of Egypt 1 [London 1898] 10/27; B. Grzimek: Grzimeks Tierleben 6 [1971] 135/47) eine besondere Rolle. Sein Verbreitungsgebiet war ursprünglich der gesamte afrikan. Kontinent, heute kommt es am Nil unterhalb des 2. Kataraktes nicht mehr vor. Antike Autoren nennen noch: b) das Panzer-K. Nordwestafrikas (C. cataphractus), möglicherweise bei Plin. n. h. 5, 9 gemeint; c) das Sumpf-K. Indiens (C. palustris): Herodt. 4, 44; Ael. nat. an. 12, 41; Plin. n. h. 6, 75; Strab. 15, 1, 13; Paus. 4, 34, 3; Curt. 8, 9, 9; d) den Gavial (Gavialis gangeticus), nach Ael. nat. an. 12, 41 in Indien verehrt; e) das Leisten-K. Indiens (C. porosus), uU. von Ktesias bei Phot. bibl. cod. 72, 45a (1, 133, 24/6 Henry) u. Ael. nat. an. 5, 3 gemeint (vgl. Gossen / Steier 1956f).

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Gestalt u. Lebensweise. Das K. war überall am Nil mit seinen Kanälen u. Seen heimisch. Bildliche Darstellungen zeigen es seit der vorgeschichtlichen Periode von Negade I (R. Schulz / M. Seidel, Ägypten. Die Welt der Pharaonen [1997] 15 Abb. 13). Man glaubte, dass sein Verhalten dem Sonnenlauf angepasst sei: Morgens erhebt es sich, nach Osten gewendet, aus dem Wasser, am Mittag ruht es auf einer Sandbank, abends taucht es, nach Westen gerichtet, wieder in das Wasser ein (Brunner-Traut, K. 792. 795; vgl. Grzimek aO. 136f). Sein oft langes Schweigen wurde mit dem Fehlen einer Zunge erklärt (Lehre des Amenemope 22, 9f [H. Brunner, Die Weisheitsbücher der Ägypter[2] (Zürich 1991) 252 (Z. 435f). 481 (Anm.)]; G. Posener, Aménémopé, 22, 9-10 et l'infirmité du crocodile: Festschr. S. Schott [1968] 106/11). In Wirklichkeit ist die Zunge des K. nur unbeweglich. Sein gelegentliches Brüllen führte dazu, dass in Tiermärchen die Musikkapelle u. a.

mit einem Laute bzw. Harfe spielenden K. besetzt wurde (E. Brunner-Traut, Altägypt. Tiergesch. u. Fabel[5] [1977] 9 mit Abb. 4. 31; dies., Märchen 78/83). Andererseits wird seine Aggressivität betont (Pap. Leiden J 350 V 5/16 [500. Lied]: J. Assmann, Ägypt. Hymnen u. Gebete [Zürich 1975] 320). Darstellungen in Gräbern des Alten Reiches zeigen, wie es Nilpferdjungen bei der Geburt auflauert (Mastaba der Idut: P. F. Houlihan, The animal world of the Pharaos [London 1996] 114 Abb. 78; Mastaba des Ti: K. Lange / M. Hirmer, Ägypten[4] [1967] Taf. 76); Fische stellen seine Hauptnahrung dar (Grab des Menena [18. Dyn.]: H. Altenmüller, Darstellungen der Jagd im alten Ägypten [1967] Taf. 11). Beim Durchtrieb der Rinder durch die Furt bedroht das K. die Herde, so dass die *Hirten einen Abwehrzauber ausführen, indem sie die Arme mit abgespreiztem Zeigefinger ausstrecken (zB. Mastaba des Ti: W. Wolf, Die Kunst Ägyptens [1957] 223 Abb. 191; A. Erman, Reden, Rufe u. Lieder auf Gräberbildern des Alten Reiches = AbhBerlin 15 [1918] 30f). Die Gefahr, durch ein K. umzukommen, war groß für alle, die am Fluss arbeiteten (Pap. Westcar 12, 25f: Brunner-Traut, Märchen 55; Lehre des Cheti VIII 2 [Brunner, Weisheitsbücher aO. 164]), denn ‚ein K. holt sich keinen Städter‘ (H. J. Thissen, Die Lehre des Anchscheschonqi = PapTextAbh 32 [1984] 34 col. 22, 15). Für die Errettung vor einem K. wird dem Gaugott gedankt (H. Brunner, Eine Dankstele an Upuaut: KairMitt 16 [1958] 5/19). Verfolgt wurde es überall dort, wo das Tier im Zuge des Osirisglaubens als Götterfeind galt (s. u. Sp. 171). Seine Gefährlichkeit konnte gegen Feinde eingesetzt werden, indem man die Wassergräben einer Stadt mit K. bevölkerte (F. Gomaà, Art. Sile: LexÄgypt 5 [1984] 946).

b. Bildliche Ausdrücke. Gott zeigt den Feinden den König als gefährliches, furchtbares K.; der Rechtschaffene verhält sich gegenüber dem Frevler wie ‚ein wütendes K.‘ (Sethe, Urk. 4, 616. 945; Grapow 95). Eine Krankheit ist ‚schnell wie ein K. inmitten des Stromes‘ (A. Erman, Zaubersprüche für Mutter u. Kind = AbhBerlin 1901 nr. 1, 15 Text E [3, 2]. 19 [dt. Übers.]; Grapow 96). Der Gaufürst Anchtifi gerät außer sich, wenn man ihm ‚wie einem K. auf den Schwanz tritt‘ (J. Vandier, Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep [Le Caire 1950] 186). Die Finger des Metallarbeiters sind runzlig ‚wie K.leder‘ (Lehre des Cheti IV 7 [Brunner, Weisheitsbücher aO. 160]).

c. Religiöse Vorstellungen. 1. Der Krokodilgott Sobek. Das K. ist das Tier des Gottes Sobek / Suchos (Kees, Götterglaube 14/9. 434/6; Bonnet, RL; Kákosy, K.kulte; Brovarski). Dargestellt wurde Sobek entweder tiergestaltig oder als Mann mit K.kopf (vgl. Bonnet, RL 755 Abb. 180). In seiner Gestalt ‚mischt sich Furcht u. Verehrung‘ (Kees, Götterglaube 14; Kákosy, K.kulte 801), denn er ist nicht nur ein mächtiges, gefährliches Wassertier, sondern verkörpert zugleich die Fruchtbarkeit des Nil. Im Mittleren Reich machte ihn die Nähe der Residenz zum Fayum, seinem Hauptkultgebiet, zum Gott des Königshauses. Im Totentempel von Amenemhet III, dem sog. Labyrinth, besaß er eine Kultgemeinschaft mit dem verstorbenen König (Bonnet, RL 756). Hinzu tritt früh eine Verbindung mit dem Sonnengott Re, die bis in die griech.-röm. Zeit prägend bleibt u. ihn zu einem Ur- u. Schöpfergott werden lässt (H. Beinlich, Das Buch vom Fayum [1991] 319/27). Das Feuchtgebiet des Fayum wird als der große Urozean angesehen, u. Schedet / Krokodilopolis bildet darin den Urhügel, auf dem durch Sobek als Schöpfer das erste Leben in Erscheinung trat (Buch vom Fayum 178/80 [Beinlich aO. 154]; vgl. auch Brovarski 1014). – Schöpfer u. Fruchtbarkeitsbringer ist er auch durch die Verbindung mit dem Erdgott Geb: ‚Seine große Gestalt ist die des Erdschöpfers, er hat den Urozean geschaffen … Es fließt der Nil von seinem lebenden Schweiß‘ (H. Junker, Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo: ZsÄgSpr 67 [1931] 51/5; Kees, Götterglaube 434); so ist er ‚der Herr des Feldes, Herrscher der Pflanzen, aus dessen Leib die Speisen hervorquellen‘ (J. de Morgan, Kom Ombos 1 = Cat. des monuments et inscr. de l'Égypte antique 1, 2 [Wien 1895] 355 nr. 479; Kees, Götterglaube 435). – Als Gott des Nilwassers besitzt Sobek naturgemäß eine enge Verwandtschaft zu Osiris. Wie dieser lässt er ‚die Flut aus den Quelllöchern von Elephantine‘ kommen u. überschwemmt die Felder (Kom Ombo 39. 143 de Morgan; Bonnet, RL 758). Die Glieder des zerstückelten Osiris hat er im Nil eingesammelt u. an Land zusammengesetzt (H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton = DenkschrWien 56, 4 [1913] 41/5). Als gefährliches K. vernichtet er schließlich die Götter-

feinde (J. Vandier, Le Papyrus Jumilhac [Paris 1961] 133 nr. 37). Doch ist das K. auch selbst zum Götterfeind geworden, weil seine Natur mit den zerstörerischen Kräften des Seth in Verbindung gebracht wurde, besonders an Horos-Kultorten. Im Tempel von Edfu gab es deshalb ein Buch ‚Vertreiben des K.' (D. Kurth, Treffpunkt der Götter [Zürich 1994] 144); beim dortigen Fest ‚Behedet' wurden tönerne K.figuren stellvertretend für die Götterfeinde des Osiris rituell zerschlagen (ebd. 170f). Eine ähnliche Einstellung findet sich auch in Dendara, dem Hauptkultort der Göttin Hathor, die hier als Gemahlin des *Horos von Edfu verehrt wurde. Gegenbeispiele für eine friedliche Koexistenz von Horos- u. K.kulten sind Kom Ombo (Sobek u. Haroeris) u. das Fayum (Kees, Götterglaube 133f; ders., Suchos 558f).

2. Sonstige Krokodilkulte. Der K.gott wurde lokal auch unter anderen Namen verehrt, zB. als Chentechtai in Athribis, als Petesuchos (‚Der von Sobek Geschenkte') u. als Neferos (Pnepheros) (‚Der mit schönem Gesicht') im Fayum, eine Form des ‚gnädig blickenden' Gottes im Gegensatz zu seinem ‚gefährlichen' Charakter (J. Quaegebeur, Art. Nepheros: LexÄgypt 4 [1982] 456f; Kákosy, K.kulte 801). Die wichtigsten Kultorte u. Tierfriedhöfe für K. sind: Busiris, Kom el Hisn u. Athribis im Delta, das Fayum, in Oberägypten Chenoboskion, Koptos, Theben, Gebelein, Gebel el-Silsile u. Kom Ombo (ausführliche Listen bei D. Kessler, Die hl. Tiere u. der König 1 [1989] 18/27. 35/41 u. Hopfner 127; zu K.mumien Kákosy, K.kulte 806).

3. Magie. Apotropäische Kraft haben *Amulette, Skarabäen, Siegel u. Ringsteine mit K., wenn auch nicht immer sicher ist, ob damit Sobek oder das K. als Symbol der Regeneration gemeint ist (E. Hornung [Hrsg.], Skarabäen u. andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen [1976] 122/6; vgl. o. Sp. 170). Der Pap. mag. Harris 501 enthält eine Reihe von Beschwörungen gegen K. (VI 4/VIII 5; H. O. Lange, Der magische Papyrus Harris [København 1927] 50/69; G. Roeder, Der Ausklang der ägypt. Religion mit Reformation, Zauberei u. Jenseitsglauben [Zürich 1961] 177f); weitere enthalten die Metternichstele u. die sog. Horusstelen (C. E. Sander-Hansen, Die Texte der Metternichstele [København 1956] 30f; L. Kákosy, Art. Horusstele: LexÄgypt 3 [1980] 60/2). Auch der Verstorbene musste vor K. geschützt werden (zB. Totenbuch 31f [E. Hornung (Hrsg.), Das Totenbuch der Ägypter (Zürich 1979) 98/101]); andererseits kann er sich in ein K. verwandeln, um Gewalt auszuüben (Totenbuch 88 [ebd. 178]). In einem Schadenzauber wird eine magisch belebte K.figur aus Wachs eingesetzt, um einen Ehebrecher zu bestrafen (Pap. Westcar 2, 17/4, 10: Brunner-Traut, Märchen 12f). In der Tagewählerei wird für bestimmte Tage vor K. gewarnt (Ch. Leitz, Tagewählerei [1994] 15f. 19f. 29f. 93f).

II. Israel u. Judentum. a. Altes Testament. Das K. lebte in Palästina bis ins 19. Jh. in Sumpfgebieten vor allem am Nahr ez-Zerqâ südlich des Karmel (J. Feliks, Art. K.: BiblHistHdWb 2 [1964] 1015; ders., The animal world of the Bible [Tel Aviv 1962] 95). Das hebr. Wort tannîn bedeutet allgemein ‚Seeungeheuer (Tiamat)' (vgl. o. Bd. 20, 781), wird aber auch im Sinne von K. verwendet, besonders bei einer Gruppe von Belegen, die *Ägypten betreffen (Heider). In der Weissagung gegen Pharao bei Hes. 29, 3/16 ist das K. ein Symbol für Ägypten; Jahwe droht: ‚Siehe, ich komme über dich, Pharao, König von Ägypten, du großes K., das inmitten seiner Nile lagert'; er will die Fische an seinen Schuppen kleben lassen, wodurch ihm die Nahrung entzogen wird, u. Haken durch seine Kinnbacken legen, es aus dem Nil herausziehen u. in die Wüste werfen, den Tieren zum Fraße. Ähnlich auch bei Hes. 32, 2/8, wo Jahwe zu Pharao spricht: ‚Du warst wie ein K. im Meere' (vgl. zu beiden Stellen Heider 1583; G. Fohrer / K. Galling, Ezechiel = HdbAT 1, 13 [1955] 166 mit Verweis auf die ägypt. Vergleiche Pharaos mit einem K.; s. o. Sp. 169). Auch in Job 40, 25/41, 6 ist die Beschreibung *Leviathans so detailliert (Zunge, gewaltige Zähne, Nase, große Augen, Schuppen, die keinen Speerstich eindringen lassen), dass an ein riesiges K. zu denken ist; hinzu kommen Parallelen zu Hes. 29, 4 u. 32, 2 (G. Fohrer, Das Buch Hiob = Komm. AT 16 [1963] zSt.; Heider 1583; Feliks, K. aO.; ders. Animal world aO.; Gossen / Steier 1949). Nicht völlig eindeutig ist die Bedeutung von tannîn bei Jes. 51, 9f, wo aber wegen der Erwähnung des Roten Meeres ein K. wahrscheinlich ist (Heider 1582).

b. Judentum. Die jüd. Polemik gegen die ägypt. Tierverehrung bezieht auch das K. mit ein. Joseph. c. Ap. 1, 28 erwähnt das K. unter den ägypt. Göttern u. entrüstet sich

ebd. 2, 7 darüber, dass die Juden im Tempel von Jerusalem Tierkult betrieben hätten; er wirft ihnen lügenhaftes Verhalten u. Mangel an Bildung vor, denn Tiere wie das K. verehrten nur die Ägypter: ‚Glauben sie doch, dass jemand, der ... von K. geraubt wird, zur Seligkeit u. Gemeinschaft der Götter gelangt' (zum ägypt. Hintergrund A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 375/9). Auch Philo decal. 16, 76/80 wendet sich ausführlich gegen diese Kulte u. führt ebd. 78 u. a. das K. an: ‚Was kann es Lächerlicheres geben als diesen Kult? ... Doch wer rechte Bildung besitzt, der ist darüber entsetzt, dass man so unwürdigen Dingen ernsthaft Verehrung bezeugt' (ebd. 79f; vgl. auch vit. cont. 1, 8/10; leg. ad Gai. 163; Hopfner 4; Smelik / Hemelrijk 1915f). In vit. cont. 1, 8/10 findet er es unschicklich, über das K. als Gott zu sprechen; dieser Vorwurf richtet sich leg. ad Gai. 139 sogar gegen die Alexandriner, die u. a. K. verehrten; die Folge davon sei, dass sie auch ihre Könige (d. h. die Ptolemäer) zu Göttern erhoben hätten (vgl. E. M. Smallwood, Philonis Alexandrini legatio ad Gaium^2 [Leiden 1970] 225; Smelik / Hemelrijk 1917).

III. Griechenland u. Rom. a. Name. Der griech. Name ist κροκόδειλος, aus κέρκος, ‚Schwanz', u. δῖλος, ‚Wurm', gebildet (Gossen / Steier 1947; Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 23), bei Herodt. 2, 69 auch χάμψας genannt (vgl. kopt.: han-msah [Lloyd 309f]); das Junge heißt bei Ael. nat. an. 7, 47 ψάκαλος. Die lat. Bezeichnung schwankt zwischen crocodilus bzw. crocodillus u. corcodilus bzw. corcodillus.

b. Das Nilkrokodil. 1. Gestalt u. Lebensweise. Eine detaillierte Beschreibung findet sich bei Herodt. 2, 68 (weitere Angaben bei Aristot. hist. an. 2, 10, 503a 8/14; Diod. Sic. 1, 35; Plin. n. h. 8, 89; Ael. nat. an. 17, 6): Es ist ein Wasser- u. Landtier, hält sich tagsüber auf dem Trockenen auf u. verbringt die Nacht im Fluss (vgl. Cic. nat. deor. 2, 124), u. es legt Eier (Aristot. hist. an. 5, 33, 558a 14/24; Plin. n. h. 8, 89; 10, 170; vgl. Diod. Sic. 1, 359; Cic. nat. deor. 2, 129). Seine Länge beträgt ca. 9 m (Ael. nat. an. 17, 6 gibt über 11 m an); seine Augen sind wie die der Schweine, es besitzt große Zähne, starke Klauen u. eine schuppige, undurchdringliche Haut, aber keine Zunge (Plut. Is. et Os. 75, 381B; s. o. Sp. 168; anatomisch korrekt als kurz bezeichnet bei Aristot. part. an. 2, 17, 660b 27/9). Der Unterkiefer ist unbeweglich (ähnlich Aristot. hist. an. 1, 11, 492b 23f; tatsächlich ist er schwach beweglich). Im Wasser ist es blind (ebd. 2, 10, 503a 11f zufolge sieht es schlecht), an Land aber scharfsichtig. Das Maul ist voller **Blutegel (vgl. Lloyd 307; Aristot. hist. an. 9, 6, 612a 20/4; Plin. n. h. 8, 90; Ael. nat. an. 3, 11; 8, 25; 12, 15; Horap. hierogl. 2, 80), deshalb lebt es mit dem Vogel Trochilus (der Schnepfenvogel K.wächter) zusammen, der sie ihm wegschnappt; nach Ael. nat. an. 8, 25 weckt dieser das K. auch durch Picken, um es vor seinen Feinden zu warnen. Nach Plin. n. h. 8, 91 u. Solin. 32, 26 soll der Delphin ein Feind des K. sein, da er mit seiner scharfen Rückenflosse dessen Bauchhaut aufritzt; Horap. hierogl. 2, 81 nennt Ichneumon, Otter u. *Ibis als Feinde (Weber 129). Während der vier Wintermonate frisst es nicht (nach Ael. nat. an. 10, 21 sollen es nur 60 Tage sein). Aristot. hist. an. 5, 33, 558a 18f gibt die Zahl der Eier mit bis zu 60 u. die Brutzeit mit 60 Tagen an u. behauptet, die K. erreichten ein hohes Alter (Ael. nat. an. 10, 21 u. Plut. Is. et Os. 75, 381B: 60 Jahre; Diod. Sic. 1, 35: langlebig wie ein Mensch); wenn gar Achill. Tat. 4, 19 von 365 Zähnen spricht (realistischer bei Diod. Sic. 1, 35), so spielt hier wie bei allen anderen vorgeblich korrekten Angaben Zahlenmystik eine wichtige Rolle (Hopfner 125f; Kees, Suchos 541; Ch. Riedweg, Art. Zahl: NPauly 12, 2 [2002] 679/81). Die große Verbreitung der K. hängt nach Diod. Sic. 1, 35 damit zusammen, dass sie selten getötet werden, es sei denn, der Ichneumon zerbreche die Eier (vgl. Amm. Marc. 22, 15, 15/20; Solin. 32, 21/8). K. fressen außer dem Fleisch von Landtieren auch das von Menschen (Diod. Sic. 1, 35). Diesen lauert es auf, hat aber Angst, wenn es auf einen mutigen Gegner trifft (Ael. nat. an. 5, 23; 10, 24). Seine Bisse sind tief u. gefährlich, es fügt mit seinen Klauen unheilbare Wunden zu (Diod. Sic. 1, 35). Andererseits können K. gezähmt werden, wenn man sie füttert (Aristot. hist. an. 9, 1, 608b 35/609a 2; Ael. nat. an. 4, 44). Man kann sie so weit bringen, dass sie auf Rufen herbeikommen u. sich sogar die Zähne putzen lassen (Plut. soll. an. 23, 976B). Ein *Kind soll mit einem K. als Spielgefährten herangewachsen sein, bis es dann doch von ihm verspeist wurde (Max. Tyr. 2, 5). Kaiser *Elagabal wird nachgesagt, dass er ein K. als Haustier gehalten habe (Hist. Aug. vit. Heliog. 28, 3). – In der *Fabel begegnet das K.

bei Aesop. 37 Halm; Phaedr. 1, 25 (vgl. Ael. var. hist. 1, 4; Gossen / Steier 1954f).

2. Jagd. Herodt. 2, 70 schildert die Jagd mit Angelhaken u. einem Köder aus Schweinsrücken, wobei der Jäger mit einem lebenden Ferkel, das er schlägt, am Ufer steht. Sobald das K. dessen Schreie hört, kommt es herbei, findet den Rücken u. verschlingt ihn (Lloyd 310). Ein Abschnitt eines Briefes des Barsanuphios an Joh. v. Gaza, in dem jener darüber nachdenkt, wie der Mensch aufgrund seiner Torheit u. der anderen Sünden, die diese nach sich zieht, von der Fäulnis befallen, vom großen Fisch verschlungen u. erst durch Christi Kreuzestod erlöst wird, spielt auf diese Jagdmethode an: Barsanuphios vergleicht das Kreuz mit einem Angelhaken, an dem Christus sich in den Bauch des Fisches hinablässt u. so den Menschen aus diesem errettet (Bars. et Joh. respons. 62 [SC 426, 312/4]; dieser Überlegung liegt das Bild von Job 40, 24f zugrunde); durch Taufe u. Eucharistie (?) wird der Mensch geschützt vor dem ,Drachen', der ihn nun nicht mehr aufspüren kann (ebd.). Eine ähnliche Methode beschreibt Diod. Sic. 1, 35, fügt aber hinzu, dass man nunmehr starke Netze u. eiserne Speere benutze (vgl. Plin. n. h. 8, 92f; 28, 31). Die Bewohner von Dendara (s. o. Sp. 171) zielen auf verwundbare Organe wie Augen, Achselhöhlen u. Unterleib (Ael. nat. an. 10, 24).

3. Krokodile im Zirkus. Erstmals wurden K. in Rom im Jahre 58 vC. in einem eigens dazu hergestellten Wassergraben gezeigt (Plin. n. h. 8, 96; vgl. dazu Toynbee 212f). Dio Cass. 55, 10, 8 berichtet, dass unter Augustus bei Zirkusspielen 36 K. getötet wurden. Auch *Antoninus Pius ließ in der Arena K. vorführen (Hist. Aug. vit. Ant. Pii 10, 9). Noch gegen Ende des 4. Jh. schreibt Symmachus in einem Brief, dass er für Zirkusspiele in Rom K. beschaffen wolle (ep. 9, 141 [MG AA 6, 1, 273]; vgl. Toynbee 212f); er hofft, dass es ihm mit Hilfe Gottes gelingen werde, sie den Bürgern zeigen zu können (ep. 9, 151 [276]). In einem weiteren Brief beschreibt er das Problem, die beschafften Tiere in der fremden Umgebung am Leben zu erhalten. Sie hätten 50 Tage lang die Nahrung verweigert u. siechten dahin; daher habe er die meisten abschlachten lassen müssen; nur zwei seien übriggeblieben, u. er könne nicht versprechen, dass sie bis zum Besuch seiner Briefpartner noch leben würden (ep. 6, 43 [165]). Die Bewohner von Dendara (s. oben) galten bei ihrer Jagd auf K. als besonders mutig u. unverletzlich, weshalb sie im röm. Zirkus als K.wärter auftraten (Strab. 17, 1, 44; Sext. Emp. hypot. 1, 83).

4. Ägyptische Tierverehrung. Einigen Autoren zufolge soll das K. allgemein verehrt worden sein (zB. Diod. Sic. 1, 35. 83; Plut. Is. et Os. 75, 381B); Cicero sagt, dass kein Ägypter ein K. verletze (nat. deor. 1, 82; Tusc. 5, 78). Tatsächlich galt es aber nur an bestimmten Orten als hl. Tier (Herodt. 2, 69; vgl. Lloyd 307/9; s. o. Sp. 170f; W. J. R. Rübsam, Götter u. Kulte in Faijum während der griech.-röm.-byz. Zeit [1974] 242 s. v. Suchos; vgl. Plut. quaest. conv. 4, 5, 2, 670A; 7, 4, 3, 703A; Lucian. Iupp. trag. 42; Iuvenal. 15, 2). Die in *Alexandria von Domitian bis Antoninus Pius geprägten Gaumünzen belegen auf ihren Rückseiten zahlreiche K.kulte (vgl. A. Geissen / M. Weber: ZsPapEpigr 144 [2003] 278/84. 288/92; 147 [2004] 259/65. 275/7; 149 [2004] 296f). Als Zentren der Verfolgung nennen antike Autoren Apollonopolis / Edfu (Strab. 17, 1, 47; Plut. Is. et Os. 50, 371D/E; Ael. nat. an. 10, 21) u. Dendara (Strab. 17, 1, 44; Plin. n. h. 8, 31; 28, 92; Sen. nat. quaest. 4, 2; Ael. nat. an. 10, 24; s. o. Sp. 171). Als Gründe für die Verehrung führt Diod. Sic. 1, 89 an, dass es massenhaft vorkomme u. Feinde am Eindringen auf dem Nil hindere; ferner sei der von *Hunden bedrohte König Moiris (Amenemhet III) durch ein K. gerettet worden (Burton 259f). Plut. Is. et Os. 75, 381B bezeichnet als ,einleuchtende Gründe' für den Kult des K., dass es als einziges Tier ohne Zunge sei u. als Gleichnis (μίμημα) für Gott betrachtet werden könne, ,denn der göttliche Logos bedarf keiner Zunge'; ferner seien seine Augen von einem durchscheinenden Häutchen bedeckt, ,so dass es sehen kann, ohne gesehen zu werden, was eine Eigenschaft des höchsten Gottes ist' (vgl. J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Cardiff 1970] 556f). Nach Herodt. 2, 69 unterhält man in der Thebais u. im Fayum jeweils ein ausgewähltes K., das ganz zahm u. mit Schmuckstücken ausgestattet ist. Es wird mit besonderen Speisen u. Opfern versorgt, nach seinem Tode einbalsamiert u. in einem Sarg bestattet (ebd. 2, 148). Das K. in Krokodilopolis am Moirissee wurde mit Brot, Wein u. Fleisch gefüttert, die dem Tier von einem Priester in den geöffneten Rachen gesteckt wurden (Strab. 17, 1, 38; vgl. Ael. nat. an. 8, 4). Als iJ. 112 vC. der röm. Senator L. Mem-

mius das Fayum besuchte (PTeb. 33; A. S. Hunt / C. C. Edgar, Select papyri 2 [Cambridge, Mass. 1963] 566f nr. 416), wurde angeordnet, dass er an den Landungsplätzen die notwendigen Gastgeschenke sowie das Futter für den K.gott Petesuchos erhielt (zu solchen Reisen Smelik / Hemelrijk 1938/42). Die Inkorporationstiere (Weber 116f) erteilten auch Orakel (Plut. soll. an. 23, 976B/C; Ael. nat. an. 8, 4). Den solaren Aspekt betonen Martian. Cap. 2, 183 (an der Sonnenbarke befindet sich ein K.) u. Horap. hierogl. 1, 68f, der ‚Aufgang' u. ‚Untergang' mit zwei K.augen bzw. einem nach vorn gebeugten K. in Verbindung bringt (s. o. Sp. 168; H. J. Thissen [Hrsg.], Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch 1 [2001] 40f; S. Sbordone, Hori Apollonis Hieroglyphica [Napoli 1940] 133f; B. van de Walle / J. Vergote, Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon: ChronÉg 18 [1943] 88f); das Wort ‚Dunkelheit' wird nach ihm (Horap. hierogl. 1, 70) mit einem K.schwanz geschrieben u. ist ein Hinweis auf das Hieroglyphenzeichen in dem Wort für ‚schwarz' (Thissen aO.; Sbordone aO. 135; van de Walle / Vergote aO.). Weil Isis die Glieder des Osiris mit einem Papyrusboot gesucht hat, werden Menschen in einem solchen nicht von K. angegriffen (Plut. Is. et Os. 18, 357F/58A); auch bei bestimmten Festen ist niemand durch K. gefährdet (Plin. n. h. 8, 186; Solin. 32, 21; Amm. Marc. 22, 15, 17). Wer dennoch durch ein K. umkommt, wird wie die im Fluss Ertrunkenen für selig gehalten; die Priester des Nil bestatten ihn, ‚als sei es mehr als eine Menschenleiche' (Herodt. 2, 90; Max. Tyr. 2, 5). Grund für diese Apotheose ist die Analogie zum Wassertod des Osiris; die Identifikation mit ihm garantiert die zyklische Wiedergeburt (s. o. Sp. 171; A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 375/80; Lloyd 366f; Ch. Strauß, Art. Ertrinken / Ertränken: LexÄgypt 2 [1977] 17/9; H. Goedicke, Art. Vergöttlichung: ebd. 6 [1986] 990); zudem ist das K. selber zum Symbol der Ewigkeit u. der Wiedergeburt geworden (Kákosy, Symbol). In Kom Ombo freuen sich die Mütter sogar, wenn die K. ihnen Kinder rauben (Ael. nat. an. 10, 21). Dagegen drohte der Satrap Kleomenes mit der Ausrottung der K., weil eines seiner Kinder durch ein K. getötet worden war (Aristot. oec. 2, 33). – Neben der positiven Sicht werden aber auch die negativen, typhonischen Aspekte des K. herausgestellt (s. o. Sp. 171). Diod. Sic. 3, 4 nennt es ein Sinnbild alles Bösen in der ägypt. Schrift (ähnlich Horap. hierogl. 1, 67; 2, 24. 35). Die Bewohner von Apollonopolis / Edfu sind dem K. feindlich gesinnt (Strab. 17, 1, 47). Eine Erklärung liefert Plut. Is. et Os. 50, 371D/E: In dieser Stadt töte man K. an einem bestimmten Tag, weil Seth / Typhon sich in ein K. verwandelt habe, um Horos zu entkommen; auch müsse jeder von diesen Tieren essen (dasselbe bei Herodt. 2, 69 zu Elephantine; Griffiths aO. 492f; Kees, Suchos 559). Ähnlich handeln die Bewohner eines Distrikts von Dendara, indem sie gefangene Tiere quälen, bis sie schließlich geschlachtet u. gegessen werden (Ael. nat. an. 10, 21; vgl. Hopfner 132). – Kritisch-polemische Stimmen gegen die K.kulte, in denen diese als Ausdruck religöser Verwirrung gebrandmarkt u. als lächerlich empfunden werden, fehlen nicht (Cic. nat. deor. 3, 47; Tusc. 5, 78; Iuvenal. 15, 1/3. 33/8; Plut. quaest. conv. 4, 5, 2, 670A/C; Lucian. Iupp. trag. 42; philops. 34; vgl. dazu Smelik / Hemelrijk 1948. 1965/70).

5. Magie. Im Traumbuch des Artemidor bezeichnet das K. einen Seeräuber oder sonstige Bösewichte (3, 11). So wie das K. den Träumenden zurichtet, soll auch der von ihm Bezeichnete zugerichtet werden. Unter den Deck- u. Sympathienamen magischer Rezepte findet man Bestandteile des K.: Äthiopisches Gras zB. bedeutet K.-*Kot (Hopfner, OZ 1 § 493), weiße *Lilie K.-*Harn oder -Schwanz (ebd. § 494). Auf magischen Gemmen erscheint öfter der Gott Thot als Zentralfigur auf einem K. stehend mit der Beischrift στόμαχε πέπτε oder Ἰαεώθ; sie dienten also dem Schutz des Magens (Delatte / Derchain 148/50). Eine andere Gruppe stellt eine Gottheit auf dem Rücken eines K. dar, die als Sonnengott verstanden werden kann (Clem. Alex. strom. 5, 7, 41, 2f); aufgrund der Beischriften ist aber auch eine Deutung als Sieg des Horos über Seth möglich (Delatte / Derchain 157/60). Häufig sind Darstellungen des Chnoubis, der mit dem Kommen der Nilflut in Zusammenhang gebracht wird, inmitten eines *Kreises von K. u. anderen Tieren (ebd. 71; D. Wortmann, Kosmogonie u. Nilflut: BonnJbb 166 [1966] 73/7; weiteres Material bei S. Michel, Die magischen Gemmen im Brit. Mus. 1/2 [London 2001]).

6. Bildliche Darstellungen. Als älteste Darstellung des K. gilt eine Malerei (spätes 3. Jh. vC.) wirklicher u. phantastischer afri-

kan. Tiere in einer Grabanlage von Marissa (Idumäa), die als Jagdexpedition nach *Äthiopien interpretiert wird (J. P. Peters / H. Thiersch, Painted tombs of the necropolis of Marissa [London 1905] Taf. 12; Meyboom; Toynbee 213). Ein Vergleich mit dem Nilmosaik von Palestrina (zB. bei M. Rostovtzeff, Die hellenist. Welt 1 [1955] Text zu Taf. 58), wo zur dargestellten Fauna gleichfalls K. gehören, zeigt, dass die dort wiedergegebene felsige Landschaft wohl die von Unternubien ist (Meyboom 49 mit K. auf Abb. 14. 19). K. als Bestandteile der Nillandschaft sind in Italien häufig belegt; etwas jünger als das Nilmosaik von Palestrina ist der nilotische Mosaikfries der Casa del Fauno in Pompeji (zB. ebd. Abb. 28; Mielsch Abb. 51); weitere Beispiele bei H. Whitehouse, In praedis Juliae Felicis: PapBritSchRome 45 (1977) 65f mit Taf. 18/20; W. J. Th. Peters, Landscape in Roman-Campanian mural painting (Assen 1963) Abb. 178; W. B. McDaniel, A fresco picturing Pygmies: AmJournArch 36 (1932) Taf. 9; G. C. Irelli, Pompejanische Wandmalerei (1990) Taf. 92; Meyboom Abb. 31. 35. 38; G. Picard, Roman painting (London 1970) Taf. 56; E. Pernice, Pavimente u. figürliche Mosaiken (1938) Taf. 41, 1; V. Spinazzola, Pompei alla luce degli scavi nuovi di Via dell'Abbondanza (anni 1910/23) 1 (Roma 1953) Abb. 355; Toynbee Abb. 113; für nilotische Mosaiken in Ägypten vgl. Meyboom Abb. 47 (Thmuis / Fayum); im nördl. Afrika L. Foucher, Les mosaïques nilotiques africaines: G. Picard / H. Stern (Hrsg.), La mosaïque gréco-romaine 1 (Paris 1965) Abb. 4 (Sousse). Zu Funktion u. Bedeutung nilotischer Landschaften Weber 133/6. – In den Zusammenhang der Isismysterien gehört das Fresko eines K. mit ägyptischer Krone im Tablinum der Villa dei Misteri (M. de Vos, L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale [Leiden 1980] 9/12 nr. 4). Zu plastischen Darstellungen aus dem sakralen Bereich (Iseum Campense / Rom; Hadriansvilla in Tivoli; Terrakotten) sowie griechischen Weihestelen aus Ägypten an Sobek vgl. Z. Kiss, Art. Suchos: LexIconMythClass 7, 1 (1994) 801/3; 7, 2 (1994) Taf. 570/2; ders., Le dieu-crocodile égyptien dans l'Italie romaine: N. Bonacasa (Hrsg.), L'Egitto in Italia. Dall'antichità al medioevo (Roma 1998) 275/88; A. Roullet, The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome (Leiden 1972) 127f mit Taf. 178. Als Begleiter des Nilgottes erscheint das K. auf Statuen (Nilstatue im Vatikan: Helbig / Speier, Führer 1[4] [1966] nr. 440) u. auf römischen u. alexandrinischen Münzen (RomImpCoin 2, 308/14. 861/70 [Hadrian]; G. Dattari, Numi Augg. Alexandrini 2 [Cairo 1901] Taf. 19f [Trajan / Antoninus Pius]). Als Symbol für Ägypten steht es auf Aurei / Denaren des Augustus (RomImpCoin 2, 1, 275. 544/6), als an eine Palme angekettetes K. auf Assen des Augustus u. Agrippa aus Nîmes (ebd. 2, 1, 154/9). Sesterze Hadrians u. Caracallas zeigen den Kaiser, wie er in der Rolle des Horos ein K. niedertritt (ebd. 2, 1, 782; 4, 1, 544).

C. Christlich. I. Allgemeines zum Krokodil. Der bei Rhetoren beliebte ‚K.schluss' (vgl. Quint. inst. 1, 10, 5; Lucian. vit. auct. 22) ist auch bei Clem. Alex. paed. 3, 2, 7 belegt: Das K. verspricht das geraubte Kind herauszugeben, falls die Mutter erriete, wozu das K. sich selbst entschlossen habe; die Mutter antwortet, dass das K. das Kind nicht zurückgeben wird. Von den dabei vergossenen K.tränen spricht zuerst **Asterios v. Amaseia bei Phot. bibl. cod. 271, 503a (8, 93, 34/42 H.), im Lat. zuerst PsHugo de S. Vict. best. 2, 8. Claudianus erwähnt die beiden großen Tiere der Nillandschaft in dem zweizeiligen Gedicht De hippopotamo et crocodilo (carm. min. app. 9): Nilpferd u. K. werden durch den fruchtbaren Nil ernährt, das eine verschlingt durch Beißen, das andere brüllt tief im Rachen. Nach dem Basileios-Übersetzer Eustathius können K. gut schwimmen (Eustath. hex. 7, 1, 6 [TU 66, 89]). Sie sollen sogar *Bienen nachstellen (Geopon. 15, 2, 18), u. man soll im Garten bei *Hagel eine K.haut als Schutz herumtragen (ebd. 1, 14, 5). Wenn sie Pelikanfleisch essen, müssen sie sterben (PsHieron. brev. in Ps. 101 [PL 26, 1195B]). K.kot war als Schminke bei röm. Damen beliebt (Clem. Alex. paed. 3, 2, 7; W. Brashear / A. Breitenbach: o. Bd. 21, 773 mit Verweis auf Hor. epod. 12, 11f u. Lit.).

II. Frühchristliche Deutungen. a. Die Tierverehrung. 1. Allgemein. Die bloße Verehrung des K. in Ägypten erwähnt Athan. c. gent. 23, obwohl es dort teilweise als verabscheuenswürdig gelte (vgl. Herodt. 2, 69), ferner Theodrt. affect. 3, 85 (SC 57, 195f) u. Basil. Sel. or. 6, 3 (PG 85, 92f) in ihren Aufzählungen ägyptischer Kulte. Orig. c. Cels. 5, 27. 34 (GCS Orig. 2, 28. 37) stellt neben Göttern des Osiriskreises Tiergottheiten wie das K., den Falken usw. zusammen. Joh. v. Nikiu

bringt die ägypt. Tierkulte mit bestimmten Städten in Verbindung u. nennt für das K. Krokodilopolis (chron. 30, 12 [29 Charles]). Stephanos v. Byz. führt in den ‚Ethnika' ebenfalls lokale K.kulte für Diospolis Magna (Theben) u. für Krokodilopolis am Moirissee (Fayum) an (234. 385f Meineke).

2. Die Kirchenväter u. Apologeten. Da das frühe Christentum nicht nur jüdische, sondern auch griechisch-römische Traditionen fortführte, ist die negative Einstellung gegenüber Ägypten u. seinen Kulten vorgeprägt (Smelik / Hemelrijk 1981f; C. Schneider, Geistesgesch. des antiken Christentums 1 [1954] 613f). Prudentius stellt das röm. Heidentum wohlwollend dem ägypt. gegenüber: Die Ägypter folgen einem gewundeneren Weg, indem sie u. a. das K. verehren. ‚Es ist zwar derselbe Aberglaube, doch ist der Irrtum nicht von gleicher Farbe' (c. Symm. 2, 869/72); damit tritt das röm. Bewusstsein der Überlegenheit gegenüber der minderwertigeren ägypt. Religion deutlich zutage. Die alte röm. Religion sei durch Einfachheit gekennzeichnet, die dadurch degenerierte, dass sie ägyptische Götter annahm (ebd. 2, 354/6; Smelik / Hemelrijk 1983). Auch in perist. 10, 258 führt er die Verehrung des K. als Ausdruck religiöser Verirrung an. Grundsätzlich richtet sich die Polemik der Kirchenväter aber gegen Heiden- u. Judentum, da die Tierverehrung seit dem Sündenfall durch eine fortschreitende menschliche Entartung zu erklären sei; auf der tiefsten Stufe stehen jedoch die Ägypter (Aristid. apol. 12f; Epiph. anc. 103, 4f [GCS Epiph. 1, 123f]; Hieron. in Ioel 3, 3 [CCL 76, 199]; vgl. dazu Zimmermann 5 u. Schneider aO.). Aristides fügt als Erklärung an (apol. 12, 1), dass diese selbst ‚Gewürm, welches auf dem Trockenen u. im Wasser gefunden wird', als Götter verehrt haben, so auch das K. (ebd. 12, 7). Die Ägypter haben nicht begriffen, dass diese Götter nichts vermögen, wobei sie doch sehen könnten, ‚dass sie gegessen werden u. untergehen durch die Menschen u. sogar durch ihre Artgenossen' u. dass sie ‚verbrannt werden u. einige, wenn sie sterben, zu Mist werden' (12, 4). Daher haben sie einen schwereren *Irrtum begangen als alle Völker, die auf der Erde leben (13; vgl. Geffcken, Apol. 19). Sie haben damit die natürliche Ordnung verkehrt, weil sie Tiere wie das ‚ekelhafte u. schuppige K.' verehren, als ob sie in Verstand u. Geist selber Tiere wären (Epiph. anc. 103, 4f [GCS Epiph. 1, 123f]; Smelik / Hemelrijk 1986). In diese Richtung zielt auch der Vorwurf des *Minucius Felix gegen die Römer: ‚Die übrigen Kulte, eingerichtet für Schlangen, K. u. andere Ungeheuer, missbilligt ihr durchaus nicht. Ja, wenn jemand einen von diesen Abgöttern schlachtet, dann wird er sogar mit dem Tode bestraft' (Oct. 28, 8). ‚Götter' kann man diese ‚ägypt. Ungeheuer' aber nicht nennen (ebd. 25, 9), verbergen sich hinter ihnen doch unreine *Geister u. Dämonen (ebd. 27, 1). Ähnlich argumentiert Tertullian in seinen Büchern an die Heiden, wo wiederum das K. mit angeführt wird (nat. 2, 8, 8 [CCL 1, 53]). Im Apologeticum hat er seine Beweisführung in geraffter Form übernommen: Außer den Christen werde allen Völkern die freie Wahl der Gottesverehrung zugebilligt. Sogar den Ägyptern werde das Recht zugestanden, Tiere zu Göttern zu erheben u. zum Tode zu verurteilen, wer einen derartigen Gott umbringe (apol. 24, 7). Auch Iustin. apol. 1, 24 klagt, dass an verschiedenen Orten Pflanzen u. Flüsse, Mäuse, *Katzen, K. usw. verehrt werden dürfen, den Christen aber, die nichts Unrechtes tun u. nur wegen des Namens Christi verhasst sind, bei Androhung der Todesstrafe ihre Gottesverehrung verwehrt werde. In seiner Schrift adv. Marc. 2, 14, 4 (CCL 1, 419) kommt Tertullian auf das Thema mit dem Vorwurf zurück, dass das abstoßende, abergläubische Ägypten eher den *Ibis u. das K. verehre als den lebendigen Gott. Als Unvernunft u. Torheit gegenüber dem Schöpfer bezeichnet Joh. Chrysostomus die Verehrung von K. (in Gen. hom. 7, 6 [PG 53, 68]). Im Mart. Ign. Rom. antwortet der Heilige auf den Befehl Trajans, den Göttern zu opfern, mit der verächtlichen Frage: ‚Welchen Göttern? Befiehlst du mir etwa, ägyptischen Göttern wie dem K. zu opfern?' (4, 4 [346f Funk / Diekamp]; kopt. Version: CSCO 135 / Copt. 17, 76; vgl. J. Schwarz: BullSocArchCopte 16 [1962] 275f zSt.). Die Act. Apollon. (21 [96 Musurillo]) bezeichnen allgemein das als sündhafte Verehrung, was unter den Begriff des sinnlich Wahrnehmbaren (αἴσθησις) fällt, u. führen als Beispiel u. a. das K. an. – Clem. Alex. protr. 2, 39, 4/6 weist die Griechen sogar auf ihre eigene Tierverehrung hin, obwohl sie doch ständig über die der Ägypter spotteten; die Tiergötter der Ägypter seien zwar vernunftlos, aber immer noch besser als die ehebrecherischen u. un-

anständigen Götter der Griechen, denn kein ägypt. Tier trachte nach Wollust wider die Natur (*Homosexualität). In paed. 3, 2 vergleicht er Frauen, die ihr Äußeres pflegen u. ihr Inneres vernachlässigen, mit ägyptischen Tempeln, die nach außen glänzen, in deren Innerem wir aber nicht den Gott finden, nach dem wir suchen, sondern lediglich absurde Kulte wie den des K. (Smelik / Hemelrijk 1992f). Eine utilitaristische Meinung wird in der Hist. mon. 8, 21/3 (54/6 Festugière) vertreten: Einige Ägypter hätten an der Verfolgung der Juden beim Exodus nicht teilgenommen, weil sie sich zu Hause um Pflanzen u. Tiere zu kümmern hatten; sie seien dadurch dem Tode entronnen u. hätten aus Dankbarkeit die Pflanzen u. Tiere göttlich verehrt (vgl. Smelik / Hemelrijk 1983). Eus. praep. ev. 2, 1, 35/44 (SC 228, 50/2) zitiert Diodors Begründung der Verehrung von Tieren aufgrund ihrer Nützlichkeit: Gegen K. u. ihre Brut schützt der Ichneumon (ebd. 2, 1, 37 = Diod. Sic. 1, 83, 5f; s. o. Sp. 174); das K. wird hier also nicht zu den hl. Tieren gerechnet, auf deren Tötung die Todesstrafe steht (ebd. 2, 1, 46f = ebd. 1, 83, 5f). Als gutes Tier ist es bei Photios in dem Frg. der Vit. Isid. des Damaskios dem bösen Nilpferd gegenübergestellt (frg. 99 Zintzen); es heißt ὁ Σοῦχος δίκαιος, was gut zum Namen des K.gottes Pnepheros ‚Der mit schönem (= gütigem) Gesicht‘ passt (s. o. Sp. 171; vgl. Kees, Suchos 542). Eine Legende im ‚Chronicon paschale‘ betrifft den Propheten Jeremia, der am nordöstl. Deltarand bei Taphnai bestattet worden sein soll (PG 92, 384f). Er ruhe in einem Gebäude Pharaos, das die Ägypter zur Verfügung gestellt hätten. Die dort verehrten K. habe man verjagt.

3. Mönchtum. Der kopt. Abt Schenute kennt noch die ägypt. Vorstellung, dass Bilder, also auch *Hieroglyphen, auf magische Weise belebt sind. In einer Predigt bezeichnet er den früheren Gott eines ägypt. Tempels als Satan; nun aber sei Christus darin eingezogen, d. h. der Tempel ist in eine christl. Kirche verwandelt worden (*Christianisierung II). Wenn sich ehedem darin Texte befanden, die die Seele verderben, mit *Blut geschriebene Bilder von Schlangen, *Katzen, K. usw., so sind es jetzt die Seele rettende Schriften, Worte Gottes (D. W. Young, A monastic invective against Egyptian hieroglyphs: Studies pres. to H. J. Polotsky [Beacon Hill 1981] 348/60; zur Überlieferung S. L. Emmel, Shenoute's literary corpus, Diss. Yale [1993] 463/9. 639. 1005. 1182f). Schenute brandmarkt hier die immer noch gefährlichen Darstellungen von Göttern unter den Hieroglyphen, ein wichtiger Grund für die Kopten, sie nicht beizubehalten. Das ‚Blut‘, d. h. die rote Farbe in den Bildern, lässt wohl am ehesten an den Symbolwert, der mit dem ‚roten‘, bösen Seth / Typhon in Verbindung gebracht wurde, denken. Bei Athan. vit. Anton. 15 ist überliefert, dass Antonius Brüder im Fayum besuchen wollte u. dazu den *Kanal von Arsinoe / Krokodilopolis überqueren musste. Da dieser voll von K. war, sprach er ein Gebet u. konnte so das Gewässer ohne Schaden durchschreiten. Weitere Legenden enthält die Historia Monachorum. Abbas Helles (Hist. mon. 12, 8f [95 F.]) soll einmal mit einem Presbyter in den Nil gestiegen sein, weil er keine Fähre fand; er rief ein K. herbei, das seinem Befehl folgte u. friedlich seinen Rücken zum Reiten darbot. Helles bestieg das Tier u. lud auch den Presbyter dazu ein, der jedoch aus Angst flüchtete. Alle aber, die dabei standen, waren sehr erstaunt u. voller Ehrfurcht, als sie den Mann Gottes so den Fluss überqueren sahen. Als er wieder auf dem Trockenen gelandet war, zog er das Tier heraus u. sagte zu ihm: ‚Es ist besser für dich zu sterben, als für so viele Vergehen u. Morde an Menschen verantwortlich zu sein‘; darauf verendete das K. (Parallele zum Reiten auf K. bei Lucian. philops. 34). K. u. Nilpferde richteten öfter auf den Feldern der Bauern Schaden an. Abbas Ben befahl auf Bitten der Betroffenen den Tieren ‚im Namen Christi‘, dieses Land nie mehr zu schädigen, u. diese zogen sich, ‚wie von einem Engel vertrieben‘, von jenem Ort zurück (Hist. mon. 4, 3 [41 F.]). Der Autor erzählt von sich selbst (ebd. 26 [epilog.], 11/3 [137f]), wie er in der Nitria in einer mit Wasser gefüllten Höhle auf viele K. stieß; drei, die am Rande des Beckens lagen, hielt er für tot u. näherte sich ihnen. Doch stürzten sie sich plötzlich auf ihn. In seiner Not rief er Christus um Hilfe an, u. die Tiere liefen, ‚wie von einem Engel vertrieben‘, ins Wasser zurück. So konnte er ohne Gefahr weiterziehen.

4. Der Physiologus. Brunner-Traut, Mythen 194f hat als eine der Grundlagen von Kap. 11 die altägypt. Horosstelen (s. o. Sp. 171) zur Abwehr von K. herausgestellt; die dort erwähnte Flucht der Schlange vor einem nackten Menschen nimmt wohl Bezug

auf den traditionell nackt über K. dargestellten, das Böse besiegenden Horosknaben der Stelen, wobei vielleicht zusätzlich die apotropäische Vorstellung von der Abschreckung durch Nacktheit eine Rolle spielt (O. Schönberger, Physiologus [2001] 112). In Kap. 25 ist der Fischotter ein Feind des K. Wenn es schläft u. sein Maul aufgesperrt hält, dringt der Otter in seinen Rachen ein u. zerbeißt Schlund u. Därme; dies interpretiert der Physiologus als Überwindung des Teufels durch Christus (vgl. Mielsch 70 u. Abb. 50). Auch hier gibt es einen ägypt. Hintergrund, da der Fischotter das hl. Tier der Göttin Uto, des flammenden Sonnenauges, ist u. das Böse bekämpft (Brunner-Traut, Mythen 184/94; dies., Art. Fischotter: LexÄgypt 2 [1977] 244; Schönberger aO. 118). In Kap. 26 bekämpft der Ichneumon den Drachen, der mit Pharao gleichgesetzt wird (vgl. Hes. 29, 3f) u. nach jüdischer Tradition das K. meint (s. o. Sp. 172). Auch Eus. praep. ev. 2, 1, 37 sieht im Ichneumon einen Feind des K. (s. o. Sp. 174), obwohl das Tier in der Natur Schlangen angreift. Da der Ichneumon ‚als Sonnengestalt den Erdsohn Schlange besiegt' (Brunner-Traut, K. 795), hat es wohl fälschlich die Stelle des Fischotters übernommen (dies., Mythen). Kap. 22 der byz. Redaktion beschreibt Echidna, die Gattin Typhons, als ein Wesen mit menschlichem Vorder- u. k.artigem Hinterteil (F. Sbordone, Physiologus [Rom 1936] 240/2; Kákosy, Menschenkopf 73f). Hier steht an ägyptischen Vorbildern die Darstellung des Harpokrates von Menelais im Westdelta formal der Beschreibung der Echidna sehr nahe (ebd. 69 Abb. 1/5; A. Geissen / M. Weber: ZsPapEpigr 157 [2006] 281f), doch sind keine inhaltlichen Übereinstimmungen erkennbar. In der pseudobasil. Redaktion ist als Kap. 57 (U. Treu, Physiologus[2] [1987] 104f; vgl. Sbordone aO. 271) ein eigener Abschnitt ‚Vom K.' hinzugefügt worden. Es wird als Mischwesen beschrieben, vorne ist es wie ein *Löwe, vom Nabel bis hinten wie eine Schlange. Einen Menschen frisst es von den Füßen bis zur Wirbelsäule; wenn es am *Kopf ankommt, setzt es sich hin u. betrauert ihn (K.tränen nicht erwähnt). Verglichen wird es mit Mächtigen u. Habgierigen, die die Armen fressen; der Kopf ist Gleichnis für Christus, den gerechten Richter, der die bösen Taten aburteilt. Kompositformen des K. sind in Ägypten vielfach belegt (Übersicht bei Kákosy, K.kulte 807), auch mit Schlangenleib, allerdings nicht mit Löwenvorderteil; dennoch scheint eine Beeinflussung des Physiologus nicht völlig ausgeschlossen.

5. Allegorische Interpretation. Für Clem. Alex. strom. 5, 6, 41, 4 ist das K. bei den Ägyptern ein Bild für ‚Unverschämtheit' (ἀναίδεια); tatsächlich konnten Worte mit einer negativen Konnotation (zB. ‚gierig, gefräßig' oder ‚wüten, angreifen, wild sein') mit einem K. determiniert werden (Zimmermann 108; vgl. Diod. Sic. 3, 4). Andererseits sagt er (strom. 5, 6, 41, 2f): ‚In Ägypten stellen die einen die Sonne in einer Barke dar, die anderen auf einem K., weil die Sonne auf ihrem Weg durch die süße u. feuchte Luft die Zeit hervorbringt, die das K. symbolisiert' (ähnlich Porph. simulacr. bei Eus. praep. ev. 3, 11, 48 [SC 228, 228] = Porphyr. frg. 360F Smith). Diese Beschreibung stützt sich zweifellos auf ägyptische Vorbilder (Kákosy, Symbol; Delatte / Derchain 157f), da die Sonnenscheibe in der Barke auf dem Kopf oder Rücken eines K. dargestellt werden kann; auch wird das Wort für ‚Zeit' (rk) in der griech.-röm. Epoche öfters mit der Hieroglyphe des K. über der Sonne geschrieben; ferner wird in einer Gauliste über den Prosopites gesagt: ‚Die Ewigkeit ist dort in ihrem Namen: Sobek' (Kákosy, Symbol 117; Delatte / Derchain 157). Für diese auch sonst belegte Vorstellung von Sobek als Ewigkeitsgott ist seine Verbindung mit dem Sonnengott Re, der für die Ägypter der Herr über die Zeit schlechthin ist (s. o. Sp. 170. 177), ganz wesentlich. Der ganze Abschnitt steht bei Clemens v. Alex. in Zusammenhang mit der symbolischen Interpretation des AT u. soll zeigen, dass eine solche auch außerhalb des Christentums existiert (Smelik / Hemelrijk 1994).

6. Bildliche Darstellungen. Im Apollon-Kloster von Bawit (Oberägypten) zeigt ein Fresko aus dem 6./7. Jh. den Hl. Sisinnios zu Pferde, wie er die linke Brust des weiblichen Dämons Alabasdria mit einem Speer durchbohrt. Rings um den Heiligen befinden sich mythologische Wesen, am linken Rand u. a. ein K. u. ein *Ibis, die das ‚böse Auge' der Dämonin attackieren; diese sind hier also als Helfer gegen das Böse zu verstehen (J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît [Le Caire 1904] 80f Taf. 55f; A. Badawy, Coptic art and archaeology [Cambridge, Mass. 1978] 256/8; A. Grabar, Die Kunst im Zeitalter Justinians [1967] 179 Abb. 192; Weber

146). Drei Mosaikfußböden des 6. Jh. in Kirchen der *Kyrenaika (zwei aus der Kathedrale in Kyrene, eines aus Qasr el-Lebia) zeigen ein K., das eine *Kuh in den Nil zu ziehen versucht; auf zweien versucht ein Mann vom Ufer aus, das Tier am Schwanz zurückzuziehen; ihre Bedeutung ist unklar (Toynbee 213; E. Alföldi-Rosenbaum / J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 45f. 50f mit Taf. 84, 1; 85, 1f). Apotropäische Darstellungen mit K. sind durch einige kopt. Tonlampen des 6./7. Jh. aus Medinet el-Fayum belegt; eine zeigt einen Heiligen, der ein K. mit einem Kreuzzeichen tötet (Wulff, Bildw. 1 Taf. 62. 66. 73). Außerdem begegnet es in Gestalt eines kopt. bronzenen Anhängers, der wohl als Apotropaion getragen wurde (J. Strzygowski, Kopt. Kunst [Le Caire 1905] 328). Eine magische Gemme zeigt eine synkretistische Verbindung des ägypt. K. mit Falkenkopf u. der Inschrift ‚Michael' (P. Perdrizet: MonPiot 34 [1934] 106 fig. 4; Kákosy, Menschenkopf 72f). Michael ist der Engel, der sich als Archistrategos an den Feinden rächt u. das Böse vertreibt; dies verbindet ihn mit Horos, der gegen Seth / Typhon u. seinen Anhang kämpft. Auch in PGM[2] II 155/7 findet sich eine *Epiklesis an Michael u. verschiedene Formen des Horos (Wortmann aO. [o. Sp. 171] 101; G. Lanczkowski, Thot u. Michael: KairMitt 14 [1956] 123f; vgl. auch Michel aO. [o. Sp. 178] 1, 12f nr. 18 mit 2 Taf. 3). – Über das K. in der mittelalterl. Kunst s. M. Boskovits, Art. K.: LexChrIkon 3 (1990) 659; G. C. Druce, The symbolism of the crocodile in the MA: Archaeological Journ. 66 (1909) 318.

Bonnet, RL 755/9 s. v. Suchos. – E. Brovarski, Art. Sobek: LexÄgypt 5 (1984) 995/1031. – E. Brunner-Traut, Art. K.: ebd. 3 (1980) 791/801; Altägypt. Märchen[11] (1997); Altägypt. Mythen im Physiologus: Antaios 10 (1969) 184/98. – A. Burton, Diodorus Siculus Book 1. A commentary = ÉtPrélimRelOrEmpRom 29 (Leiden 1972). – A. Delatte / Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (Paris 1964). – H. Gossen / A. Steier, Art. K. u. Eidechsen: PW 11, 2 (1922) 1947/57. – H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägypt. (1924). – G. C. Heider, Art. Tannin: K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst (Hrsg.), Dict. of deities and demons in the bible (Leiden 1995) 1579/84. – Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter nach den griech.-röm. Berichten u. den wichtigeren Denkmälern = DenkschrWien 57, 2 (1913) 125/36. – L. Kákosy, Art. K.kulte: LexÄgypt 3 (1980) 801/11; K. mit Menschenkopf: ZsÄgSpr 90 (1963) 66/74; Das K. als Symbol der Ewigkeit u. der Zeit: KairMitt 20 (1965) 116/20. – W. Kullmann, Die Beschreibung des K. in Aristoteles' Zoologie: Antike Naturwiss. u. ihre Rezeption 10 (2000) 83/96. – H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten = MittVorderasÄgGes 45 (1941); Art. Suchos: PW 4A, 1 (1931) 540/60. – O. Keller, Antike Tierwelt 2 (1913) 260/70. – W. Krenkel, Art. K.: KlPauly 3 (1969) 353f. – A. B. Lloyd, Herodotus Book 2. Commentary 1/98 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 43 (Leiden 1976). – P. G. P. Meyboom, The Nile mosaic of Palestrina = RelGraecRomWorld 121 (ebd. 1995). – H. Mielsch, Griech. Tiergesch. in der antiken Kunst (2005). – K. A. D. Smelik / E. A. Hemelrijk, Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt: ANRW 2, 17, 4 (1984) 1852/2000. 2337/57 (Indices). – J. M. C. Toynbee, Tierwelt der Antike = Kulturgesch. der antiken Welt 17 (1983). – M. Weber, Art. Ibis: o. Bd. 17, 106/47. – F. Zimmermann, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler = StudGeschKultAlt 5, 5/6 (1912).

Manfred Weber.

Krokus (Safran) s. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209.

Krone s. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 951/6; Kranz (Krone): o. Bd. 21, 1006/34.

Kronos s. Aion: o. Bd. 1, 193/204; Planeten.

Krummstab s. Stab.

Krypta s. Kultgebäude.

Ktesibios s. Erfinder: o. Bd. 5, 1183f.

Ktesiphon s. Seleukeia-Ktesiphon.

Kümmel s. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209.

Kürbis.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Name, Sorten, Eigenschaften. Der K. (κολοκύντη [so die attische Form: Phryn. Atticist. ecl. 405; Ch. Theodoridis (1998) 424 im app. test. zu Phot. lex. s. v. κολοκύντη; vgl. Lucian. iud. voc. 10], κολοκύνθη, κολόκυνθα; cucurbita) des antiken Mittelmeerraumes ist der Flaschen-K., die Kalebasse (Heller 71/5. 102/7; Hehn / Schrader 323f; Konen 46/8). Aufgrund seiner vielseitigen Verwendbarkeit (als Nahrungsmittel, Heilmittel, Rohstoff für Gefäße) widmen ihm die verschiedenen Fach- u. Buntschriftsteller eigene Kapitel, besonders Plin. n. h. 19, 69/74; Colum. 11, 3, 48/50; Pallad. op. agr. 4, 9, 16; Apic. 3, 4; Athen. dipnos. 2, 58F/59F; 9, 372B/F; Galen. alim. fac. 2, 3 (CMG 5, 4, 2, 268/70); simpl. med. temp. 7, 37 (12, 33f Kühn); Diosc. Med. mat. med. 2, 134; Orib. collect. med. 1, 35 (CMG 6, 1, 1, 18); Geopon. 12, 19. Unsicherheit, ob es eine oder mehrere Arten gebe, lässt sich Theophr. hist. plant. 7, 4, 1. 6 erkennen, während Plinius d. Ä. zwischen einer über den Boden kriechenden Sorte (genus plebeium) u. einer bis zur Decke hochrankenden (genus camararium) unterschied (n. h. 19, 70). Aus hellenistischer Zeit besitzen wir Nachrichten über eine Art, die σικύα (s. u. Sp. 191), Ἰνδική oder σικύα Ἰνδική genannt wurde (Athen. dipnos. 2, 59A; vgl. Theophr. hist. plant. 7, 3, 5; Heller 103f), weil der Samen aus *Indien importiert worden sei (Euthydem v. Athen: Athen. dipnos. 2, 58F). Der K. benötigt Feuchtigkeit (Colum. 11, 3, 48; Plin. n. h. 19, 69) u. wächst schnell empor, so dass er Schatten spendet (ebd.; s. u. Sp. 195f). Er besitzt eine bauchige Form (Propert. 4, 2, 43: tumido ... cucurbita ventre; Moret. 76: gravis in latum dimissa cucurbita ventrem; Colum. 10, 380: praegnas ... cucurbita), einen zerbrechlichen Hals (ebd. 234: fragili ... cucurbita collo) u. eine gelbgrüne Farbe (PsVerg. Priap. 3, 13: pallentes ... cucurbitae; Basil. Sel. or. 12, 3 [PG 85, 168C]: χλοάζουσα κολοκύνθη); Weiteres Emmerling-Skala 10/9.

b. Als Gegenstand. 1. Speise u. Heilmittel. Der K. galt als gesunde u. milde, allerdings nicht leicht verdauliche Speise (Plin. n. h. 19, 71). Gekocht oder gebraten sei er genießbar (Phan. Hist. frg. 46 Wehrli[2]; Galen. alim. fac. 2, 3, 1 [CMG 5, 4, 2, 268]), roh diene er als Vomitiv (ebd.). Aufgrund des Feuchtigkeitsgehaltes u. seiner Kühle hilft er gegen *Durst u. *Fieber (Galen. simpl. med. temp. 7, 37 [12, 33f Kühn]; Diosc. Med. mat. med. 2, 134 [ebd. weitere Therapien]; vgl. Hippocr. vict. 2, 54, 5).

2. Gefäß u. Fangmittel. Die getrockneten Schalen wurden als Gefäße für Wasser, Wein, Honig u. Pech verwandt (Colum. 10, 385/8; 11, 3, 49; Plin. n. h. 19, 71; nach ebd. erst seit kurzem in den Bädern statt der Wasserkrüge, vgl. SupplHell frg. 960, 7:]κολοκυνθαρυταινα.[) oder als Schwimmblasen beim Schwimmunterricht (Colum. 10, 388; W. Richter / R. Heine, Lucius Iunius Moderatus Columella. Zwölf Bücher über Landwirtschaft 2 [1982] 496_{123}). Ihre Form erhielten sie, indem man sie nach der Blüte in entsprechende Schablonen einpasste (Theophr. hist. plant. 7, 3, 5; Plin. n. h. 19, 70; Konen 44). – Nach Aristot. hist. an. 7, 2, 591a 16f (vgl. frg. 238 Gigon) u. Opp. hal. 5, 355/7 wurde der K. beim Fischfang benutzt, als Köder oder Schwimmkörper (Heller 109). Nach Dionys. av. 3, 11 (42f Garzya) fing man *Kraniche, indem man den ausgehöhlten K. innen mit Vogelleim bestrich, einen Mistkäfer als Köder hineinlegte u. den begierig seinen Kopf weit hineinsteckenden u. dadurch festklebenden Kranich orientierungslos u. flugunfähig machte.

3. In Volksglaube u. Traumdeutung. Nach Colum. 11, 3, 50 sollen Frauen möglichst keinen Kontakt mit K.- u. Gurkenfeldern haben, weil die Pflanzen dadurch in ihrem Wachstum beeinträchtigt werden, ja sogar einge-

hen können, wenn sich die Frauen in der Menstruationsphase befinden. – Von K. u. anderen Gemüsesorten zu träumen, weist nach Artemid. onir. 1, 67 auf eitle Hoffnungen hin, da dies alles nahrungsloser Ballast sei; für Kranke u. Reisende bedeute es chirurgische Eingriffe mit dem Skalpell bzw. den Tod durch Waffengewalt, da solche Pflanzen zerkleinert werden (τοῖς ... νοσοῦσι καὶ τοῖς ὁδεύουσι κατατομὰς καὶ διαιρέσεις ὑπὸ σιδήρου γενέσθαι σημαίνουσι διὰ τὸ κατακόπτεσθαι τὰ τοιαῦτα).

4. Der Schröpfkopf. Aufgrund der Form des K. ist der Schröpfkopf danach benannt: σικύα (s. o. Sp. 189), cucurbita, cucurbitula, cucurbita medicinalis, cucurbita ventosa, ventosa (G. Helmreich: ArchLatLex 1 [1884] 321/3; C. Wulff, Art. cucurbita: ThesLL 4 [1906/09] 1284, 22/40; Heller 78f). Daraus dürften sich auch Petron. sat. 39, 12 die (metaphorisch gemeinten) cucurbitae in der Liste wenig schmeichelhafter Menschentypen erklären, die Trimalchio den einzelnen Sternzeichen zuordnet: (nascuntur) in aquario copones et cucurbitae (Heller 81).

c. In Gespräch u. Literatur. 1. Als Beispiel für Trivialitäten. In einer seiner Komödien lässt Epikrates, um die Definitionssucht der Philosophen ins Lächerliche zu ziehen, eine Runde um Platon in 20 Versen darüber diskutieren, welcher Pflanzenart der K. angehöre, ohne dass man zu einem vernünftigen Ergebnis gelangt (frg. 10 K.-A.). – Um die Trivialität der Aussage eines Kollegen aufzustechen, forderte der Deklamator Cestius Pius seine Zuhörer auf: ite ad eum cras: declamabit vobis, quare turdi volent, cucurbitae non volent (Sen. Rhet. contr. 7 praef. 8). – Nach Dio Cass. 69, 4, 2 wurde **Hadrian, der sich in ein Gespräch Kaiser Trajans mit dem Architekten Apollodor über die laufenden Bauarbeiten einmischte, von letzterem mit den Worten beschieden: ἄπελθε καὶ τὰς κολοκύντας γράφε, was spöttisch darauf zielte, dass Hadrian stolz war auf ein soeben von ihm geschaffenes K.gemälde.

2. In Redensarten. Jemand, der sich ausgezeichneter Gesundheit erfreute, war κολοκύντης ὑγιέστερος (Epich. frg. 152 K.-A.; Sophr. frg. 33. *103 K.-A.; Demetr. Rhet. eloc. 127; Ael. ep. 10; Phot. lex. s. v. κολοκύντης ὑγιέστερος); er konnte geradezu selbst metaphorisch als K. bezeichnet werden (Diph. Com. frg. 98 K.-A. [ebd. app. test. die entsprechenden Parömiographen]; Heller 108f). – Vergleichbar der dt. Wendung ‚Tomaten auf den Augen haben' ist κολοκύνταις λημᾶν (Aristoph. nub. 327; Heller 111). – Der K. als Metapher für einen Hohl- bzw. Dummkopf erscheint Apul. met. 1, 15: nos cucurbitae caput non habemus, ut pro te moriamur (Heller 97f; B. Schmidt: RhMus 33 [1878] 637f wies auf die neugriech. sprichwörtliche Redensart ἔχει κεφάλι κολοκυνθένιον hin), vielleicht auch Hermipp. Com. frg. 69 K.-A.: τὴν κεφαλὴν ὅσην ἔχει· / ὅσην κολοκύντην (O. Crusius: Philol 46 [1888] 618), wenn dort nicht doch an Perikles' Kopfform gedacht ist (K.-A. zSt.; Heller 110). Spöttisch gemeint ist sicherlich auch der (allein) Dio Cass. 60, 35, 3 erwähnte Titel ἀποκολοκύντωσις für Senecas satirische Schrift über den verstorbenen Kaiser *Claudius (vgl. dt. ‚Veräppelung'), wobei freilich die genaue Bedeutung u. der Bezug zu Sen. apocol. umstritten sind (Heller, bes. 67/71. 115f; A. A. Lund, L. Annaeus Seneca. Apocolocyntosis Divi Claudii [1994] 11/3). – Ebenso muss der K. herhalten, um *Kahlheit sinnfällig zu machen, Apul. met. 5, 9: maritum sortita sum ... cucurbita calviorem (vgl. cucurbita glabriorem: Fulg. serm. ant. 17 [117 Helm]; H.-G. Nesselrath: o. Bd. 19, 930; Heller 97).

3. Weiteres. Iuvenal. 6, O6 (84 Clausen) ist mit colocyntha sehr wahrscheinlich eine Obszönität gemeint, auch wenn der genaue Sinn unsicher bleibt (E. Courtney, A commentary on the satires of Juvenal [London 1980] 305; F. Bücheler: RhMus 54 [1899] 486 mit Anm. 14; M. Maas: ArchLatLex 11 [1900] 419 Anm.; F. A. Todd: ClassQuart 37 [1943] 108/11). – Lucian. ver. hist. 2, 37 trifft der Held während seiner phantastischen Reise auf die K.piraten (Κολοκυνθοπειραταί), die als Schiffe ausgehöhlte K. von 60 Ellen Länge mit K.blättern als Segeln verwenden u. im Gefecht mit K.kernen schießen. – Symphosius (P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 216f) hat ein dreizeiliges Rätselgedicht über den K. verfasst (Anth. Lat. 281, 43 [215 S. B.]). – *Johannes Philoponos nutzt den K. als Beispiel für fehlerhafte Aussagen bei der Vertauschung von Subjekt u. Objekt: Die Feststellung οὐδεμία κολόκυνθα μάχαιραν τέμνει ist richtig, nicht dagegen οὐδεμία μάχαιρα κολόκυνθαν τέμνει (in Aristot. anal. prior. 1, 2 [Comm. in Aristot. Gr. 13, 2, 48, 22/4. 49, 2/4]).

II. Jüdisch. a. Als Gegenstand u. im Traum. Als Speise u. *Heilmittel sowie ausgehöhlt

als Gefäß war der K. auch den Juden bekannt (Löw 1, 544/7; G. Bertram / Th. Klauser, Art. Galilaea: o. Bd. 8, 807). R. Raba weiß von Unzucht der Königin Wasti mit Gurken u. ihres Gemahls mit K. zu berichten (bMegillah 12b). – K. im Traum zu sehen war ein gutes Vorzeichen, was gerade Gottesfürchtigen zuteil wurde: ‚Man lässt niemanden K. sehen, als den, der mit ganzer Kraft Gott fürchtet' (bBerakot 56b; vgl. Löw 1, 546; *Furcht [Gottes]).

b. Redensarten. Die Wendung ‚besser ein scharfes Pfefferkorn als ein Korb voll K.' (bMegillah 7a) dient dazu, ‚den kühnen Dialektiker im Gegensatz zum systematischen Sammler von Traditionen' hervorzuheben (H. Dittmann, Art. Gewürz: o. Bd. 10, 1200). Mit ‚sich scheren wie ein K.' ist das vollkommene Kahlscheren gemeint (bSoṭah 16a; vgl. Löw 1, 546f; s. o. Sp. 192).

c. Die Staude von Jon. 4, 6/10. Die Jon. 4, 6/10 erwähnte Staude qîqājōn (sehr wahrscheinlich Rizinus: Fürst 12; vgl. Midr. Jona: A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 2 [1908] 50f), die Gott wachsen u. wieder verdorren lässt, um sein Mitleid mit den Niniveten *Jonas verständlich zu machen, wird in der LXX mit κολοκύνθη übersetzt. Dagegen haben Aquila u. Theodotion (Hoheisel 673) das hebr. Wort lediglich mit κικεών transkribiert u. Symmachos dafür κισσός, d. h. *Efeu, gewählt (so am Rand der mit Hexaplanotizen versehenen LXX-Hs. 86 beim ersten κολοκύνθη Jon. 4, 6; beim zweiten schreibt die Syrohexapla den Efeu wiederum allein Symmachos zu, Hieronymus dagegen ungenau [s. u. Sp. 199] jenen drei Übersetzern insgesamt: J. Ziegler, Duodecim prophetae[3] = Septuaginta 13 [1984] 251f Hex.-App. zSt.). Iustin. dial. 107, 3f wird der Name der Pflanze bei zwei Anspielungen u. einem Zitat aus Jon. 4, 6/10 jeweils mit σικυών angegeben u. erklärt, dies sei ein schnell wachsender K. (ἦν δὲ ὁ σικυὼν κολόκυνθα αἰφνίδιος). Da *Iustinus Martyr im ‚Dialog' eine jüd. LXX-Rezension benutzte, ‚die um 70/135 in Palästina in Umlauf war u. die Aquila u. Theodotion ihren Rezensionen zugrunde legten' (S. Heid: o. Bd. 19, 808), besteht seit langem der Verdacht, dass σικυών eine im Laufe der Überlieferung erfolgte Änderung ist, dass also urprünglich Iustin. aO. u. damit in seiner Vorlage κικυών bzw. κικεών stand (PTS 47, 254 app. crit. zSt.; D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila [Leiden 1963] 210). Dies würde auch erklären, warum sich Justin zu jener Begriffserläuterung veranlasst sah. Hinzu kommt, dass das griech. Wort σικυών sonst die Bedeutung ‚Gurkenfeld' hat (Konen 49_{27}. 52f [Papyri]; Eustath. Il. 291, 36. 1302, 19). – Der Gesichtspunkt, dass Jonas zum kräftigen Wachstum der K.staude keine eigene Mühe aufgewandt hat u. trotzdem über ihr Verdorren betrübt ist, wird länger ausgeführt in der ps-philon. Predigt De Jona (49 [F. Siegert, Drei hellenist.-jüd. Predigten 1 (1980) 44f]), die von einem gebildeten Juden, vielleicht des 2. Jh. nC., stammt (Hoheisel 674).

B. Christlich. I. Als Gegenstand. Unter den Wunderzeichen, die der paläst. Mönch Sabas gewirkt haben soll, erwähnt Kyrill v. Skythopolis ein K.wunder: Als K. nach dem Kochen immer noch bitter schmeckten (s. o. Sp. 190), habe jener über ihnen das Kreuzzeichen geschlagen, καὶ παραχρῆμα ἐγλυκάνθησαν τὰ κολοκύνθια, καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες καὶ ἐδόξασαν τὸν θεόν (vit. Sab. 48 [TU 49, 2, 138 Schwartz]; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1227f). – Als Trinkgefäß (s. o. Sp. 190. 193) erscheint der K. wieder Hieron. in Jon. 4, 6 (SC 323, 296/8), wo der Stridonenser dem Gegner des in seiner Übersetzung von Jon. 4, 6/10 statt des K. eingeführten Efeus (s. u. Sp. 197) vorwirft: timuit ... ne, si pro cucurbitis hederae nascerentur, unde occulte et tenebrose biberet non haberet. Im selben Zusammenhang erfahren wir, dass auf K.gefäßen namens saucomariae (der Begriff, der sich eigentlich auf die Gewichte einer Waage bezieht, bleibt hier dunkel; vgl. Y.-M. Duval: SC 323, $420f_5$; bei Hellers 99 Konjektur camararias stellt sich die Frage, warum die K.sorte [s. o. Sp. 189f] näher bezeichnet wird statt der Gefäßart) Apostel skizzenhaft dargestellt wurden (Duval aO.).

II. Als Beispiel für Trivialitäten. Um die Lehren der Valentinianer lächerlich zu machen, parodiert *Irenaeus deren abstrakte Terminologie, indem er für die Begriffe, mit denen einer ihrer bedeutenden Lehrer die erste Tetras bezeichnet habe (Μονότης, Ἑνότης, Μονάς u. Ἕν), Ausdrücke u. Gegenstände des Alltagslebens einsetzt, den K. (cucurbita), die völlige Leere (perinane), die Gurke (cucumis) u. die Melone (pepo), u. diese miteinander in Beziehung setzt sowie die weiteren *Aionen (H. Sasse: o. Bd. 1, 202) hervorbringen lässt (haer. 1, 11, 4 [SC 264, 174/6]; vgl. Epiph. haer. 32, 6, 7 [GCS Epiph. 1, 446]; Heller 97f).

III. Jon. 4, 6/10. a. Die Verbindung Jonas-Kürbis. Aufgrund der LXX gehörten in den Augen der Christen u. ihrer Zeitgenossen Jonas u. die K.laube Jon. 4, 6/10 eng zusammen (im Westen mindestens bis zur Verbreitung der

Vulg.). Das zeigen sowohl die Darstellungen in der Grabmalerei u. auf Sarkophagen, wo Jonas' Ruhe unter der K.laube ein äußerst beliebtes Motiv war (Engemann 690/4), als auch die Proteste angesichts des von Hieronymus eingeführten Efeus (s. u. Sp. 197f) sowie eine Bemerkung des *Celsus. Bei seinen Spötteleien, warum die Christen ausgerechnet Jesus angesichts seines Lebens u. Todes zu ihrem Gotte auserkoren hätten (Ph. Merlan: o. Bd. 2, 961f), stellt er nämlich fest, dass ‚Jonas an der K.staude' (der beißende Spott dieser Bemerkung, die auf das eines Propheten unwürdig erscheinende Benehmen anspielte [Dassmann 687], wird Origenes dazu bewogen haben, bei seiner Entgegnung nicht an die K.staude, sondern an den Aufenthalt im *Ketos zu erinnern [c. Cels. 7, 57 (GCS Orig. 2, 206)], der sich typologisch-christologisch auslegen ließ [Dassmann 687/9]), ‚Daniel aus der Löwengrube' oder andere noch wunderlichere Leute dazu weitaus geeigneter gewesen wären (Orig. c. Cels. 7, 53 [203]: πόσῳ τοῦδε [d. h. Jesus] ἐπιτηδειότερος ἦν ὑμῖν Ἰωνᾶς ⟨ὁ?⟩ ἐπὶ τῇ κολοκύντῃ ἢ Δανιὴλ ὁ ἐκ τῶν θηρίων ἢ οἱ τῶνδε ἔτι τερατωδέστεροι; zur am Rande einer Hs. notierten Konjektur κοιλίᾳ κήτους statt κολοκύντῃ vgl. R. Bader, Der Ἀληθὴς λόγος des Kelsos [1940] 190_{13}; außerdem würde man dann vor κήτους den Artikel τοῦ erwarten wie in der angeblichen Parallele Orig. c. Cels. 7, 57 [206]).

b. Erklärungen zum Kürbis. Die Kirchenväter erwähnen den K. öfters im Zusammenhang mit der Auslegung von Jon. 4, 5/11. Wenn sie dabei überhaupt auf ihn eingehen, führen sie entweder bezüglich Jon. 4, 6 aus, dass der K. mit seinen Blüten u. Früchten wie ein Dach die Sonnenstrahlen abgeschirmt u. Jonas' Unzufriedenheit ob Gottes Erbarmen mit den Niniveten gemildert habe (Basil. Sel. or. 12, 3 [PG 85, 168C/69B]; Theod. Mops. in Jon. 4, 4 [188 Sprenger]; Dassmann 687), oder sie greifen die Bemerkung Jon. 4, 10 auf, dass Jonas über das Verdorren des K. betrübt war, für den er sich doch gar nicht abgemüht hatte, u. schildern, dass er ihn nicht gepflanzt u. bewässert habe (zB. Joh. Chrys. scand. 6, 18f [SC 79, 102/4]; Theodrt. comm. in Jon. 4, 8 [PG 81, 1740A]). – Ephr. Syr. in Jon. serm. 1389/490 (CSCO 312 / Syr. 135, 34/6) wird in einem inneren Zwiegespräch Gottes mit Jonas eine Analogie zwischen dem K. u. Ninive hergestellt: ‚Der K., der zur Nahrung gegeben ist, | gilt dir mehr als die Essenden. | Die Pflanze, die dem Verderben anheimgegeben ist, | ziehst du den Büßern vor. | Die Blätter des K. stellst du | über die redebegabten Menschen, | u. Triebe u. Blüten dieser Pflanze | über Kinder u. Säuglinge' (ebd. 1443/50 [35]). – PsJoh. Chrys. hom. in Ps. 94, 1 (PG 55, 619) spielt der K. eine Rolle in der Auseinandersetzung mit den *Juden. Wenn diese Kritik an Jesu Jungfrauengeburt äußern, sollen sie erst einmal darlegen, wieso die Erde die K.staude Jon. 4, 6 von einem Moment auf den anderen wachsen lassen u. belauben konnte.

c. Allegorische Deutungen zum Kürbis. Hieronymus deutet die Zeit vor dem Verdorren der K.staude, während Jonas noch im Schatten ruhte, als die Epoche des AT (in Jon. 4, 5 [SC 323, 294]); als Christi Evangelium aufblitzte (coruscare) u. damit den Schatten durchbrach, kam die Wahrheit (ebd.; Y.-M. Duval: RevÉtAug 12 [1966] 32f). – Augustinus setzt im Rahmen der typologischen Auslegung von Jonas im *Ketos u. an der K.staude (ep. 102, 30/7 [CSEL 34, 2, 570/7]) den Schatten des K. über Jonas' Haupt mit den Verheißungen des AT gleich bzw., indem er auf Col. 2, 17 u. Hebr. 10, 1 verweist, mit den jüd. Geboten, die als ‚Schatten der Zukunft' vor der Hitze der damaligen Übel im Gelobten Land Schutz gewährten (ep. 102, 35 [574]: ipsa iam munera, in quibus erat utique, sicut dicit apostolus, umbra futurorum tamquam ab aestu temporalium malorum in terra promissionis defensaculum praebens). Der Wurm, der durch seinen Biss den K. verdorren lässt, entspreche Christus, durch dessen Evangelium cuncta illa, quae temporaliter apud Israhelitas velut umbratili prius significatione viguerunt, überholt seien (ebd. [574f]; Duval aO. 31/8; vgl. serm. 62A, 4 [L. De Coninck u. a.: SacrErud 38 (1998/99) 242]: vermis matutinus Christus est. ... matutino tempore resurrexit, umbram Iudaicam rosit). – Maximus Confessor stellt quaest. ad Thal. 64 (CCG 22, 215/9) die reuigen Niniveten des Jonas-Buches den Juden gegenüber (Dassmann 686f). Ninive symbolisiert danach die Heidenkirche, die Jonaslaube das irdische *Jerusalem mit dem Tempel u. der K. den allein dem Buchstaben verhafteten Dienst am atl. Gesetz (*Nomos), der durch den Biss des Wurmes, der Christus bezeichne, wie ein Schatten zunichte gemacht werde samt dem Wähnen der Juden ob jenes Dienstes (quaest. ad Thal. 64 [217, 480/4]: ἡ ... κολόκυντα τὴν ἐν μόνῳ τῷ γράμματι πρόσκαιρον τοῦ νόμου τῆς σωματικῆς λατρείας σκιὰν προδιέγραφεν, μηδὲν τὸ σύνολον ἔχουσαν μόνιμον καὶ τὸν νοῦν φαιδρῦναι δυνάμενον; ebd. [219, 505/8]:

οὗτος ὁ σκώληξ ἐπάταξε τὴν κολόκυνταν καὶ ἀπεξήρανεν, τὴν νομικὴν λέγω λατρείαν κατήργησεν ὡς σκιὰν καὶ τὴν ἐπ' αὐτῇ τῶν Ἰουδαίων ἀπεξήρανεν οἴησιν). In einer weiteren Deutung setzt Maximus die große Gottesstadt Ninive (ebd. [237, 806]; vgl. Jon. 3, 3 LXX) in Beziehung zum rechten Glauben der Menschen: Sie sollen sich nicht von ihm entfernen, indem sie etwa den Leib (der mit der Jonaslaube verglichen wird) lieben oder sich die vergängliche körperliche Lust, d. h. den K., angelegen sein lassen (quaest. ad Thal. 64 [239, 815f]: τὴν πρόσκαιρον τοῦ σώματος ὥσπερ κολόκυνταν ἡδονὴν περιέποντες), damit sie dafür nicht der Wurm des *Gewissens (τῆς συνειδήσεως ὁ σκώληξ: ebd. [816f]) schlägt bzw. das Wort Gottes, d. h. der Wurm, den Hang zur Lust vertilgt wie die K.wurzel (ebd. [823/5]: τοῦ θεοῦ τὸν λόγον ... ῥίζης δίκην κολοκύντης τὴν πρὸς τὴν ἡδονὴν ... διεσθίοντα σχέσιν); vgl. ebd. (834/6): τὴν σκηνὴν καὶ τὴν κολόκυνταν ..., λέγω δὲ τὴν σάρκα καὶ τὴν σαρκὸς ἡδονήν. – PsJoh. Chrys. circ.: PG 59, 567/70 mahnt der Prediger, nicht den weltlichen Zirkusspielen zu verfallen, sondern geistliche Werke zu verrichten; dabei ermuntert er die Gläubigen, keine Furcht vor dem Durst zu haben; ἔχεις γὰρ τὸ ὕδωρ ἐπὶ σὲ τῆς ἀναπαύσεως τοῦ βαπτίσματος διὰ τῆς κολοκύνθης, ἵνα προερχόμενόν σοι, τουτέστι διὰ τῆς κηρυκείας τοῦ Ἰωνᾶ, ἀναλάβῃ σε (ebd. 570). Das zu Jonas' Sinneswandel führende Wachsen u. Verdorren der K.staude wird hier offenbar mit seiner die Umkehr der Niniveten bewirkenden Bußpredigt gleichgesetzt, u. beides dient in typologischer Auslegung als Vorbild für die Taufe.

d. Der Streit um die richtige Übersetzung: Kürbis oder Efeu? Als Hieronymus das Jonas-Buch nach dem hebr. Text übersetzte (ungefähr 390/92 [Y.-M. Duval: SC 323, 18_{39}]; die nachmalige Vulg.-Version), hat er Jon. 4, 6/10 den in LXX u. Vet. Lat. geläufigen K. durch *Efeu (hedera) ersetzt (E. Simon: o. Bd. 4, 618f). Dies führte mancherorts zu heftigen Reaktionen. Rufinus spottete, dass man nach 400 Jahren, in denen die Kirche der von den Aposteln gebilligten LXX gefolgt sei, jetzt auf den Gräbern der Verstorbenen (die gern mit Darstellungen des unter der Laube ruhenden Jonas geschmückt waren: s. o. Sp. 195) einen Hinweis anbringen müsse, dass es sich bei jener Pflanze nicht um einen K., sondern um Efeu gehandelt habe (scribamus ... in sepulchris veterum, ut sciant et ipsi qui hic aliter legerant, quia Ionas non habuit umbram cucurbitae, sed hederae, et iterum, cum voluerit legislator, nec hederae, sed alterius virgulti: apol. adv. Hieron. 2, 39 [CCL 20, 114]; Heller 90f; Engemann 693). Hieronymus selbst berichtet in Jon. 4, 6 (SC 323, 296), dass in Rom ‚irgend so ein Maulesel' (quidam canterius; letzteres kein Eigenname, sondern Schimpfwort: I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter [1965] 123. 236_{77}; F. Marx, C. Lucilii carminum reliquiae 2 [1905] 415f) ihn des sacrilegium bezichtigt habe, quod pro cucurbita hederam transtulerim; u. Augustinus wusste ep. 71, 5 (CCL 31A, 38) dem Stridonenser zu vermelden, dass es zu Tumulten gekommen sei, als in Oea (Nordafrika) die neue Übersetzung in der Kirche verlesen worden sei. Besonders scharf hätten dabei die Griechen den Vorwurf der falsitas erhoben, so dass sich der Bischof gezwungen gesehen habe, die Expertise der *Juden einzuholen. Als diese die Richtigkeit der bisherigen griech. u. lat. Versionen (d. h. der LXX u. der Vet. Lat.) bestätigt hätten, sei ihm, um seine Gemeinde nicht zu verlieren, nichts anderes übrig geblieben, als den fehlerhaften Ausdruck zu korrigieren (vgl. Hieronymus' Antwort [ep. 112, 22 (CSEL 55, 392) = Aug. ep. 75, 22 (CCL 31A, 75f)], in der das eigentliche Wort des Anstoßes genannt wird, das Augustinus nur umschrieben hatte mit einem quiddam, das anders sei als allen seit langem vertraut). Augustins Schlussfolgerung war: unde etiam nobis videtur aliquando te quoque in nonnullis falli posse (ep. 71, 5 [ebd. 38]), was ihn in seiner Skepsis gegenüber der Übersetzung iuxta Hebraeos bestärkte. Hieronymus' Erwiderung zeigte deutlich seine Verstimmung (ep. 112, 22 [392f] = Aug. ep. 75, 22 [75f]). Die Gründe, warum er den K. durch Efeu ersetzt hatte, waren nach in Jon. 4, 6 (298/300) u. ep. 112, 22 (392f) = Aug. ep. 75, 22 (76) folgende: Für die im hebr. Text überlieferte Pflanze namens ciceion, die sehr schnell wachse u. mit ihren Blättern reichlich Schatten werfe, gebe es in der lat. Sprache kein Äquivalent (Latinus sermo hanc speciem arboris non habebat: in Jon. 4, 6 [300]; tatsächlich jedoch kennt das Lat. dafür den Begriff ricinus: Plin. n. h. 15, 25; Heller 86f; Fürst 15). Lediglich transkribieren habe er das Wort nicht wollen, weil es dann niemand verstanden hätte u. spätere Kommentatoren auf absurde Ideen verfallen wären; der K. wiederum entspreche nicht dem Hebräischen (den Verteidigern des K. warf er daher mangelnde Hebräischkenntnisse vor oder verspottete sie als cucurbitarii [ep. 112, 22 (393) = Aug. ep. 75, 22 (76)] bzw. jenen ‚Maulesel' [s. o. Sp. 198] als φιλοκολόκυνθος [in Jon. 4, 6 (300)]); für den Efeu schließlich hätten sich die veteres

translatores bzw. Aquila cum reliquis (scil. interpretibus) entschieden (in Wirklichkeit Symmachus allein; Hieronymus hat vermutlich flüchtig gearbeitet: Y.-M. Duval: SC 323, 423_{14}; Fürst 15f; s. o. Sp. 193), weil sie kein anderes Wort gekannt hätten (aliud enim quid dicerent non habebant: in Jon. 4, 6 [300]), u. so sei er ihnen gefolgt, ut ceteris interpretibus consentirem (ep. 112, 22 [393] = Aug. ep. 75, 22 [76]). Dabei ist sich Hieronymus durchaus bewusst, dass der Efeu ebensowenig wie der K. in der Lage ist, aus eigener Kraft, ohne Stützen in die Höhe zu wachsen, anders als der Rizinus, der darin, trotz des wundersamen, Gottes Macht offenbarenden schnellen Wachstums, seiner Natur gefolgt sei (in Jon. 4, 6 [300]; vgl. ep. 112, 22 [392] = Aug. ep. 75, 22 [76]). Letztlich ist Hieronymus' Begründung für die Wahl des Efeus nicht sonderlich überzeugend, was Augustinus in seinem Entschluss bestärkt haben dürfte, bei dem den plebes Christi gewohnten K. zu bleiben; non enim frustra hoc puto septuaginta posuisse, nisi quia et huic simile sciebant (ep. 82, 35 [CCL 31A, 121f]; Heller 90). Man hat den Eindruck, dass Hieronymus, als er das Jonas-Buch übersetzte, aus einem gewissen Misstrauen gegenüber der LXX u. in der Annahme, dass die späteren drei Übersetzer, speziell Aquila mit seiner wortwörtlichen Vorgehensweise, das Richtige bei dem Pflanzennamen getroffen hätten (S. Jellicoe, The LXX and modern study [Oxford 1968] 80f), diesen gefolgt ist u. erst auf den Protest aus Rom hin (s. o. Sp. 198) genauere Erkundigungen über die botanischen Verhältnisse von Rizinus, K. u. Efeu einholte (Heller 87). Das könnte auch erklären, warum er in Jon. 4, 6 (300/2) nach der Angabe, dass K. u. Efeu ohne Stützen nicht in die Höhe wachsen können, allein bezüglich des K. die rhetorische Frage stellt, wieso dies also beim K. der Jonaslaube hätte der Fall sein sollen (trotz Fürst 17 keine Zustimmung zum Efeu), u. daraufhin sofort zum ciceion u. dessen Eignung übergeht (s. oben), den Efeu aber bis zum Ende des Abschnitts nicht mehr erwähnt: Er scheint von dieser Neuerung, die soviel Aufsehen erregte, ablenken zu wollen. Dazu passt, dass er auch an anderen Stellen des Kommentars (außer in den Zitaten aus der Übersetzung) nur vom K. spricht (praef.; 4, 5. 9 [166, 72f; 294, 107; 308, 241]), gleichermaßen oder gemeinsam mit ciceion bzw. hedera in anderen Werken (in Jes. comm. 3, 9, 3/5 [CCL 73, 124]; in Mt. 26, 37. 42 [CCL 77, 254. 256]; adv. Pelag. 3, 6 [CCL 80, 106]), u. dass er ep. 115, 3 (CSEL 55, 397) = Aug. ep. 81 (CCL 31A, 96) gegenüber Augustinus das Problem als eine ridicula cucurbitae quaestio herunterzuspielen sucht, um deretwegen beide nicht miteinander streiten dürften (ebd.: in scripturarum ... campo sine nostro invicem dolore ludamus; Heller 89).

C. Manichäisch. Nach manichäischer Lehre war das göttliche Licht, die lebendige Seele, reichlich in Pflanzen vorhanden, darunter im K. (Euod. fid. 34 [CSEL 25, 965]). Eine der wichtigsten Aufgaben der electi war es, dieses Licht aus der pflanzlichen Nahrung auszuläutern. Da jedoch Anbau u. Ernte jenes Licht verletzten, mussten die rangniederen auditores diese Arbeit verrichten, wofür sie Vergebung seitens der electi erlangten. Augustinus überzieht c. Faust. 6, 4 (ebd. 288f) diese Praxis mit beißendem Spott, indem er am Beispiel eines K. dessen Leidensweg von der Ernte bis zum Magen der electi schildert. Dabei wird aus dem armen auditor, der, mit Messer u. Sichel bewehrt, zur Ernte in den Garten stürmt, ein homicida cucurbitarum (vgl. Martial. 11, 31, 1, wo ein Gastgeber, der nur K. auftischt, als Atreus cucurbitarum bezeichnet wird; Heller 89), der viva cadavera bzw. aus manichäischer Sicht viventes cucurbitae abliefert, die die electi eigentlich hinunterschlucken müssten, statt sie noch zu zerkleinern, zu kochen u. mit den Zähnen zu zermalmen.

E. Dassmann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 678/89. – Y.-M. Duval, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine 1/2 (Paris 1973). – A. Emmerling-Skala, K.gewächse in Texten der Antike = K. Hammer u. a. (Hrsg.), K., Kiwano u. Co. 2 (2002). – J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 689/97. – A. Fürst, K. oder Efeu? Zur Übersetzung von Jona 4, 6 in der LXX u. bei Hieronymus: Bibl. Notizen 72 (1993) 12/9. – V. Hehn / O. Schrader, Kulturpflanzen u. Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland u. Italien sowie in das übrige Europa[8] (1911) 314/26. – J. L. Heller, Notes on the meaning of Κολοκύντη: IllClassStud 10 (1985) 67/116. – K. Hoheisel, Art. Jonas: o. Bd. 18, 671/8. – H. Konen, Die K.gewächse (Cucurbitaceen) als Kulturpflanzen im röm. Ägypten (1./3. Jh. nC.): MünstBeitrAntHandelsgesch 14, 1 (1995) 43/81. – I. Löw, Die Flora der Juden 1 (1928) 542/8; 4 (1934) 508. – F. Orth, Art. K.: PW 11, 2 (1922) 2104f.

Markus Stein.

Kugel s. Sphaira.

Kuh (Kuhkalb).

A. Allgemein. Das zur Fam. Hornträger (bovidae) gehörige Hausrind (bos taurus) ist in der gesamten Antike verbreitet. Es stammt vom Ur (Auerochsen; bos primigenius) ab. Die Domestikation erfolgte bereits im Neolithikum. Älteste Belege langhorniger Rassen finden sich in Zentralasien nach 10000 vC., in Indien, Persien u. Mesopotamien nach 7000 vC. Das kurzhornige Rind ist um 4000 vC. in Mesopotamien bezeugt. Zur Verbreitung der Rassen in Mittelmeerraum u. Vorderem Orient W. Richter, Art. Rind: KlPauly 4 (1975) 1429. Geschlechtsreif ist ein Rind mit ca. fünf Jahren. ‚K.' bezeichnet das weibl. Hausrind nach dem ersten Kalben; bis dahin heißt es ‚Färse' bzw. ‚K.kalb'. Zwischen K. u. K.kalb genau zu unterscheiden, erlauben antike Quellen selten. Durchschnittlich erreicht die K. ein Lebensalter von 14 Jahren. *M. K.*

B. Heidnisch. I. Ägypten. a. Allgemein. 1. Terminologie. Das Ägypt. kennt viele Termini, die der allgemeinen Bezeichnung K. entsprechen oder einzelne Aspekte des Tieres betonen; sie sind im Einzelnen mitunter noch umstritten (Erman / Grapow, Wb. 7, 94 s. v. K.; R. Hannig, Großes HdWb. Deutsch - Ägyptisch [2000] 761). Das Femininum ỉh.t bezeichnet das weibl. Rind, zuweilen auch die Göttin Hathor. Eher allgemein sind wohl auch ḥm.t u. das als Plural zu verstehende šbn.t. Termini wie ỉrj.t, ʿmrj.t oder mhj.t charakterisieren im Besonderen die ‚Milch-K.', rwnj.t eine K., die noch nicht gekalbt hat, sbn.t die ‚säugende K.', sꜣb.t eine buntgescheckte K. Spezielle göttliche K. sind die wr.t, ḥsꜣ.t u. die ḥsr.t (s. unten). Das ‚klass.' Spektrum wird in der griech.-röm. Zeit erweitert, so kommen Bezeichnungen wie mr.t, ‚(schwarze) K.', hinzu.

2. Milch- u. Viehwirtschaft. Rinder waren das wohl bedeutendste Nutztier *Aegyptens (J. Boessneck, Die Tierwelt des Alten Ägypten [1988] 66/72. 167/9; W. Ghoneim, Die ökonom. Bedeutung des Rindes im Alten Ägypten [1977]). Wie männliche Rinder wurden K. als Zug- u. Pflugtiere genutzt (nfr.t: Sethe, Urk. 4, 132). Ihre besondere Leistung hingegen lag im Kalben u. Milchgeben. Die seit vorgeschichtlicher Zeit in Ägypten heimischen Langhorn-K. gaben anscheinend wenig Milch. Möglicherweise versuchte man gezielt, K. auf höhere Milchleistung hin zu züchten (W. Guglielmi, Art. Milk: Oxford Enc. of Ancient Egypt 2 [2001] 412f). Kurzhorn-K. wurden seit der Frühzeit in Ägypten eingeführt. Daneben war die Fleischproduktion wichtig. Hierin unterscheiden sich K. nicht von *Stieren u. Ochsen u. werden selten explizit erwähnt. In Opferlisten für Verstorbene ist der Anteil an Rindfleisch, oft bildlich vertreten durch Köpfe u./oder Schenkel, überaus hoch (W. Barta, Die altägypt. Opferliste von der Frühzeit bis zur griech.-röm. Epoche [1963]). Ihre Mutterschaft verlieh der K. nicht allein wirtschaftlich eine besondere Rolle, sondern begründet zusammen mit der Milchproduktion auch die meisten ihrer religiösen Bedeutungen.

b. Mythos u. Kultus. Die Vielgestalt der ägypt. Götterwelt brachte es mit sich, dass seit frühester Zeit an mehreren Orten Kulte entstanden, deren weibliche Gottheiten mit

der K.gestalt verbunden wurden, die man in den folgenden Jtsd. zunehmend synkretistisch ‚systematisierte' (Bonnet, RL 402/5). Noch im 5. Jh. vC. bezeichnet Herodot die K. als das meistverehrte hl. Tier Ägyptens (2, 41). Dies betraf jedoch weniger die alten eigenständigen Göttinnenkulte, von denen im späten 1. Jh. vC. Strabo noch zwei (17, 1, 22. 35: ‚weiße K.' im Aphroditopolites) u. im 2. Jh. nC. Aelian (nat. an. 10, 27) einen weiteren zu benennen wussten. Bekannt sind die Ihet (ỉḥ.t / ꜣḥ.t), Mehet-weret (mḥ.t wr.t), Schedit (šdj.t), Schentait (šnꜣtj.t), Sechat-Hor (sḫꜣ.t-Ḥrw) u. a. (LexÄgypt s. vv.).

1. Hesat. Wohl prominenteste u. damit bestbelegte Göttin ist die bereits in Pyramidentexten des 3. Jtsd. vC. bezeugte Hesat (ḥsꜣ.t oder ḥs.t) der Stadt Aphroditopolis (Atfih). Sie ist wie die meisten der vorgenannten Göttinnen Muttergottheit. So ist Hesat die Mutter des Anubis (Sethe, Pyr. Texte 2, 2080e) u. auch des Sonnengottes (ebd. 1029c). Zudem steht sie als Mutter in Verbindung zu den *Stier-Kulten des Mnevis in Heliopolis u. des Apis in Memphis. Im dortigen Serapeum (*Sarapis) fand nicht allein Apis in Gestalt eines lebenden Stieres Verehrung, sondern auch seiner leiblichen Mutter wurden Ehren u. feierliche Bestattung im Heiligtum zuteil (D. Kessler, Die hl. Tiere u. der König 1 [1989] 97/101. 175). Hesat gehört zu den wenigen in K.gestalt auftretenden Göttinnen mit solcher Verehrung im Tierkult der Spätzeit. Vergleichbar ist allein die Mutter-K. des lebenden Buchis-Stieres in Hermonthis (Bucheum-Stele nr. 21, *Commodus-Zeit; L. Goldbrunner, Buchis [Turnhout 2004] 169/75. 180f). Ihre Rolle als *Gottesgebärerin führte bei Hesat wie bei Ihet zu enger Verbindung bis Identifizierung mit den ebenfalls in dieser Eigenschaft hervorstechenden Göttinnen Hathor u. **Isis, deren im 1. Jtsd. vC. immens ansteigende landesweite Popularität wohl Herodot zu seiner angeführten Mitteilung bewog.

2. Hathor. Obwohl seit vorgeschichtlicher Zeit als K.-Göttin verehrt, erhielt Hathor kein allein ihr geweihtes Kulttier. Als K. war sie nur in Text u. Bild präsent. Dafür gibt es drei Grundformen: a) in Menschengestalt mit Kopfaufsatz aus zwei K.hörnern, die eine Sonnenscheibe mit Uräus-Schlange umfassen (Sethe, Pyr. Texte 1, 705a), b) in vollständiger K.gestalt u. c) ihr menschliches Gesicht en face mit K.ohren auf Kultobjekten u. Kapitellen. Sie galt als Göttin der fruchtbaren Liebe, aber auch als Muttergottheit. Schon zur Pyramidenzeit avancierte sie dabei zur Mutter des Re u. des *Horos (ebd. 466a), begünstigt durch ihre Funktion als Himmels-K. (C. J. Bleeker, Hathor and Thot [Leiden 1973] 46/8; zum ‚Mythos der Himmels-K.' s. H. Sternberg-El Hotabi, Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechtes: Texte aus der Umwelt des AT 3, 5 [1995] 1018/37; A. Piankoff / N. Rambova, The shrines of Tut-Ankh-Amon [New York 1955] 26/37). Die Rolle als ‚Herrin des Himmels' (ỉrj.t p.t: Sethe, Pyr. Texte 2, 1025f; später allgemein nb.t p.t) machten ihr auch die Göttin Nut u. die K.göttin Mehet-weret streitig (dazu Bleeker aO. 30/4), letztere, ‚die große Flut', galt, statt Nun, in einer Tradition des Schöpfungsmythos als eigentliche Mutter des Re (Sethe, Pyr. Texte 1, 508; Sethe / Grapow, Urk. 5, 36/8; des Horus: Sethe, Pyr. Texte 2, 1131b), den sie zwischen ihren Hörnern trug. Sie wurde jedoch weitgehend von Hathor aufgesogen, die (wie die Himmelsgöttin Nut) die Sonne am Abend verschlang u. am Morgen neu gebar (vgl. BritMusCat Stelae 8, 551 Z. 2f [S. 32 u. pl. XXVIII]). Die Verbindung zu Horus als altem Himmelsgott stand ihr bereits im Namen festgeschrieben: Ḥ.t-Ḥrw bedeutet ‚Haus des Horus' (vgl. das Wortspiel zu ihrem Namen in Sethe, Pyr. Texte 2, 1278b/c. 1327b; Plut. Is. et Os. 56, 374B; s. Bleeker aO. 24/7). Der Knabe Horus sollte zudem nach mythischer Vorstellung (in einer Variante der Geschichte) auf der Flucht vor seinem Onkel Seth im Papyrusdickicht von Chemmis (bei Buto) von Hathor geschützt worden sein (Sethe, Urk. 4, 237. 239). In dieser Tätigkeit begegnet Hathor in Reliefs u. Statuen. Dabei nimmt der regierende Pharao in seiner Eigenschaft als lebender Horus die Rolle des kniend trinkenden Gotteskindes ein (ebd. 237, 14/7). Es war also vor allem die auch astronomisch untermauerte Mutterrolle, die hier der K. zugeschrieben wurde. Der dabei ausgeübte Schutz u. die Versorgung des Schützlings machten sie im Totenkult beliebt (Totenbuch 103. 186). In ihrer Mutterrolle konnte sie auch mühelos die Eigenschaften anderer K.-Göttinnen übernehmen; letztlich wurde Hathor jedoch selbst durch die prominentere Horus-Mutter, Isis, häufig vereinnahmt bzw. in die zweite Reihe verdrängt. Häufig ist diese als säugende Isis in Menschengestalt

mit K.gehörn u. Sonnenscheibe dargestellt, ‚K. aber dürfen' die Ägypter ‚nicht schlachten, denn sie sind der Isis heilig. Auch das Bildnis der Isis ist das einer Frau, aber mit K.gehörn, genau so, wie die Griechen die Io malen', urteilt Herodot (2, 41; zum Motiv s. V. Tran Tam Tinh, Isis lactans = ÉtPrélimRelOrEmpRom 37 [Leiden 1973]).

II. Griechenland. a. Allgemein. 1. Terminologie. Meist verwendeter allgemeiner Terminus für die K. ist im Griech. die feminine Kollektivbezeichnung βοῦς, ‚weibliches Rind'. Eine junge K. bzw. das K.kalb heißt πόρτις, öfter δάμαλις oder δαμάλη (abgeleitet von δαμάζω, ‚bändigen, zähmen', u. ä.); selten ist δάμαλις auch ein männliches Kalb (*Stier). Eine junge K., die zum ersten Mal kalbte, wird mitunter πρωτοτόκος genannt.

2. Milch- u. Viehwirtschaft. Seit agrarisch-frühgriechischer Zeit, nachweislich ab der 1. H. des 1. Jtsd. vC., galt das Rind als wichtigstes Nutztier der Landwirtschaft (H. Kraemer, Art. Rind: PW Suppl. 7 [1940] 1165/7. 1170/85). Große Rinderherden waren wichtiges Statussymbol des Adels bereits in archaischer Zeit, das mythisch auch auf bedeutende Götter übertragen wurde (etwa Helios [*Sol]: Od. 12, 127/41). König Pyrrhus soll im 3. Jh. vC. 400 Zuchtrinder besessen haben (Aristot. hist. an. 7, 595b 7). Selbst der weniger wohlhabende Ackerbauer war gehalten, sich als Minimalausstattung seines Hofes neben Haus u. Frau einen Pflugochsen zu sichern (Hesiod. op. 404, umgedeutet von Aristot. pol. 1, 1252b 9/14). Verwendung der K. als Arbeitstier trat immer mehr in den Vordergrund (vgl. Anth. Graec. 9, 729. 741f. 797). Sie hatte in griechischen Ländern erheblich geringere Bedeutung als männliche Rinder, war aber gleichfalls als Fleischlieferant geschätzt. Nicht zuletzt deswegen wurde sie weitaus höher gehandelt als ein Schaf (Kultkalender der griech. Tetrapolis IG 2, 2, 1358). Ihre Milchproduktion scheint dabei gegenüber Schaf u. Ziege eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Handbücher zur *Landwirtschaft sind erst römisch belegt (s. u. Sp. 208), doch geben mitunter auch griechische Autoren wichtige Hinweise zu effektiver Viehzucht (Aristot. hist. an. 7, 595b 7).

b. Mythos u. Kultus. Die religiöse Bedeutung der K. ist untrennbar mit der des *Stieres verbunden. Wie er gilt sie als (Opfer-)Tier der höchsten Götter. Als Tier der *Hera bildet die K. das weibl. Pendant zum Stier des *Zeus (seit alters waren männliche Tiere männlichen Gottheiten zugewiesen, weibliche den Göttinnen; Arnob. nat. 7, 19). So trug die Königin der Götter den Beinamen βοῶπις ‚die K.äugige' (zB. Il. 1, 551), muss deshalb jedoch nicht eine ursprünglich in K.gestalt verehrte Gottheit gewesen sein (Nilsson, Rel.[4] 1, 350_4. 433). Auch andere weibl. Gottheiten u. mythische Gestalten konnten dieses Attribut erhalten, so *Artemis (Bacchyl. 11, 99 [39 Snell]), Amphitrite, Gattin des Poseidon (ebd. 17, 110 [63]), u. Harmonia, Tochter des Ares u. der Aphrodite (Pind. Pyth. 3, 91). Auch Io kann als weibliches Gegenstück zu den Mythen um Zeus betrachtet werden (u. a. Aeschyl. Prom. 561/943; Apollod. bibl. 2, 1, 3; H. v. Geisau, Art. Io: KlPauly 2 [1975] 1427). Anders als im *Europa-Mythos begegnet Zeus hier nicht in Stier-Gestalt der Frau, sondern als Mann der von ihm zur weißen K. verwandelten Geliebten (die *Farbe Weiß galt als besonders edel u. rein; *Lilie). Dass Zeus dies getan habe, um Hera zu hintergehen, diese die ihr gleichsam zustehende K. daher einforderte u. schließlich durch Entsendung von Bremsen (*Fliege) aus dem Land verjagte, bis sie in *Aegypten von Zeus zur Frau zurückverwandelt wurde, zeigt, wie locker u. gewandt mit Zuständigkeiten u. Motiven gespielt wurde. Weiter ging Apollodor, indem er Io in Ägypten mit Isis identifizierte (bibl. 2, 1, 3), die selbst mit der ägypt. Göttin Hathor in Verbindung steht u. damals als häufigsten Kronenaufsatz das K.gehörn mit Sonnenscheibe trägt (s. o. Sp. 203). So geht die Linie von Hera über Io zu Isis (vgl. Herodt. 2, 41; Diod. Sic. 1, 24, 8). – Eine engere Beziehung zur K. hatte auch die Zeustochter *Athena. Als Sage belegen dies zwei nahezu parallele Darstellungen antiker Städtegründungen bei Apollodor (*Gründer): Der delphische Apollon soll Kadmos, Sohn des Agenor, den Auftrag erteilt haben, einer K. zu folgen, bis sich diese ermüdet niederlasse, u. an diesem Ort eine Stadt zu gründen. So wurde Kadmos zum Gründungsheros des boiotischen Theben. Die K. wollte er dann der Göttin Athena opfern (Apollod. bibl. 3, 4, 1; vgl. Ovid. met. 3, 26: Iuppiter). Ganz ähnlich lautete der Orakelspruch, den Ilos, Sohn des Troas, nebst einer scheckigen K. vom phrygischen König erhielt. Er gründete, der K. folgend, die Stadt Troja (Apollod. bibl. 3, 12, 3). Um ein göttliches Zeichen gebeten, sandte ihm Zeus

das Palladion. Beides hat somit enge Verbindung zu Athena, die hier als Schutzpatronin erscheint. Ihr wurden wohl auch in Athen an den Panathenäen unter anderem K. geopfert. Der als Beleg angeführte Parthenonfries zeigt aber neben Widdern deutlich nur männliche Rinder (anders noch M. Jameson, Art. Rind: NPauly 10 [2001] 1017; bereits L. Ziehen, Art. Panathenaia: PW 18, 3 [1949] 472f zweifelte u. schlug als ursprünglich gemeint eine Aufteilung in Rinder u. K. vor). Für K. als Opfertiere der Athena spricht Schol. Il. 2, 550 (2, 303 Erbse). Auch im Bild konnten die Tiere gestiftet werden. Um eine solche Gabe handelte es sich wohl bei der berühmten, einst in Athen aufgestellten (Cic. Verr. 4, 60, 135) bronzenen K. auf steinernem Sockel, die der Bildhauer Myron im 5. Jh. vC. äußerst lebensecht gestaltet haben soll u. die ihren Platz beim Altar fand (Anth. Graec. 9, 713/42. 793/8; W. Speyer, Myrons K. in der antiken Lit. u. bei Goethe: Arcadia 10 [1975] 171/9). Das Bildnis wurde später nach Rom gebracht u. stand dort zumindest bis zum 6. Jh. nC. (wie offenbar auch ein Bronze-Stier des Phidias oder Lysipp) auf dem Forum Pacis (Procop. b. Goth. 4, 21, 14). Von dort gelangte das Werk nach *Kpel (s. o. Bd. 21, 455), wo sich seine Spur in spätbyzantinischer Zeit verliert. Der mit Athena verbundenen Pallas v. Ition wurden nach antiker Überlieferung zwölf von Phradmon in Bronze gegossene thessalische K. im Vorhof ihres Heiligtums als Weihegabe aufgestellt (Anth. Graec. 9, 743). – Nach Pausanias wurden in Hermione vier K. der *Demeter Chthonia, einer Parallelgestalt zur Erdgöttin Hera, geopfert, wobei vier alte Frauen nacheinander die Tiere im Tempel der Göttin mit Sicheln zu töten hatten (2, 35, 6/10). Dabei dürfte die animalisch fruchtbarkeitsstiftende Seite des erdverbundenen Wesens im Vordergrund gestanden haben, wie auch der röm. Kultus erkennen lässt. Demeters Tochter Persephone wurde dagegen eine ‚(noch) unfruchtbare K.' (στεῖρα βοῦς / sterilis vacca, eine Färse; o. Sp. 201) geopfert (Verg. Aen. 6, 251; Arnob. nat. 7, 21). – Zu weiteren K.-Mythen s. P. Preston, Metzler-Lexikon Antiker Bildmotive (1997) 105.

III. Rom. a. Allgemein. 1. Terminologie. Auch im Lat. wird die Sammelbezeichnung bos mit femininem Genus für das weibl. Rind verwendet. Mitunter ist der Terminus in erweiterter Fassung als bos femina deutlicher bestimmt. Von bos abgeleitet ist das Adjektiv bubulus, -a, -um, etwa in butyrum bubulum, ‚K.butter'; deminutives bucula bezeichnet die Färse (o. Sp. 201). Alternativ tritt in den Quellen häufig vacca als Allgemeinbezeichnung für ‚K.' auf, von der ebenfalls ein Jugend bezeichnender Deminutiv (vaccula) u. Adjektivkonstruktionen vorliegen, etwa caseus vaccinus, ‚K.käse'. Eine Färse kann iuvenca heißen. Daneben gibt es spezielle Termini für die trächtige K. (forda) u. das K.kalb (vitula).

2. Milch- u. Viehwirtschaft. Seit der röm. Frühzeit besaß das Rind in Land- u. Viehwirtschaft herausragende Bedeutung als Arbeitstier u. Naturallieferant (Kraemer aO. 1167/85; populär: M. Giebel, Tiere in der Antike [2003] 152/5). Aus Italia haben sich spätrepublikanische Abhandlungen römischer Agrarschriftsteller erhalten, die detailliert die Behandlung u. Verwendung der Tiere zur optimalen Nutzung erörtern. Varro verweist neben seinen terminologischen Versuchen (rust. 2, 5, 6) vor allem auf die vielseitige Verwendbarkeit der K. Bei den leichteren campanischen Böden sei sie auch als Pflugtier geeigneter denn Stiere u. Ochsen. Im Transportwesen sei die K. den *Eseln vorzuziehen, die zwar leichter zu halten, doch weniger nützlich seien (ebd. 1, 20, 4). Daneben stehen die durchaus konkrete Sachverhalte schildernden Georgica Vergils. Er widmete Fragen der Zucht besondere Aufmerksamkeit u. riet zu einer in Naturell u. Unverwüstlichkeit den Stieren ähnlichen K. als Muttertier (georg. 3, 49/71. 129/56). Vor allem Columella widmet sich der K. in mehreren Kapiteln, so dass wir für keine Epoche der Antike so eingehend über K.-Haltung informiert sind wie für das 1. Jh. nC.; dabei erwähnt Columella auch ein verlorenes Werk des Karthagers Mago aus dem 3. Jh. vC. (Colum. 6, 1, 2). Ebd. 6, 1, 1f verzeichnet für Italien vier verschiedene Rindersorten: a) die weißen u. schlanken, aber sehr arbeitsfähigen Tiere aus Campanien, b) ebenso fähige, doch breitere, helle wie rötliche Rinder aus Umbrien, c) gedrungene, ausdauernde Exemplare in Etrurien u. Latium u. schließlich d) die unverwüstlichen Arbeitstiere aus dem Apennin. Columellas Ausführungen über K. beschäftigen sich nahezu ausnahmslos mit der Diskussion idealer Zuchtbedingungen (ebd. 6, 21/4; s. auch Plin. n. h. 8, 176/80). Die Lebensdauer einer K. sah der ältere

Plinius bei maximal 15 Jahren, d. h. geringer als die männlicher Tiere (ebd. 8, 178).

b. Mythos u. Kultus. Die röm. kulturelle wie religiöse Gräkophilie verschaffte den griech. Mythen Eingang in die röm. Vorstellungswelt, oft leicht variiert oder erweitert, auch wenn mitunter unsicher bleibt, ob es sich im Einzelfall um eine genuin röm. Variante oder um eine heute unbekannte griech. Vorlage handelt. So begegnen in römischer Poesie u. Prosa nun auch die o. Sp. 206 angesprochenen Erzählungen. Ovid führt die Leidensgeschichte der Io als bedeutendes Beispiel einer Metamorphose an (met. 1, 568/688. 713/50). Dabei geht es ihm mehr um die *Verwandlung als solche denn um die als Resultat angenommene K.gestalt. Ähnlich bediente sich Vergil dieses Mythos, um auf die gefährliche Wirkung von Bremsen (*Fliege) hinzuweisen (georg. 3, 152/6). Im röm. Kult begegnen K. seltener als in der griech. Welt; denn es fehlt ihnen hier die originäre Verbindung zur Götterkönigin des Pantheons, *Iuno, u. damit der durch die Göttin Hera bedingte Status. Einzig eine Interpretatio Romana griechischer Mythen konnte durch die Gleichsetzung Hera = Iuno eine Verbindung herstellen (ebd. 3, 152f). Als Tieropfer für Tellus mater waren K. wichtig. In diesem chthonischen Kult wurde der Garantin landwirtschaftlicher Fruchtbarkeit nach der Einsaat des Getreides im Frühjahr anlässlich ihres Fordicidia (Wissowa, Rel.[2] 192; Varro rust. 2, 5, 6: hordicalia) genannten Hauptfestes am 15. IV. jeden Jahres in den einzelnen 30 Curien der Stadt wie auch durch die pontifices auf dem Capitol eine trächtige K. (forda bovis) geopfert. Die Föten wurden herausgetrennt u. verbrannt, die *Asche bei den Palilia am 21. IV. als Sühnopfer verwendet (Varro ling. 6, 3, 15; Ovid. fast. 4, 629/40; CIL 1, 2, 315; vgl. A. / I. König, Der röm. Festkalender [1991] 56f). Hier wird noch stärker als im Kult der Demeter Chthonia (s. o. Sp. 207) anschaulich, dass die Fruchtbarkeit des weibl. Tieres seine Wahl als spezielles Opfer an die ‚Mutter Erde' bedingte. Ovid bringt es auf die Formel: ‚nun ist trächtig das Vieh, (u.) trächtig sind auch durch den Samen die Böden. Der schwangeren Erde (tellus) wird das schwangere Opfer gegeben' (fast. 4, 633f). Der Tellus, der ebenfalls für pflanzliches Wachstum verantwortlichen Göttin Ceres eng verbunden (‚diese schafft die Ursache für die Früchte, jene den Ort': ebd. 1, 674), opferte man nicht nur K. Beiden Göttinnen zusammen wurden zu Beginn der *Erntezeit Schweine, die porca praecidanea, dargebracht. Möglicherweise sind diese Tiere in Parallele zur griech. Demeter eher als ursprünglich der Ceres zugehörige Opferobjekte zu werten. Ebenfalls in Verbindung mit der Fruchtbarkeit stiftenden Göttin Tellus muss wohl auch das spezielle Sühnopfer (piaculum) betrachtet werden, das einer innerhalb der Trauerfrist wieder heiratenden Witwe auferlegt wurde (*Digamus). Nach Verstößen gegen die leges sacrae darzubringende Opfer beachteten grundsätzlich das charakteristische Opfertier der beleidigten Gottheit (Wissowa, Rel.[2] 413_8. 415). Im Falle der betreffenden Witwe wurde daher wie zum Fest der Fordicidia eine trächtige K. geopfert (Plut. vit. Num. 12, 2). Die einer Gottheit alljährlich zustehenden Opfer (sacra sollemnia) konnten durch zusätzliche Gaben erweitert werden. So brachten die patrizischen Arvalbrüder der Göttin Dea Dia an ihrem Hauptfest im Mai neben den obligatorischen Schafen u. jungen Schweinen auch eine weiße K., die vacca honoraria alba, gleichsam ‚ehrenhalber' dar (W. Henzen, Acta fratrum Arvalium quae supersunt [1874] 22). Auch hier handelt es sich um eine altröm. Gottheit der (Feld-) Fruchtbarkeit, also um einen chthonisch geprägten Kontext (zur Göttin u. ihrem Namen G. Radke, Die Götter Altitaliens [1965] 104). *A. B.*

C. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Allgemein. 1. Terminologie. Das Hebräische kennt eine Vielzahl von Bezeichnungen des Rindes. Sie werden alters- u. geschlechtsunspezifisch verwendet u. sind im Deutschen nur schwer aufzuschlüsseln: re'em bezeichnet das Wild-, baqar das Hausrind; šor steht meist für das Rind als Wirtschaftsgut (Gen. 32, 6; Ex. 23, 4; Dtn. 22, 1/3; Iudc. 6, 25 u. ö.); 'elep begegnet nur im Kontext von Ackerbau u. Viehzucht (Dtn. 7, 13; 28, 4. 18. 51; Jes. 30, 24 u. ö.); parah meint demgegenüber die ausgewachsene K. (Job 21, 10), ʿeglah das K.kalb, welches nach Gen. 15, 9 durchaus drei Jahre alt u. zu landwirtschaftlicher Arbeit eingesetzt sein kann (Iudc. 14, 18; Jer. 50, 11; Hos. 10, 11). Jes. 7, 21f zufolge kann es sogar Milch geben, also bereits gekalbt haben. – K. Koenen, ‚... denn wie der Mensch jedes Tier nennt, so soll es heißen' (Gen. 2, 19). Zur Bezeichnung von Rindern im AT: Biblica 75 (1994) 539/46.

2. Milch- u. Viehwirtschaft. Ökonomisch von Bedeutung war das Rind, Stier wie K., vor allem als Arbeits-, speziell als Zugtier. Produkte aus K.milch wurden hochgeschätzt (Dtn. 32, 14; 2 Sam. 17, 29), doch spielte die Milchproduktion nur eine untergeordnete Rolle, da der Ertrag von ca. 4 l pro Tag während der ersten 7 bis 10 Monate nach dem Kalben (heutige europ. Kühe geben 20 bis 40 l) deutlich niedriger ausfällt als bei den einfacher zu haltenden Ziegen u. Schafen (K. Koenen, Art. Rind: NBibelLex 3 [2001] 363). Rinderzucht war an das Kulturland gebunden. Die Darstellung der sonst als Kleinviehnomaden gezeichneten Patriarchen als Rinderbesitzer (Gen. 12, 16; 13, 5; 26, 14; 32, 6. 16; 46, 32) verrät die Herkunft der Autoren der betreffenden bibl. Texte aus der Stadtkultur der Eisenzeit.

3. Symbolik. In der *Glyptik ist das Motiv ‚K. u. Kalb' in Syrien/Palaestina traditionsgeschichtlich mit Anat/*Astarte verbunden u. symbolisiert die Fruchtbarkeit der Tiere. Die göttlichen Schutzpatroninnen der Herden wurden erst allmählich durch JHWH abgelöst. Das Motiv des säugenden Muttertiers taucht in Palaestina in der Eisenzeit I (1250/1000 vC.) u. IIA (1000/900 vC.) häufig auf, allerdings fehlt bei lokalen Produktionen die zwischen den Muttertieren stehende Göttin. Auch tritt primär das Motiv der säugenden Capride auf; Darstellungen einer K. sind seltener. Während säugende Muttertiere in der Eisenzeit IIB ein hervorragendes Motiv des phönizischen u. syr. Kunsthandwerks darstellen, fehlen sie in Israel u. Juda ab dem 9. Jh. vC. (O. Keel / C. Uehlinger, Göttinnen, Götter u. Gottessymbole = Quaest. Disp. 134 [1992] 208). Lediglich einer der Pithoi aus der Karawanserei Kuntilet ʿAgrud im Negev bezeugt um 800 vC. das Motiv einer K. mit zurückgewandtem Kopf, die an dem Schwanz ihres saugenden Kalbes leckt (Ch. Frevel, Aschera u. der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs 2 = BonnBiblBeitr 94 [1995] 854/98). Biblisch ist solche Fruchtbarkeitssymbolik nur noch indirekt zu erschließen. In der deuteronomistischen Wendung: šegar ʾalpaeka we ʿašterot ṣoʾnaeka, ‚der Wurf deiner Rinder u. der Zuwachs deines Kleinviehs' (Dtn. 7, 13), stecken vermutlich noch die Namen der nordsyr. Göttin Schagar u. der kanaanäischen *Astarte. ‚Fruchtbarkeit' wird hebräisch sodann in der Parallele von parah, ‚K.', mit verbal parah, ‚fruchtbar sein', deutlich in den Mehrungsverheißungen besonders der Priesterschrift (Gen. 1, 22. 28; 8, 17; 9, 1. 7; 17, 6. 20; Ex. 1, 7; Lev. 26, 9 u. ö.). Ob in der Vorschrift, Muttertier u. Kalb erst am achten Tag nach der Geburt zu trennen (Lev. 22, 27f; vgl. Ex. 22, 28b/9), an eine ‚Art göttlicher Mütterlichkeit' (O. Keel / S. Schroer, Schöpfung [2002] 65) gedacht ist, muss offenbleiben. Der Bezug zum Hathor-Kult (s. o. Sp. 203) u. die Bewunderung der Schönheit einer K. zeigt sich, wenn Jer. 46, 20 *Aegypten als ‚schönes K.kalb' beschreibt. Umgekehrt wird in Hos. 4, 16 Israel als ‚widerspenstige K.' angeklagt (vgl. CD 1, 13). Der Name der erstgeborenen Tochter Labans, Lea (vgl. bes. Gen. 29, 16/30, 20), entspricht dem akkadischen littu, ‚K.'. Sie wird gegenüber ihrer jüngeren Schwester Rahel negativ gezeichnet, gilt jedoch im Unterschied zu dieser als fruchtbar u. gebiert ihrem Mann Jakob sechs Söhne u. eine Tochter. Besonders kräftig waren die Rinder aus Baschan, der fruchtbaren Hochebene beiderseits des Jarmuk (Dtn. 32, 14; Ps. 22, 13; Hes. 39, 18). Ihr Besitz galt als Statussymbol. Amos 4, 1 sind die ‚Kühe Baschans auf dem Berg Samarias' Metapher für den Reichtum der herrschenden Oberschicht. Auffällig ist die Polemik gegen das ‚K.kalb von Bet-Awen' Hos. 10, 5, die sich offensichtlich gegen den von Jerobeam I eingerichteten Staatskult in Bet-El wendet, der jedoch sonst im AT mit einem Jungstier verbunden wird (vgl. Ex. 32; Dtn. 9, 16. 21; 1 Reg. 12, 26/33).

b. Kultus. Rinder gelten als wertvollste Opfertiere. Im regelmäßigen Opferkult werden jedoch ausschließlich Stiere dargebracht (vgl. die Opferkalender Num. 28f; Hes. 45f). Die Darbringung einer aufgrund ihrer Fähigkeit zu kalben nochmals als wertvoller eingeschätzten K. ist nur in Ausnahmefällen belegt:

1. In Gesetzestexten. Grundsätzlich ist jede Erstgeburt vom Rind JHWH darzubringen (Ex. 22, 29; 34, 19; Num. 18, 17; Dtn. 15, 19). Lev. 3, 1/5 eröffnet die Möglichkeit der Darbringung einer K. im Rahmen eines freiwilligen Schlachtopfers (vgl. 1 Sam. 6, 14; 16, 2/5). Die restlichen zwei Belege stehen im Kontext einer Verunreinigung durch Leichen: a) Dtn. 21, 1/9 (vgl. Joseph. ant. Iud. 4, 220/2) regelt das Verfahren im Falle eines von unbekannter Hand auf freiem Feld Erschlagenen. Aus der Stadt, welche der Fundstelle der Leiche am nächsten liegt, ist ein

K.kalb auszusuchen, das noch nicht als Arbeitstier gedient hat (vgl. Num. 19, 2; Il. 10, 293; Od. 3, 383). Dem K.kalb wird in einem ausgetrockneten, nicht als Kulturland genütztem Wadi das Genick gebrochen, die Ältesten der Stadt waschen über dem K.kalb ihre Hände u. bekennen ihre Unschuld (Dtn. 21, 3/7). Das ‚unschuldig vergossene Blut' wird auf diese Weise aus Israel fortgeschafft u. die Reinheit des Landes wiederhergestellt. Der in seinem Grundbestand vorexilische Text bezeugt die Übernahme eines älteren Rituals in das deuteronomische Gesetz. Das Brechen des Genicks lässt sich mit keinem anderen atl. Opferritus vergleichen u. wiederholt entweder mimetisch den Mord oder kompensiert den Vollzug der Todesstrafe am unbekannten Täter. Die *Handwaschung erfolgt zwar über dem Kalb, es findet jedoch im Unterschied zum Sündenbockritual (Lev. 16) keine Übertragung der Schuld statt (G. Braulik, Deuteronomium 2 = Echter Komm. AT 28 [1992] 151f). – b) Deutlicher im Kontext von rein u. unrein bewegt sich der priesterschriftliche, nachexilische Text Num. 19 (vgl. ebd. 31, 19/24). Geregelt wird hier die Reinigung im Falle eines Kontakts mit einer Leiche. Ebd. 19, 1/10 beschreibt einen als ‚Sündopfer' (19, 9) qualifizierten Ritus zur Herstellung einer Reinigungsflüssigkeit, mit der die verunreinigten Personen bzw. Gegenstände zu besprengen sind: Hierzu wird eine makellose (braun-) rote K., die noch nicht als Arbeitstier verwendet wurde (vgl. Dtn. 21, 3), geschlachtet. Ein Teil ihres Blutes wird vom Priester in Richtung des Heiligtums gesprengt (*Besprengung). Zusammen mit Zedernholz, Ysop u. Karmesin wird die K. verbrannt. Auffällig ist, dass entgegen sonstiger atl. Ritualpraxis das restliche Blut nicht am Altar ausgeschüttet, sondern mitverbrannt wird. *Blut ist der Sitz des Lebens (Lev. 17, 11) u. wird sonst jeder Manipulation entzogen. Durch das Ritual in der *Asche bleibt es wirkmächtig. Die Asche wird mit lebendigem, d. h. einem fließenden Gewässer entstammenden Wasser zum ‚Wasser der Unreinheit' gemischt. Wer sich durch den Kontakt mit einem Toten verunreinigt hat u. sich nicht mit diesem Wasser besprengt, hat das Heiligtum verunreinigt u. verfällt der Todesstrafe. Der Text Num. 19 zeigt deutliche Spuren sukzessiver Überarbeitung, bei der ein älterer Ritualtext in den Kontext eingepasst wurde (M. Noth, Das vierte Buch Mose[4] = ATDt 7 [1982] 122/6; H. Seebass, Numeri = BiblKommAT 4, 2 [2002] 238/63 [Lit.]). Die Herstellung einer Lauge durch die Mischung von Asche u. Wasser lässt den hygienischen Aspekt des Reinigungsrituals noch erkennen. Die schwerste Form der Verunreinigung innerhalb des priesterschriftlichen Kultsystems erfordert die Darbringung des wertvollsten Opfertiers. Gleichzeitig wird durch die Konservierung der Sühnewirkung in Form des Reinigungswassers diese alltägliche Form der Verunreinigung handhabbar gemacht.

2. In Erzähltexten. Hier taucht die K. als Opfertier nur an drei Stellen auf: a) Gen. 15, 9 fordert JHWH von Abram die Darbringung eines dreijährigen K.kalbs, einer dreijährigen Ziege, eines dreijährigen Widders, einer Turteltaube u. einer jungen Taube. Es werden somit sämtliche opferfähigen Tierarten dargebracht. Ein detaillierter Opferritus wird nicht beschrieben, vielmehr werden die Tiere mit Ausnahme der Tauben von Abram lediglich in der Mitte zerteilt. Eine Feuerfackel fährt sodann zwischen den Stücken hindurch. Der in seinem Grundbestand vorexilische Text Gen. 15 ist ein Schlüsseltext des jehowistischen Geschichtswerks: Es handelt sich um den ersten Bundesschluss mit Abram (ebd. 15, 18), der die jahwistische Landnahmezusage von ebd. 12, 7 in das juristische Modell eines Bundes (*Gottesbund) überträgt u. somit Abram u. seinen Nachkommen einen Rechtsanspruch auf das Land gewährt (F.-L. Hossfeld, Der Pentateuch: E. Sitarz [Hrsg.], Höre Israel! Jahwe ist einzig [1987] 36). Dem entspricht die Einmaligkeit des Ritus u. das Außergewöhnliche der Opfermaterie. Die Zerteilung der Opfertiere erinnert an den Ritus des Durchschreitens von Tierhälften, wie er in Israel als Symbol einer Selbstverfluchung im Rahmen von Bundesschlüssen vorgenommen wurde (Dtn. 29, 11; Jer. 34, 18/20): Bei Nichteinhaltung des Vertrags soll es dem Durchschreitenden ebenso ergehen wie dem zerteilten Tier. – b) Der deuteronomistische Text 1 Sam. 6 (vgl. Joseph. ant. Iud. 6, 1/18) berichtet von der Rückkehr der Lade, nachdem sich diese sieben Monate in der Hand der Philister befunden hatte. Da die Philister, seit sie in Besitz der Lade sind, von Plagen heimgesucht werden (1 Sam. 5), wird die Lade zu einer Art *Ordal auf einen Wagen gestellt, der von zwei säugenden Kühen gezogen wird, um zu

erfahren, wohin die Lade ohne Wagenlenker gezogen wird (ebd. 6, 7/9). Gegen ihren Instinkt entfernen sich die K. von ihren Kälbern, u. der Wagen gelangt auf diese Weise nach Bet-Schemesch, wo die Lade von den Israeliten in Empfang genommen wird. Die philistäischen K. werden daraufhin JHWH geopfert. Die Symbolik der den Wagen ziehenden K. ist in diesem Fall nicht eindeutig zu erschließen, doch der Charakter der Ausnahmesituation, bei der K. geopfert werden, ist auch hier deutlich erkennbar. – c) Gleiches gilt für den deuteronomistischen Text ebd. 16, 1/13, wo die Darbringung einer K. als Schlachtopfer (vgl. Lev. 3, 1/5) im Rahmen der Erwählung u. Salbung Davids zum König durch Samuel geschieht.

c. Der Traum des Pharao (Gen. 41). Der traditionell dem Elohisten zugerechnete u. weiterhin mit guten Gründen in seinem Grundbestand als vorexilisch einzustufende Text Gen. 41, 1/36 (A. Graupner, Der Elohist = WissMonogrATNT 97 [2002] 327/30) beschreibt den bizarren Doppeltraum des Pharao: Im ersten Traum steigen aus dem Nil sieben K., ‚schön von Aussehen u. fett an Fleisch', auf u. weiden im Riedgras. Nach ihnen entsteigen dem Nil weitere sieben K., ‚hässlich von Aussehen u. mager an Fleisch', welche die ersten sieben K. auffressen (Gen. 41, 2/4). Im zweiten Traum verschlingen sieben ‚magere u. vom Ostwind versengte' Ähren sieben ‚fette u. schöne' Ähren. Der Doppeltraum wird von Josef als sieben Jahre des Überflusses gedeutet, denen sieben Jahre der Hungersnot folgen. Der Konnex zwischen K. u. Ackerertrag ist leicht herzustellen, da man mit Rindern pflügt. Das Bild der aus dem *Nil, Spender der Fruchtbarkeit, heraufsteigenden K. berücksichtigt ägyptisches Lokalkolorit, ohne dass hieraus auf ägyptischen Ursprung der Erzählung geschlossen werden muss.

II. Pseudepigraphische, hellenistische u. rabbinische Schriften. a. Septuaginta. Bei der Aufzählung der Opfergaben der Stammesführer für die Weihe des Wüstenheiligtums (Num. 7) übersetzt LXX das geschlechtsunspezifische baqar, ‚Rind', mit δάμαλις (s. o. Sp. 205), vermutlich zur Steigerung des Wertes der Opfermaterie. Insgesamt werden auf diese Weise 24 K.kälber als Schlachtopfer dargebracht. Beim Rekurs auf den von Jerobeam I in Bethel u. Dan installierten Kalbskult spricht LXX von K.kälbern (1 Reg. 12, 28. 32; 2 Reg. 10, 29; 17, 16; ebenso Joseph. ant. Iud. 8, 226. 230. 248. 317; 9, 139), obwohl es sich vom hebr. Text her (ʿegel) um Jungstiere handelt (Ex. 32, 4. 8. 19. 20. 24. 35; Dtn. 9, 21 wird das Kalb vom Sinai mit dem nicht eindeutig auf männliche Jungstiere festzulegenden μόσχον bezeichnet). Vielleicht scheint hierin der spezifisch hellenist.-ägypt. Hintergrund der Übersetzer durch, die das Kalb auf diese Weise auf Hathor/Isis hin transparent machten.

b. Josephus. Im Unterschied zum bibl. Text stellt er den Ritus der Asche der roten K. (μόσχον θήλειαν) in direkten Bezug zum Tod der Mose-Schwester Miriam (ant. Iud. 4, 78/81). Er habe eine Reinigung des gesamten Volkes notwendig gemacht. Auffälligerweise wird der Ritus erst dreißig Tage nach Miriams Tod gleichsam als Abschluss der Trauerriten durchgeführt u. nicht, wie Num. 19, 12, unter Androhung der Todesstrafe vorgeschrieben, erstmalig bereits am dritten Tag nach der Verunreinigung. Joseph. b. Iud. 6, 292 (vgl. Eus. h. e. 3, 3) beschreibt zahlreiche Vorzeichen, welche kurz vor Ausbruch des Krieges auf die kommende Katastrophe der Zerstörung des *Tempels hingedeutet haben sollen. Unter anderem soll dabei eine von drei Priestern zum Altar geführte K. mitten im Tempelbezirk ein Lamm zur Welt gebracht haben.

c. Philo. Er kommentiert spec. leg. 1, 262/72 den Ritus von der Asche der roten K. Die Mischung von Asche u. Wasser deutet er als Symbol der Elemente *Erde u. *Wasser, aus denen der menschliche Körper geformt ist. Die Reinigung durch *Besprengung gelte jedoch nur dem Körper. Wichtiger sei die Reinigung der *Seele durch Weisheit u. Tugenden.

d. Qumran. Abgesehen vom Zitat Hos. 4, 16 in CD 1, 13 begegnet die K. in Qumran allein mit Bezug auf das Ritual der Asche der roten K. von Num. 19. Dabei finden sich Varianten zum Ritualtext (4Q 276) sowie Detailangaben zur Durchführung des Ritus u. der Besprengung mit der aus der Asche hergestellten Lauge (4Q 277; 4Q 394 frg. 3+4, 16/9; 4Q 395 frg. 1, 8/12). 1QS III, 4/6 erklärt außerhalb der Gemeinschaft vollzogene Reinigungsriten für wirkungslos. Explizit wird hierbei das ‚Wasser der Unreinheit' aus der Asche der roten K. genannt.

e. Rabbinen. 1. Die rote Kuh (parah ʾadumah). Der Ritus der roten K. galt als ḥuq-

qah, d. h. als Vorschrift, die nicht rational erklärt werden kann (Num. Rabba 19, 5f; Pesiqta de-R. Kahana 4, 7). Pesiqta Rabbati 14, 65 interpretiert die K. als Sühne für das goldene Kalb (*Stier). Mischna u. Tosefta widmen der roten K. den Traktat Parah (zum Verhältnis s. G. Mayer, Para = Mischna 6, 4 [1964] 18/24). Die Aufzählung opferfähiger Tiere mit der K. an der Spitze zu Beginn von Parah bezeugt die Hochschätzung der K. als wertvollstem Opfertier. Die Verbrennung der K. fand nach Parah 3, 6f auf dem Ölberg statt (vgl. Hieron. ep. 108, 12, 1). Die korrekte Durchführung des Ritus war ein Punkt der Auseinandersetzung zwischen Pharisäern u. Sadduzäern (Parah 3, 7f; vgl. Tos. Parah 3, 8): Letzteren zufolge durfte die K. allein von einem Priester im Zustand vollkommener Reinheit verbrannt werden. Die Pharisäer hingegen gestatteten dies auch einem Priester, der bereits ein Tauchbad genommen, aber noch nicht den Sonnenuntergang abgewartet hat u. daher als ṭebul yom, nicht jedoch vollständig rein galt. Opferfähige rote K. waren überaus selten u. wertvoll: Der Nichtjude Dama ben Nethina beachtete nach jPe'ah 1, 1 (vgl. bQiddušin 31a) das Gebot der Elternehrung derart konsequent, dass ihm als göttliche Belohnung seine K. ein rotes K.kalb gebar. Die Israeliten gaben ihm für die rote K. ihr Gewicht in *Gold. Rabbi Meir zufolge wurden in der Geschichte lediglich sieben rote K. verbrannt, nach den Rabbinen hingegen neun. Dass die zehnte der Messias verbrennen werde, findet sich erst bei Maimonides (Mišne Tora, Parah Adummah 3, 4).

2. Das ‚Kalb, dem man das Genick bricht‘ (ʿeglah ʿarufah). Der Ritus von Dtn. 21, 1/9 wird Soṭah 9, 1/9 u. bSoṭah 44b/48a kommentiert. Es geht großenteils um Einschränkungen, in welchen Fällen einem K.kalb das Genick zu brechen ist. Jerusalem wird grundsätzlich vom Ritus ausgenommen. Laut ebd. 47a wurde das Genickbrechen des K.kalbes abgeschafft, ‚als die Mörder sich mehrten‘, was mit Eleasar Ben Dinai verknüpft wird, der wohl mit dem bei Joseph. ant. Iud. 20, 121. 161; b. Iud. 2, 235f. 253 erwähnten Zeloten gleichen Namens zu verbinden ist.

D. Christlich. Die christl. Auseinandersetzung mit ägyptischen Tierkulten wurde im RAC an verschiedenen Beispielen (u. a. *Ibis, *Katze, *Krokodil) dargestellt. Daher konzentriert sich vorliegender Beitrag auf Stellungnahmen zu den K. der Bibel.

I. Neues Testament. Die K. begegnet im NT nur Hebr. 9, 13, wo auf den Ritus der Asche der roten K. (Num. 19; s. o. Sp. 216f) Bezug genommen wird. Hebr. 9, 13f begründet in einem Schluss a minore ad maius die Überlegenheit des Opfers Christi: Wenn schon das Blut von Ziegenböcken, Stieren u. die Asche der jungen K. ‚die Reinigung der σάρξ bewirkt, wieviel mehr das Blut Christi die Reinigung der συνείδησις‘ (E. Gräßer, An die Hebräer = EvKathKomm 17, 2 [Zürich 1993] 156). Was den Rekurs auf den Ritus von Num. 19 begründet, ist nicht sicher auszumachen. Eine *Besprengung dürfte dabei eine Rolle spielen sowie, dass die Aschenlauge von stärkster Form der Unreinheit reinigt.

II. Patristische Literatur. a. Der Barnabasbrief. Anders als in Hebr. 9, 13f ist Ep. Barn. 8, 1/7 die Wirkung des atl. Opferkultes grundsätzlich in Frage gestellt, indem das Sündopfer der roten K. typologisch auf Christus hin gedeutet wird: ‚Dem in Num. 19 angeordneten Ritus wird jedwede vom Christusereignis nicht erfaßte Dignität von jeher abgesprochen‘ (F. R. Prostmeier, Der Barnabasbrief = KommApostVät 8 [1999] 322f). Der Ritus steht jetzt nicht mehr im Kontext der Verunreinigung durch Leichen, sondern gilt ‚Männern, an denen vollendete Sünden sind‘ (Ep. Barn. 8, 1), nämlich den *Juden; die K. hingegen ist Christus, der durch sein Sühnopfer die Heilsverheißung erstmalig u. unüberbietbar erfüllt. *M. K.*

b. Kirchenväter. 1. Das Opfer des Abram (Gen. 15). Christliche Autoren kommentieren Gen. 15 häufig u. ganz unterschiedlich. Da der Text selbst prophetischen Charakter hat, bietet sich eine prophetische Deutung im Literalsinn (bezogen auf die Geschichte Israels: vgl. zB. Cat. Sinait. Gen. 23 [CCG 2, 26], wohl Sev. Ant. oder Cyrill. Alex.) ebenso wie eine moralische oder typologische *Allegorese an. Diese Deutungsarten können nebeneinander stehen. Apologetisch war abzuwehren, dass es sich um einen mantischen Vorgang handelt. Diesen Vorwurf erhob Kaiser *Iulianus (c. Galil.: 230/3 Neumann). Ihn wiesen zurück Ambrosius (Abr. 2, 8, 55. 60 [CSEL 32, 1, 609. 613]), Joh. Chrysostomus (in Gen. hom. 37, 2 [PG 53, 343]: es handele sich vielmehr um ein altes chaldäisches Eidesritual), Cyrillus v. Alex. (c. Iulian. Imp. 10 [PG 76, 1053/7]) u. andere (Cat. Sinait. Gen. 23/5 [26. 28f]). Er ist aber älter, da sich schon

Philo gegen ihn wendet (quaest. in Gen. 3, 3 [169f Aucher]). Methodius v. Olympus allegorisiert moralisch (conv. 5, 2 [SC 95, 144/6]). Die drei Opfertiere, K., Ziege u. Widder, stehen für des Menschen Seele (ψυχή), seine Sinne (αἴσθησις) u. sein Denkvermögen (λογισμός; Einteilung nach Philo quis rer. div. her. 106). Gott verlangt, dass man ihm alle drei möglichst rein darbringt; besonders die Seele soll wie eine junge K. kein *Joch, d. h. keine moralische Verderbnis, erduldet haben (wörtlich nach ebd. 125). Die drei Jahre der Tiere stehen für den Glauben an die Trinität oder für die drei Altersstufen des Menschen (Verbindung zu den drei Nachtwachen Lc. 12, 35/8; *Drei). Ambrosius lässt in seiner ausführlichen Exegese eine physikalische u. eine moralische Auslegung aufeinander folgen (Abr. 2, 8, 50/60 [CSEL 32, 1, 603/13], in engem Anschluss an Philo quaest. in Gen. 3, 3/8 [169/80 Aucher]). In der physikalischen Deutung stehen K., Ziege u. Widder für die Elemente Erde, Wasser u. Feuer. Nach der moralischen Auslegung bedeutet die K. das Fleisch (daher ist von einem weibl. Tier, vitula, die Rede im Gegensatz zur als männlich verstandenen Vernunft), die Ziege die Sinne oder Impulse, der Widder die Sprache (verbum/sermo) u. die Vögel Tugenden wie geistliche Gnade (spiritalis gratia) u. Keuschheit. Während die Vögel beim Opfer unzerteilt bleiben, werden die Landtiere geteilt, weil sie für Körperliches stehen. Das Alter der Tiere deutet auf triadische Strukturen in der Schöpfung u. belegt deren Wohlgeordnetheit. Bei Augustinus (civ. D. 16, 24; vgl. ebd. 16, 43) stehen die Vögel für die geistlichen (spiritales) u. die Landtiere für die fleischlichen Menschen (carnales) (vgl. 1 Cor. 1, 12f, zit. Aug. en. in Ps. 103, 3, 5 [CCL 40, 1503f]). Das unterschiedliche Verfahren der Teilung beim Opfer erklärt sich daraus, dass Fleischesmenschen untereinander entzweit sind, während geistliche Menschen in der Einheit (der Kirche) leben. Im Einzelnen bezieht Augustinus die drei Landtierarten unter ausdrücklicher Beschränkung auf die Literalexegese (Möglichkeit typologischer Erklärung nur angedeutet) auf historische Vorgänge des AT: Die K. steht für das Volk unter dem Joch des Gesetzes, die Ziege für künftige Versündigungen u. der Widder für die kommende Herrschaft Israels, des Volkes Gottes. Die Dreijährigkeit der Tiere erklärt Augustinus als Hinweis auf das dritte, von Abraham bis David reichende Weltzeitalter, in dem das Opfer nach dem Weltalterschema von De civ. Dei stattfindet. In der Psalmenerklärung versucht er dagegen eine typologische Exegese (en. in Ps. 103, 3, 5 [CCL 40, 1503f]). Wie in De civ. Dei stehen die Landtiere für die Fleisches- u. die Vögel für die geistlichen Menschen. Die Erklärung der Teilung weicht ab: Nur die Landtiere werden geteilt, weil nur die fleischlichen Menschen anfällig für Schismata u. Häresien sind (übernommen Quodv. prom. 1, 12 [CCL 60, 28]). Im Einzelnen steht der Widder für die *Bischöfe, die K. für das Volk der *Juden (es trägt das Joch des Gesetzes [*Nomos]) u. die Ziege für die ‚Kirche aus den Heiden'. Alle drei Gruppen sind für Häresien anfällig, daher werden alle drei Tierarten zerteilt. Die drei Jahre stehen diesmal für die Zeitalter vor dem Gesetz, unter dem Gesetz u. für die Jetztzeit, in der die Gnade geoffenbart ist. Der Augustinus-Schüler Quodvultdeus setzt prom. 1, 12 (CCL 60, 27f) die drei Tierarten mit den Epochen vor dem Gesetz (die K., die [anders als bei Aug.] noch kein Joch getragen hat), unter dem Gesetz (Ziege) u. unter der Gnade (Widder) gleich; als sacrificium perfectum steht der Widder typologisch für Christus (anscheinend klingt das *Isaak-Opfer an). Cyrillus v. Alex. nimmt entsprechend seinem theol. Hauptanliegen eine christozentrische, die Einheit der Gott- u. Menschennatur in Christus betonende Exegese vor (glaph. in Gen. 3 [PG 69, 128/32]; *Gottmensch III). Alle erwähnten Tierarten lassen sich auf Christus deuten; die Landtiere stehen für seine menschliche, die Vögel für seine himmlische Natur; die Teilung der Landtiere u. die Ungeteiltheit der Vögel bezeichnet die Teilung Christi in der Inkarnation bei fortbestehender Einheit des Logos. Die K. weist darauf hin, dass der fleischgewordene Christus unter dem *Joch des Gesetzes stand. – Neben diesen ausführlichen Auslegungen finden sich zahlreiche knappere Erwähnungen. PsBasilius (in Jes. 15 [PG 30, 640]) u. Hieronymus (in Jes. comm. 6, 15, 5 [CCL 73, 258, 60/4]) ziehen Gen. 15 zur Erklärung der Jes. 15, 5 LXX erwähnten ‚dreijährigen K.' heran u. deuten die Dreizahl als Perfektion (vgl. Joh. Chrys. hom. 37, 2 [PG 53, 344]). Für PsBasilius treten bei einer K. im Alter von drei Jahren Reproduktionsfähigkeit u. die ‚Fähigkeit, unter dem Joch zu gehen', ein, die er in moralisch-allegorischer

Übertragung auf den Menschen mit dem Eintreten der Vernunft (λόγος) u. der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis u. geistlichen Umkehr gleichsetzt (in Jes. 15 [640]). Gregor v. Elvira deutet Ziege u. K. ohne nähere Begründung als Figuren des AT u. NT (in Cant. 1, 9 [CCL 69, 173]). Der Bibelepiker Marius Claudius Victorius fügt in seine sonst eng am Bibeltext orientierte Nacherzählung als Inhalt der Gen. 15, 12 erwähnten Vision Abrahams eine an Aug. civ. D. 16, 24 erinnernde Exegese ein (aleth. 3, 523/30 [CCL 128, 183]). Bei Caesarius v. Arles stehen die drei Landtiere für die Gesamtheit der Völker u. die drei Jahre für ihren künftigen Glauben an die Trinität (serm. 82, 1f [CCL 103, 336/8]).

2. Die rote Kuh (Num. 19, 1/10 u. Hebr. 9, 13). Wegen der Vorgabe von Hebr. 9, 13 ist Num. 19, 1/10 für die Kirchenväter ein besonders beeindruckendes Beispiel für die Berechtigung der typologischen Deutung des AT (Aug. quaest. hept. 4, 33, 1 [CCL 33, 254]; Theodrt. eran. 3, 253 [210 Ettlinger]; Joh. Chrys. [?] synops.: PG 56, 332). Der Text spielt dementsprechend eine Rolle im antijudaistischen Diskurs (Joh. Chrys. adv. Iud. 7, 4 [PG 48, 921]; Anon. dial. Iud. 5, 148/92 [CCG 30, 38f], mit Prosopopoiie des Mose, den der christl. Sprecher die typologische Bedeutung seiner eigenen Gesetze bestätigen lässt). Gregor v. Naz. parallelisiert den Buchstabenglauben der Juden an das Ritual der Asche der K. mit den heidn. Mysterien u. stellt beidem das christl. ‚Mysterium' der Taufe gegenüber (or. 39, 3 [SC 358, 152/4]). Meist wird die Schlachtung der roten K. auf die Passion Christi bezogen; daneben existieren auch mariologische oder moralische Deutungen. Wie Gen. 15 ist Num. 19 eine häufig kommentierte Stelle. Der Origenesschüler Tryphon soll nach Hieron. vir. ill. 57 (160 Ceresa-Gastaldo) eine Spezialschrift zu der roten K. ‚in Deuteronomio' (Verwechslung mit Dtn. 21) u. zum Abramsopfer verfasst haben. Methodius v. Olympus spricht mit Berufung auf Hebr. 9, 13 von der Bewahrung des Mysteriums der roten K. durch die Christen, die nicht mehr nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist des Gesetzes leben, u. nimmt in diesem Rahmen eine breite typologische Exegese vor (cib. 11 [GCS Method. 441f]). Die wahre junge K. ist das Fleisch Christi; es ist rot wegen des Leidens, ohne Fesseln u. Joch wegen der Freiheit von Sünde u. *Affekten. Die Verbrennung des Körpers der K. verweist auf den rein geistigen Charakter des christl. Glaubens, die Entsühnung durch die Asche auf die entsprechende Wirkung des Todes Christi voraus. Die Grundzüge dieser Interpretation finden sich noch bei Theodoret (quaest. in Num. 19, 35 [PG 80, 385]), wo außerdem die Schlachtung mit der Kreuzigung, das Zedernholz mit dem Kreuz u. das Sprengwasser mit der Taufe gleichgesetzt wird. Augustinus gibt einen ausführlichen typologischen, die Schlachtung der K. mit der Passion Christi verbindenden Kommentar zu Num. 19, 1/22 (quaest. hept. 4, 33 [CCL 33, 254/60]). Er bezieht u. a. das weibliche Geschlecht der K. auf die Schwäche des von Christus angenommenen menschlichen Fleisches u. die Ausstreuung der Asche außerhalb des Lagers (Num. 19, 9) auf die Verkündigung des Evangeliums außerhalb des Judentums. Cyrillus v. Alex. stellt die Kenosis Christi in den Mittelpunkt seiner Exegese (glaph. in Num.: PG 69, 625/36). Die K. ist weiblich, weil Christus sich freiwillig unter das Gesetz begibt; die Farbe Rot weist auf die Vollendung des Mysteriums im Blut Christi voraus. Die zeitweilige Unreinheit des die Knochen sammelnden Menschen bezieht Cyrillus darauf, dass kein kirchlicher Amtsträger ganz ohne Tadel bzw. allgemein kein Mensch des göttlichen Mysteriums ganz würdig ist. – Von dieser mehrheitlich vertretenen christologischen Auslegungslinie weicht die mariologische ab. Epiphanius bringt in seiner gegen die Ebionäer (*Ebioniten) gerichteten Argumentation für die bibl. Bezeugung der Jungfrauengeburt Num. 19, 2 mit dem Agraphon: ‚Die K. wird gebären, u. sie werden sagen, sie hat nicht geboren' (Resch, Agrapha^2 305f), in Verbindung u. setzt die junge K., die noch kein Joch getragen hat, mit der Jungfrau gleich (haer. 30, 30, 3/5 [GCS Epiph. 1, 374f]). Die gleiche Auslegung findet sich, breiter ausgeführt, im anonymen ‚Dialog gegen die Juden' (5, 148/92 [CCG 30, 38f]), wo sie in die Aussage mündet, der wahre Ort des Mysteriums sei ‚außerhalb des Lagers' u. ‚an einem reinen Ort' (Num. 19, 3), nämlich außerhalb des Judentums in der *Kirche. Gregor d. Gr. bezieht dagegen in moralischer Exegese die Schlachtung der K. auf die Auslöschung der fleischlichen Begierden; Ysop, Zedernholz u. Karmesin symbolisieren Glaube, Liebe u. Hoffnung (moral. 6, 37, 56 [CCL 143, 326]). Laut Isidor v. Sevilla sollen kirchliche Amtsträger von irdi-

schen Werken u. Versündigung ebenso frei sein wie die rote K. von Joch u. Landarbeit (eccl. off. 2, 5, 14f [ebd. 113, 61f], anknüpfend an Hieron. in Jes. comm. 2, 5, 18f [ebd. 73, 76]).

3. Dtn. 21,1/9. Der mit Num. 19, 1/10 verwandte Ritus des Kalbes, dessen Genick gebrochen bzw. das nach der LXX durch Zerschneidung der Kniesehnen gelähmt wird (νευροκοπήσουσιν), wird seltener exegetisch behandelt. Cyrillus v. Alex. bietet wieder eine christozentrische, sowohl den Getöteten als auch die K. auf Christus beziehende Deutung (glaph. in Dtn.: PG 69, 643/9). Das Zerschneiden der Sehnen im unbebauten Tal außerhalb des Lagers steht für die Verkündigung von Christi Tod u. Auferstehung unter den Heiden; das Ritual des Händewaschens bezieht Cyrillus auf die Taufe bekehrter Juden, die danach nicht mehr an Christi Tod schuldig seien. Nach Maximus Confessor bedeutet die K. das Fleisch, das man ,lähmen soll im Tal der Selbstzucht u. Askese' (quaest. dub. 151 [CCG 10, 106f]). Sie wird lebend zurückgelassen, weil man den Körper nicht töten, sondern lediglich seine Begierden bändigen soll.

4. Der Traum des Pharao (Gen. 41). Gen. 41 kommt häufig in allgemeinen Überlegungen zu Traumdeutung u. Prophetie zur Sprache, wobei eine genauere Erklärung der fetten u. mageren K. meist unterbleibt. Oft werden Joseph mit *Daniel u. der Pharao mit *Nabuchodonosor parallelisiert (Aug. Gen. ad litt. 12, 9, 20 [CSEL 28, 1, 391]; PsBasil. in Jes. praef. 4 [PG 30, 125A]; PsClem. Rom. hom. 17, 17, 2f [GCS PsClem. Rom. 1, 238]). Origenes (in Gen. cat.: PG 12, 132) analogisiert die Abfolge von fetten u. mageren Jahren mit den auf das Wohlleben folgenden Höllenqualen des ntl. Reichen (Lc. 16, 19/31). Ambrosius bietet die ausführlichste erhaltene Exegese (Ioseph 7, 36/42 [CSEL 32, 2, 97/102]). Er stellt zunächst aktualisierend eine Verbindung zwischen den mageren K. u. einer *Hungersnot jüngerer Zeit her (wohl nach dem Durchzug des Usurpators Maximus durch Italien iJ. 388; vgl. R. Palla, De Ioseph - Giuseppe, introduzione, traduzione, note e indici = Opera omnia di Sant'Ambrogio 3 [Milano 1982] 379_{42}) u. weist darauf hin, dass fette K. im bibl. Sprachgebrauch (Zitat von Ps. 21, 13) nicht nur Ausschweifung (lascivia), sondern auch Nachlässigkeit in der Gottesverehrung bedeuten. Es folgt eine eschatologische Interpretation, nach der die sieben fetten K. für die Weltzeit u. die sie verschlingenden mageren K. für den rein spirituellen Zustand nach dem Ende aller Zeiten stehen (eine offensichtlich an millenaristischem Verständnis der Weltwoche orientierte Deutung; Palla aO. 379_{43}). Ambrosius hat auch sonst eine gewisse Vorliebe für die Erzählung (off. 2, 16, 82/4 [45/7 Testard]; Noe 3, 6 [CSEL 32, 1, 416]).

5. Die goldenen Kühe des Jerobeam (1 Reg. 12, 28f). Die von Jerobeam in Bethel u. Dan aufgestellten Stierkalb-Götzen werden bei den LXX als δαμάλεις u. in der Vet. Lat. als vitulae, möglicherweise auch als vaccae bezeichnet. Erst Hieronymus übersetzt richtig vitulus. K. u. K.kälber spielen daher bei den Kirchenvätern eine Rolle in der Idololatrie- u. Häretikerpolemik, häufig im Kontext der Exegese von K.- oder K.kalbmetaphern in den bibl. prophetischen Büchern (Amos 4, 1; Hos. 4, 16; Ps. 67, 31 u. a.). Der **Ambrosiaster gibt eine Art Genealogie des *Götzendienstes, der mit der Statue des Bel zu Babylon begann u. mit dem Tierkult der Ägypter fortgesetzt wurde (in Rom. rec. αβ 1, 23, 3 [CSEL 81, 1, 45/7]). Der K.kult des Jerobeam wiederum war eine Imitation des ägypt. ,kuhförmigen Apis' (eine eindeutig kontextgebundene, sonst nicht belegte Assoziation von Apis u. vacca), u. die ,Rabenmysterien' (coracina sacra, möglicherweise Anspielung auf den Mithraskult, vgl. Porph. abst. 4, 16, 3; A. Souter, A study of Ambrosiaster [Cambridge 1905] 34) der Heiden haben ihren Ursprung im ägypt. Vogelkult. Im antijudaistischen Kontext können Jerusalem u. Samaria, der Tempel Gottes u. der K.kult, das geteilte Reich der Juden u. das unteilbare, den Christen zugängliche Reich Gottes (Mt. 12, 25) u. generell die Neigung des atl. Judentums zum Bilderdienst u. dessen endgültige Aufgabe durch das Christentum in scharfen Antithesenreihen gegeneinander gestellt werden (Chromat. in Mt. 49, 5 [CCL 9A, 443]; Tert. adv. Iud. 1, 7 [CCL 2, 1340]; Ambrosiast. quaest. 37, 1 [CSEL 50, 64f]; der Ambrosiaster basiert möglicherweise direkt auf Tertullian, weil sich bei diesen die durch den Bibeltext nicht gedeckte Nachricht findet, dass man unter Jerobeam außer K. auch Haine [luci] kultisch verehrt habe). Aufgrund der häufigen Assoziation von K. mit Samaria als dem Ort des *Götzendienstes in den prophetischen Büchern (vgl. etwa Amos 4, 1) wird Samaria bei den Kirchenvätern zu einer Art

Chiffre für Idololatrie u. Häresie (vgl. Hieron. in Jes. adbrev. 1, 1 [CCL 73A, 804]). Im moralischen Sinne kann die Einrichtung des K.kultes durch Samaria für die Selbstunterwerfung der Seele unter das Böse stehen. Nach Hieronymus' Literaldeutung von Hos. 10, 5f (in Hos. 3, 10 [CCL 76, 109/11]) hätten die Priester der goldenen Kälber diese gegen Kälber aus vergoldetem Kupfer (*Erz) ausgetauscht, ein Betrug, der bei der Plünderung durch die Assyrer unbemerkt geblieben, später aber entdeckt worden sei. Dies überträgt Hieronymus im geistlichen Verständnis (spiritalis intelligentia) auf die Häretiker, deren falsche u. selbstgemachte Dogmen beim Jüngsten Gericht entlarvt u. zerstört werden. Ein exegetisches Problem ergibt sich für Hieronymus aus dem weibl. Geschlecht der K. bei den Propheten, da er als Bibelübersetzer weiß, dass die Kälber von 1 Reg. 12, 28 männlich sind. Um die ebd. 12, 28 mit den prophetischen Büchern verbindende Auslegungstradition nicht aufgeben zu müssen, nimmt er zu der Erklärung Zuflucht, dass Hosea die Stierkalb-Götter in satirischer Absicht zu K.-Göttinnen verändert habe (in Hos. 3, 10 [109]). In Auseinandersetzung mit demselben Problem formuliert einer der ersten Benutzer von Hieronymus' Übersetzung, *Julian v. Aeclanum (in Am. 1, 4 [CCL 88, 278]), dass der Prophet die Verehrer der (männl.) Stierkälber von 1 Reg. 12, 28 als (weibliche) K. (Amos 4, 1 vaccae) anspricht. Der sich aus dieser Auslegungslinie ergebende Bildwert von ‚K.' ist variabel: K. stehen entweder für die Häretiker selbst (Hieron. in Amos 2, 4 [CCL 76, 257]), für ihre Lehren, die sie wie Götzenbilder anbeten (ebd. 2, 5 [279]), für ihre leichtgläubigen Opfer (in Ps. 67, 31 [CCL 78, 47]; Greg. M. moral. 35, 8, 14 [ebd. 143B, 1782]) besonders weiblichen Geschlechts (Cassiod. in Ps. 67, 31 [ebd. 97, 600], mit Verweis auf 2 Tim. 3, 6f) oder allgemein als Metapher für Sünde oder Sünder (Iulian. in Os. 2, 4 [CCL 88, 158], zu Hosea 4, 16; vgl. Ambr. in Ps. 118 expos. 8, 40 [CSEL 62, 175]). Lucifer v. Calaris parallelisiert die Einrichtung des K.kults durch Jerobeam mit der Förderung der arianischen Häresie durch **Constantius II (reg. apost. 3f [CCL 8, 141f]). Gelegentlich findet sich eine Verbindung des samaritanischen K.kults mit der ntl. Erzählung von Christus u. der Samaritanerin (Joh. 4, 6/29). Laut Amphilochius v. Iconium (haer. 15/7 [CCG 3, 200f]) hat der von Jerobeam eingeführte separatistische K.kult bis in die Gegenwart die Absonderung der Samaritaner von den Verehrern des wahren Gottes (Juden bzw. in der Gegenwart Christen) zur Folge, was sich an der Weigerung der Samaritanerin, Christus zu trinken zu geben, erkennen lasse. Die Samaritaner der Gegenwart sind die Häretiker. Nach der typologischen Erklärung des Augustinus steht die Begegnung Christi mit der Samaritanerin dagegen für die Heidenmission (divers. quaest. 64, 4 [CCL 44A, 139]); vgl. Hilar. Pict. tract. in Ps. 59, 6 [CCL 61, 187]).

6. Götzenpolemik. Außer im Zusammenhang mit 1 Reg. 12, 28 ist im Bereich der Götzenpolemik kaum von K. die Rede. Aug. civ. D. 18, 5 notiert, dass in Ägypten die Dämonen das Vorhandensein der erforderlichen körperlichen Merkmale bei einem neugeborenen Apis-Stier dadurch sicherstellen, dass die Mutter-K. sich an dem Scheinbild eines entsprechend ausgestatteten Stiers ‚versieht'. Arnobius (nat. 7, 18 [363 Marchesi]) u. Prudentius (apoth. 462 [CCL 126, 93]; c. Symm. 1, 359 [ebd. 198]) erwähnen K.opfer für Persephone u. *Hekate.

7. Verschiedenes. Caesarius v. Arles vergleicht in einer breit ausgeführten, offenbar nicht an einer Bibelstelle orientierten Metapher die Fürsorge der Kleriker für ihr Kirchenvolk mit der Fürsorge von K. für ihre Kälber (serm. 4, 4 [CCL 103, 24f]) . Bei Gregor d. Gr. symbolisieren die die Bundeslade ziehenden K. von 1 Sam. 6, 7 die Gläubigen (in ev. 2, 37, 4 [PL 76, 1276]). Anspielungen auf die pagane Mythologie sind selten. Gregor v. Naz. fühlt sich durch weibliche Schminkkunst an die von Daidalos für Pasiphae angefertigte hölzerne K. erinnert (carm. 1, 2, 29, 166 [PG 37, 896], vielleicht angeregt von Clem. Alex. protr. 4, 57, 6 [GCS Clem. Alex. 1, 45], wo derselbe Mythos als Beispiel für die verführerische Wirkung der Kunst steht, mit der *Götzenbilder hergestellt werden: A. Knecht, Gregor v. Naz. Gegen die Putzsucht der Frauen [1972] 96). Ennodius verfasst ein ziemlich dunkles *Epigramm über denselben Mythos (carm. 2, 103 [CSEL 6, 592]). Eine rationalistische Deutung der Io-Geschichte notiert der Mythograph *Fulgentius (myth. 1, 20 [31 Helm]). *Ch. T.*

Michael Konkel (A; C/D. II.a) /
Andreas Blasius (B) /
Christian Tornau (D.II.b).

Kult s. Ahnenkult: o. Bd. 1, 190/2; Engel IV: o. Bd. 5, 199f; Heiligenverehrung: o. Bd. 14, 96/183; Herrscherkult: ebd. 1047/93; Höhenkult: o. Bd. 15, 986/1015; Kultgemeinde; Liturgie.

Kultbild s. Bild II/III: o. Bd. 2, 302/41; Christusbild: o. Bd. 3, 1/24; Götterbild: o. Bd. 11, 659/828; Heiligenbild: o. Bd. 14, 66/96.

Kultbuch s. Buch II (heilig, kultisch): o. Bd. 2, 688/717.

Kultfremder (Andersgläubiger) s. Fremder: o. Bd. 8, 306/47.

Kultgebäude (Kirchenbau).

Vorbemerkungen. Die Verbindung sinnlich wahrnehmbarer, an göttliche Mächte gerichtete rituelle Akte mit einem gebauten Anwesen ist keine Notwendigkeit. Wo sie auftritt, meist bei öffentlichen u. offiziellen Riten zur

Verehrung einer Gottheit, hat sie in der Regel zu besonderen architektonischen Lösungen geführt. In diesem Art. geht es um eigens für kultische Zwecke geplante oder genutzte Gebäude, nicht um geringfügige Anpassungen in anderen funktionalen Bereichen (zB. Nischen für den Hauskult). Die Grabarchitektur bleibt ebenfalls größtenteils ausgeklammert (s. K. Stähler, Art. Grabbau: o. Bd. 12, 397/429). Es werden primär die Beziehungen der architektonischen Formen zu kultischen Funktionen erörtert, womit nur ein Aspekt der Architekturgeschichte des K. im Vordergrund steht. Für die begrifflichen u. religionswissenschaftlichen Darlegungen über *Tempel, *Synagoge u. *Kirche s. die jeweiligen Stichwörter. Auch die architekturhistorischen Entwicklungen der paganen u. jüd. K. werden dort diskutiert. Im Folgenden ist das christl. K. in seinen Beziehungen zu griechisch-römischen Bauformen u. an Architektur gebundenen Kulttraditionen das Hauptthema. Der Akzent wird dabei auf der für das christl. K. entscheidenden Periode liegen (4./5. Jh.). Mehrere Unterthemen überschneiden sich mit anderen RAC-Artikeln. In diesen Fällen werden ergänzende Ausführungen nur dort gebracht, wo besondere Beobachtungen erforderlich sind. Auch werden örtliche u. regionale Sonderentwicklungen außer Betracht gelassen; dafür sei auf die geographischen u. topographischen Stichwörter des RAC verwiesen. Bibliographisch liegt der Schwerpunkt bei der jüngeren Literatur.

A. Griechisch-Römisch. I. Allgemeines. In den großen Kulturen des vorchristl. Altertums sind die gebauten Anlagen für den Kult zu unterscheiden in a) abgegrenzte Bezirke unter freiem Himmel u. b) hausartige Gebäude. Die letzteren sind meist Teil der ersteren. Die kultische Prädominanz des Opfers von Nutztieren setzt einen *Altar, aber nicht ein Gebäude voraus (R. Étienne [Hrsg.], L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actes du coll. Lyon 1988 [Paris 1991]). Auch andere Kultakte wie *Gebet u. Libation erfordern keine zweckspezifische Architektur. Andererseits ist die Bindung an einen gesonderten Ort Voraussetzung für den Kult. Der Hain (*Garten), die Höhle oder die bestimmte Stelle haben sakrale Bedeutung u. sind räumlich aus der Umgebung in der freien Natur oder in der Stadt ,ausgeschnitten' (S. E. Alcock / R. Osborne [Hrsg.], Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece [Oxford 1994]; M. Eliade, Das Heilige u. das Profane[3] [1987]; Nilsson, Rel.[3] 1, 73/5). Hierzu können monumentale Temenosmauern oder andere Grenzmarkierungen dienen. Feste Altäre u. Einfassungen durch Mauern bilden die Anfänge eines gebauten Heiligtums. ,Die Heiligkeit der Stätte ist die Vorbedingung für die Erbauung eines Gotteshauses' (ebd. 74). Die Ausbildung eines Gotteshauses wird von der Vorstellung begünstigt, dass die dauerhafte Präsenz der Gottheiten nur durch Tempel oder zumindest Kultbilder gewährleistet ist (B. Gladigow, Präsenz der Bilder, Präsenz der Götter. Kultbilder u. Bilder der Götter in der griech. Religion: Visible Religion 4/5 [1985/86] 114/27). Die Versorgung der Götter umfasst das Bereitstellen eines Wohnsitzes, an dem Kultparaphernalien dargebracht werden können. Es gibt durchaus graduelle Unterschiede in der Bedeutung des Tempels in dem Spektrum zwischen Wohnhaus des Gottes, Schatzhaus für die Weihgaben u. politischem Denkmal. Auch die Identität des Kultbildes als *Götterbild ist keine feste Größe (R. Hägg, Archäologie der Heiligtümer: A. H. Borbein / T. Hölscher / P. Zanker [Hrsg.], Klass. Archäologie [2000] 282f). Als K. ist der heidn. Tempel nur Teil eines Kultbezirks, zu dem auch Herbergs-, Speise- u. Baderäume sowie Schatzhäuser u. Wirtschaftsgebäude gehören. Gemeinschaftliche Kultakte wie Gebete, Opfer u. Prozessionen finden in der griech. u. röm. Religion um den Altar, unter freiem Himmel, statt. – Im Vorderen Orient sind seit dem 3. Jtsd. mehrere Bautypen für den Tempelinnenraum zu unterscheiden. Der sog. babyl. Typ ist eine Breitraumcella (rechteckig mit Zugang an einer Langseite). In Assyrien entwickelt sich der Knickachstempel mit einer langräumlichen Cella, die an der langen Seite betreten wird, zu deren kultischem Brennpunkt sich der Besucher aber um 90° zu einer der Schmalseiten wenden muss. Der langräumige Tempel des sog. nordsyr. Typus setzt sich im 2. Jtsd. gegen die Breitraumcella durch u. wird maßgebend für die Zukunft (V. Fritz, Art. Tempel II: TRE 33 [2002] 46f). Der Langraum betont durch die Wegregie die ,Heiligkeit, Ferne u. Unverfügbarkeit der Gottheit' (W. Zwickel, Der salomonische Tempel [1999] 92f). Die Orientierung des K. nach einer *Himmelsrichtung ist

keinem uniformen System unterworfen; wenn auch örtlich u. zeitlich zB. eine Ost-West-Achse vorherrscht, gibt es immer noch eine beträchtliche Streubreite der Abweichungen. Obwohl praktische Gegebenheiten die Achsenplanung mit bedingt haben können, ist eine kultische Achse von besonderer Bedeutung. Allgemein ist bei griechisch-römischen Tempeln die Eingangsfassade die für die kultische Ausrichtung entscheidende Seite (H. Nissen, Orientation [1906] 314/21; A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 266f; s. u. Sp. 236f).

II. Griechisch. a. Kultstätten. Der Tempel (ναός) ist Teil des eingefriedeten Tempelbezirks (τέμενος). Möglicherweise steht der Altar in der Frühzeit im Tempel, doch in der klass. Sakralarchitektur ist die Opferstätte außerhalb platziert (R. A. Tomlinson, Greek sanctuaries [New York 1976]; N. Marinatos / R. Hägg [Hrsg.], Greek sanctuaries [London 1993]). Seit etwa dem 6. Jh. vC. bildet sich ein fester Typenkanon für Tempel heraus u. kommt es zu einem Hauptschema mit umlaufender Peristasis u. einer variablen Folge von inneren Räumlichkeiten (H. Kähler, Der griech. Tempel [1964]). Die Cella (ναός in engerem Sinne) ist in der Regel fensterlos u. langräumig. Der nur schwach erhellte Raum ist hauptsächlich Behältnis des *Götterbildes u. wird in der Regel nur von wenigen betreten (Nilsson, Rel.[3] 1, 75/7). Er ist, soweit bekannt, kaum als architektonischer Binnenraum ausgestaltet, u. Lichteinfall spielt selten eine Rolle. Evtl. stehen hier kleine Altäre für unblutige Opfergaben (ebd. 78). Die griech. Cellae können trotzdem geräumig sein. Die des Parthenons in Athen u. des Apollon-Pythios-Tempels in Gortyn (Kreta) sind später groß genug, um eine ganze christl. Basilika aufzunehmen (nicht unumstritten; vgl. O. Gratziou, Art. Kreta: o. Bd. 21, 1080f). Manchmal gibt es eine innere Kammer im hinteren Teil der Cella, die wohl der Aufbewahrung von besonderen Kultobjekten dient (der literarisch bezeugte Terminus ἄδυτον ist erst später darauf bezogen worden: M. B. Hollinshead, Adyton: Hesperia 68 [1999] 189/218; *Abaton). Der von Säulenreihen beherrschte Außenbau ist ausgesprochen tektonisch gegliedert u. mit Bauskulptur u. figürlichen Bildergruppen plastisch dekoriert (‚körperhaft-plastisch'; G. Gruben, Griech. Tempel u. Heiligtümer[5] [2001] 7/11). Diese repräsentativen architektonischen Elemente bleiben bis in die Spätantike charakteristisch. Das Zentrum des Kultus in einem Heiligtum ist der *Altar, der monumental gestaltet sein kann (J. Rudhardt, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique[2] [Paris 1992] 249/300; Hellmann 122/44). Darüber hinaus gibt es zahlreiche Zweckbauten (Portiken, Bäder, Gästehäuser). Der Tempel ist zwar häufig das formal anspruchsvollste Element der Gesamtanlage, in der Kultpraxis aber spielen er u. das in seinem Innern aufgestellte Götterbild eine sekundäre Rolle. G. Roux unterscheidet die Funktionstypen temple sanctuaire, wo die Kultausübung sich auch im Inneren abspielt, zB. bei den Orakelheiligtümern wie Delos u. Delphi, u. temple trésor / musée, der vornehmlich der Aufstellung der Kultobjekte dient (G. Roux: ders. [Hrsg.], Temples et sanctuaires [Lyon 1984] 153/72). – Die Mehrzahl der griech. Tempel ist eingangsgeostet; für Abweichungen sind meist örtliche Faktoren anzugeben (Hellmann 186/96). Die Anordnung von Altar u. Tempel ist oft nicht axial, doch ist auch dies durchweg auf topographische oder bauhistorische Bedingungen zurückzuführen (zB. im Zeusheiligtum in Olympia, wo der Altar älter ist als der Tempel). Der Tempel ist in vielen Fällen vornehmlich eine ‚repräsentative Schau- bzw. Kulissenarchitektur', optisch effektvoll in einem monumentalen Gesamtrahmen platziert (Ch. Höcker, Art. Tempel: NPauly 12, 1, 114). Ob die Szenen in den hoch aufragenden Giebelfeldern als ‚Altarbilder' bezeichnet werden können (so Sinn 62), hängt von der Orientierung des Kultgeschehens am Altar ab. In verschiedenen prominenten Heiligtümern befindet sich der Tempel westlich vom Altar (mit dem Eingang gegen Osten u. zum Altar) u. stehen die Priester u. Kultteilnehmer nach wie vor gegen Osten gewendet, d. h. in der Zone zwischen Tempel u. Altar, mit dem Rücken zum Tempel u. Götterbild (zB. Apollonheiligtum Delphi; Hägg aO. 280f; Podossinov 254/8 sieht die Gemeinde jedoch zum Tempel gekehrt). Der Kult bleibt damit grundsätzlich ein Geschehen außerhalb des Tempels. Sekundäre rituelle Vorgänge im Tempelinneren können die Besucher durch die geöffneten Türen verfolgen.

b. Versammlungsräume. In den monumentalen Sakralbezirken mit oder ohne Tempel versammelt die Kultgemeinschaft sich um

den Altar im Freien, manchmal auf eigens dafür erbauten theaterartigen Tribünen (zB. Theben in Böotien; Sinn 60) oder in Säulenportiken, die einen Hof mit Tempel u. Altar umgeben (zB. in einer langrechteckigen Disposition im *Demeter-Heiligtum v. Pergamon; Hellmann 172f). In bestimmten Fällen ist ein K. jedoch als Versammlungshalle konzipiert. Gegebenenfalls steht auch der Altar im Inneren, zB. beim Telesterion des Demeterheiligtums in *Eleusis, wo bis zu 5000 Menschen stehend Platz finden konnten (5./2. Jh. vC., 170 nC. erneuert; G. E. Mylonas, Eleusis [Princeton 1961]). Als Innenraumarchitektur aufgefasste Gebäude mit kultischen Zwecken entwickeln sich vornehmlich bei *Mysterienkulten, wo die Laien nicht vor, sondern in dem K. am Kult teilnehmen (Hellmann 240/9). Als Beispiel können die geräumigen, in hellenistischer Zeit umgebauten Hallen des Heiligtums der Großen Götter in Samothrake gelten (Anaktoron u. Hieron, 2. Jh. vC.; Ph. Lehmann, Samothrace [1998]). Im Hieron sind Reste des Altars mit seitlichen Marmorbänken erhalten (G. Roux, L'autel dans le temple: Étienne aO. [o. Sp. 229] 297f). Beim Isis- u. Sarapiskult gibt es im Heiligtum eigene Räume für das δεῖπνον, mit Speisesofas für das gemeinsame Essen u. Trinken (W. Burkert, Antike Mysterien [1990] 93).

III. Römisch. a. Tempel. 1. Tempelbezirke. Auch die meisten röm. Tempel (aedes, templum) sind nicht auf Raumumfassung ausgerichtete Gebäude, sondern auf Außenwirkung in einem Tempelareal oder Forum angelegt. Die Kultbezirke der Staatstempel in den Städten sind häufig schwer fassbar in ihrer Beziehung zu öffentlichen Bauten u. angrenzenden Komplexen. Geschlossene Kultareale sind besser nachweisbar bei kleineren Kultanlagen privater Stiftung (zB. *Bona-Dea-Heiligtümer in Ostia) u. bei den großen suburbanen Terrassenheiligtümern.

2. Innenraumentwicklung. Das Tempelhaus ist ein eingangsorientierter Bau auf einem hohen Podium mit frontseitigem Treppenaufgang u. Pronaos. Die Cella wird hauptsächlich von den Kultspezialisten (Priestern oder Beamten) für die Bewirtung des Götterbildes betreten (Pontifikalkult). Mehr oder weniger begrenzt steht sie für die private Kultpraxis mit Gebeten u. Votivdarbringungen individueller Verehrer zur Verfügung (B. Gladigow, Zur Ikonographie u.

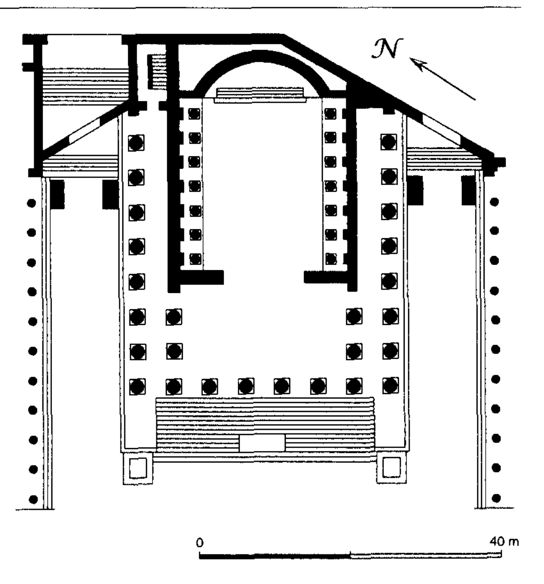


Abb. 1. Rom, Forum Augustum, Mars-Ultor-Tempel (42 bis 2 vC.), Grundriss. Nach NPauly 12, 1, 121 Abb. 4.

Pragmatik röm. Kultbilder: Iconologia sacra, Festschr. K. Hauck [1994] 16f; Mattern). In manchen stadtröm. Tempeln können größere Versammlungen profaner Art abgehalten werden (Senat, Gericht: ebd. 57f). Die architektonischen Formunterschiede zu den griech. Tempeln sind vorerst für die funktionale Typologie nicht relevant. Vitruv übergeht das Innere der Cella als offensichtlich ohne Bedeutung. Doch entstehen in der frühen Kaiserzeit Tempel der Staatsreligion mit einer ausgesprochenen Innenraumschöpfung, wobei Wandgliederungen, Pavimente u. Decken die Gestaltungselemente sind u. manchmal eine dekorative Steigerung von außen nach innen bemerkbar ist (ebd.). Die Innenwände der rechteckigen Cellae der Venus-Genetrix- u. Mars-Ultor-Tempel auf dem Forum Iulium bzw. dem Forum des Augustus in Rom weisen eine plastische Gliederung mit Säulen u. eine dichte Ornamentierung auf (Abb. 1; Gros 1, 140/2; J. Ganzert, Im Allerheiligsten des Augustusforums [2000] 102/6). Sie bewirkt eine Betonung der Längsachse, die von der abschließenden *Apsis an der dem Eingang gegenüberliegenden kurzen Seite noch gesteigert wird. Gegebenenfalls ist sie zweistöckig, womit der Eindruck einer Emporenzone entsteht. Durchaus transformieren die seitlichen Säulenordnungen die Cella in eine

PsBasilika mit fiktiven Seitenschiffen (ebd. 149f). Beim Venus-u.-Roma-Tempel (121/38 nC.) gibt es reale, aber enge Seitenschiffe (ebd. 179). Die Apsis ist nicht nur eine Nische für das Götterbild, sondern auch ein eigenständiges räumliches Element. Im Mars-Ultor-Tempel liegt ihr Fußboden um fünf Stufen über dem der Cella (V. Kockel, Art. Forum Augustum: LexTopUrbRom 2 [1995] 291). Bei der Renovierung des Venus-u.-Roma-Tempels nach 307 werden die beiden großen Cellae mit stattlichen Apsiden versehen. Die meisten Cellae scheinen mit einer (dekorierten) Holz-*Decke abgeschlossen gewesen zu sein. Als geräumige Innenarchitektur entwickelte Cellae mit kostbarem Dekor gibt es auch in anderen Regionen, zB. in *Baalbek (Gros 1, 190f) u. die sog. Rote Halle in Pergamon (U. Mania, Die ‚Rote Halle' in Pergamon u. die Umwandlung eines paganen Heiligtums zur Kirche: Altripp / Nauerth 73/82). Die in hellenistischer Tradition stehenden Tempel der röm. Kaiserzeit in Syrien unterscheiden sich durch eine monumentale Kultnische an der Rückwand der Cella. Das sog. Adyton ist oft mittels eines hohen Stufenpodiums u. Säulenstellungen architektonisch kräftig artikuliert (Busink 2, 1337/45). Eine Entwicklungsgeschichte der Tempelcella steht noch aus, würde aber voraussichtlich ‚eine zunehmende Verwandtschaft zu basilikalen Bauten' aufzeigen (Christern, Gerichtsbasilika 197_{91}). Doch scheinen die Cellae grundsätzlich fensterlos geblieben zu sein. – Die internen Dekorationsprogramme dienen primär der feierlichen Behausung der Gottheit. Die auf das Publikum ausgerichteten ikonographischen Programme wie szenische Darstellungen begegnen im Allgemeinen an der Tempelaußenseite u. in den Portikushallen. Typische ‚Tempelprogramme' gibt es selten: Die dargestellten Themen sind mit denen in Profan- u. Privatbauten vollends austauschbar (E. Moormann, Mural paintings in Greek and Roman sanctuaries [in Vorb.]). Andererseits werden Tempelcellae manchmal programmatisch mit verschiedenen prestigeträchtigen Objekten ausgestattet, wie Statuen u. Gemälden, die hier offensichtlich fast museal ausgestellt werden können (zB. Tiberius für den Concordia-Tempel, Rom; A. M. Ferroni, Art. Concordia, Aedes: LexTopUrbRom 1 [1993] 318f; Mattern 59/61). – Das hadrianische Pantheon in Rom (117/38 nC.) stellt ein Unikum dar, sowohl wegen der innovativen Form als auch wegen des riesigen Innenraumes, der für massenhafte Versammlungen geeignet ist (K. de Fine Licht, The Rotunda in Rome [Copenhagen 1968]). Die Wandgliederung u. das große Opaion (8,90 m) lassen die Vermutung zu, dass das Interieur nicht als Cella, sondern als Außenraum, wie ein kultischer Tempelhof, intendiert ist (W. D. Heilmeyer, Apollodorus v. Damaskus, der Architekt des Pantheon: JbInst 90 [1975] 316/47). Gleichzeitig ist die Betonung der Längsachse zwischen der konventionellen Tempelfassade u. der Apsis nicht zu übersehen.

3. Altar. Der Altar außerhalb des Tempels ist nach wie vor Wesenselement des Heiligtums (zB. Dedikationsinschrift des Jupitertempels in Salona vJ. 137 nC.: CIL 3, 1933). Eine axiale Aufstellung im Verhältnis zur Tempelfront scheint bevorzugt, bald auf dem Vorplatz (*Baalbek; *Gerasa), bald auf den Tempelstufen (zB. Antoninus u. Faustina, Rom; A. Cassatella, Art. Antonius, Divus, Templum: LexTopUrbRom 1 [1993] 47). Vitruv empfiehlt eine axiale u. visuelle Beziehung zwischen Opferaltar außerhalb u. Kultbild innerhalb des Tempels, die von der erhöhten Aufstellung des Bildes begünstigt werden soll (Vitr. 4, 9, 1). Sie hängt mit der Orientierung zusammen: Der Altar soll nach Osten ausgerichtet u. zwischen Opfernden u. Statue Blickkontakt möglich sein, ein Gedanke, der im griech. Bereich nicht begegnet. Das Götterbild ‚blickt' durch die geöffneten Cellatüren in westliche Richtung, um das Opfer zu empfangen (ebd. 4, 5, 1; L. Ziehen, Art. Altar I: o. Bd. 1, 320f; Gladigow, Ikonographie aO. 11). Sogar die Vorübergehenden auf der Straße sollen die Möglichkeit haben, das Kultbild durch Blickkontakt zu verehren (Vitr. 5, 5, 9).

4. Ausrichtung. Die Wirklichkeit zeigt sich viel heterogener, auch bzgl. der rituellen Orientierung. Bei der mit der Fassade geosteten Aedes Concordiae am Forum Romanum steht der Priester im Pronaos in östlicher Richtung, wie vielerorts im griech. Raum (Dölger, Sol sal.^{3} 50f). Auch in der röm. Welt gibt es durchaus rituelle Prinzipien der Orientierung, aber auch hier sind unterschiedliche Formeln der praktischen Lösung wahrzunehmen: Fassadenostung oder -westung, abweichende Tempelausrichtungen (vor allem in der Stadt Rom), Varianten in der Aufstellung der Priester u. der Gemeinde in Be-

zug auf Tempel u. Tempelbild, doch vielleicht nicht in Bezug auf den Altar (Podossinov 266/8). In Rufins Darstellung des Serapeions in *Alexandria wird zum ersten Mal die Lichtregie mittels eines *Fensters in einer antiken Tempelcella erwähnt. Fällt das Licht normalerweise durch die Türöffnung auf das Kultbild, so erreicht hier der erste Sonnenstrahl am Weihetag durch ein winziges Fenster in der Ostwand das Bild (Rufin. h. e. 11, 23 [GCS Eus. 2, 2, 1027]; H.-J. Horn, Art. Fenster: o. Bd. 7, 39).

5. Axialsymmetrische Vorplätze. Die Tempel stehen normalerweise als isolierte Baumasse in einem Forum oder Tempelhof, der sie auch an den Flanken frei umrahmt. In den meisten Fällen ist der Hof der eigentliche Hauptraum der gesamten Anlage, viel mehr als die erheblich kleinere Tempelcella. Nur gelegentlich ist der Vorplatz so disponiert, dass er ein direktes Bindeglied zwischen Stadt u. Tempeleingang darstellt. Diese Wirkung ist dort am deutlichsten vorhanden, wo die Tempelfassade die dominante Abschlusswand eines von Säulenportiken gesäumten, axialsymmetrischen Vorplatzes bildet, zB. bei der Roten Halle in Pergamon (Mania aO. 77/81), in Baalbek u. in Condeixa-a-Velha (Gros 1, 170/3).

6. Typologie. Generell frappiert die starke Normierung der hellenist.-röm. Tempeltypen. Eine kulttypische Zweckarchitektur ist auch bei den Religionen orientalischen Ursprungs nicht nachweisbar. Die Isis- u. Serapistempel sind anderen städtischen K. durchaus ähnlich, u. die Tempelanlagen weisen ebenso viele Varianten auf (U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer [Hrsg.], Religiöse Vereine in der röm. Antike [2002]). Typisch ist vielmehr die große Anzahl von Nebenräumen in den multifunktionalen Raumgefügen, in denen viele der Kulthandlungen stattfinden (Bankette, Opferumgänge; vgl. Apul. met. 11). Bei der Verbreitung fremder (vornehmlich ägypt.) Kulte im Reich kommt es meist zur Adaptation röm. Sakralbautypen; die Exotik etwa ägyptisierender Formen bleibt auf den Dekor der repräsentativen Räumlichkeiten beschränkt. Auch die Kultpraxis ist einer weitgehenden Romanisierung unterworfen (Ch. Markschies: Egelhaaf-Gaiser / Schäfer aO. 109/218; D. Steuernagel, Kult u. Alltag in röm. Hafenstädten [2004] 210/57). Wie im griech. Tempelbau gibt es auch vollrunde Tempelcellae. Ob aber der Sol-Tempel des Aurelian (272/75 nC.), eine der wichtigsten Tempelanlagen Roms in der Spätantike, eine runde Cella hatte, ist höchst unsicher (J. Calzini Gysens / F. Coarelli, Art. Sol, Templum: LexTopUrbRom 4 [1999] 333).

b. Versammlungsräume. 1. Kultvereine. Viele Kultvereine bzw. *Kultgemeinden werden ihre Versammlungen in privaten Häusern abgehalten haben. Charakteristisch für so genannte *Mysterienkulte ist die Geheimhaltung der Riten (*Arkandisziplin) u. deswegen auch die Geschlossenheit des Kultraumes sowie die äußerliche Unsichtbar- u. Unscheinbarkeit. *Initiation u. Mahlpraxis fordern zumindest eine elementare kultische Einrichtung, meist für kleine Gemeinschaften entsprechend klein angelegt. Kultstätten bakchischer Vereine (Bacchium, stibadium, sacrarium; *Bakchos) sind archäologisch selten nachgewiesen (E. A. Judge, Art. Kultgemeinde: u. Sp. 399/402). Ein Heiligtum des *Liber Pater in Cosa aus dem 4. Jh. weist neben einem zentral aufgestellten Altar eine Kultstatue des Bakchos auf. Obwohl die wiederbenutzte Architektur nichts Charakteristisches hat, ist die Innendisposition mit einer Liegebank auf eine Kombination von Tempel u. Versammlungsraum ausgerichtet. Davon zeugt ebenfalls das zahlreich erhaltene Trinkgeschirr (J. Collins-Clinton, A late antique shrine of Liber Pater at Cosa [Leiden 1977]). Basilikale Gestaltung von Versammlungshallen für Vereine (*Kultgemeinde) mehr oder weniger kultischer Art ist seit dem 1. Jh. nachweisbar (Basilica Sotterranea bei Porta Maggiore, Rom, jedoch auch als museion einer Villa gedeutet; Makthar; Pesch: Krautheimer, Basilika 47).

2. Mithräen. Beim Mithraskult (Judge aO. Sp. 403/5) geht es um kleine (für Kultgemeinden von etwa 30 bis 50 Personen), langräumige, höhlenartig gestaltete Cellae, in denen ebenfalls Kultbild, Altar u. Plätze für die Gläubigen vereint sind. Das Kultbild an der Stirnwand (eine Darstellung der Tötung des Stieres durch Mithras in Malerei oder Relief) wirkt wie ein Altar- bzw. Apsisbild (M. J. Vermaseren / C. C. van Essen, The excavations in the Mithraeum of the church of S. Prisca in Rome [Leiden 1965]). Die Altarbildfunktion u. die Verbindung zur Liturgie wird besonders beim Mithrasrelief aus Heddernheim (Museum Wiesbaden) deutlich, dessen Mittelteil drehbar ist, so dass man zwischen den Darstellungen von Stieropfer u. Mahl

wechseln konnte (I. Huld-Zetsche, Mithras in Nida-Heddernheim. Gesamtkatalog [1986] 20. 48/50). Charakteristisch für die Mithräen ist die einzigartige universale Normierung des K. auf einen kultspezifischen Bautypus. Es handelt sich fast immer um in andersartige Komplexe eingebaute, häufig unterirdische, Räume, deren Natur an der Außenseite völlig unkenntlich bleibt. Der Funktionsunterschied zur Cella des klass. Tempels geht auch aus dem Dekorationsprogramm hervor: Die Wandmalereien bilden zusammenhängende, kultspezifische u. auf das Publikum ausgerichtete Zyklen.

c. Basilika. 1. Definition. Nicht grundsätzlich in den kultischen Bereich gehört die *Basilika, ein multifunktionaler Saalbau für Handels-, Amts-, Gerichts- oder Empfangszwecke. Wegen des Weiterlebens dieser Baugattung in der jüd. u. christl. Sakralarchitektur bedarf sie hier einiger ergänzender Bemerkungen (E. Langlotz / F. W. Deichmann, Art. Basilika: o. Bd. 1, 1225/59; Christern, Gerichtsbasilika; Krautheimer, Basilika). Die Bezeichnung schwankt auch im Altertum schon zwischen Formtypen, Funktionen u. symbolischen (‚königlichen') Assoziationen. Eine mehr oder weniger langgestreckte Halle kann als einfachste Form einer Basilika bezeichnet werden. P. Gros, Basilica sous le Haut-Empire: BullAntBesch 78 (2003) 191/204 betont die breite Verwendung des Begriffes u. die Variationsbreite der dazugehörigen Bautypen. Die zum modernen terminus technicus gehörenden Eigenschaften der Mehrschiffigkeit u. der Überhöhung des Mittelschiffs sind für den antiken Begriff nicht unerlässlich, formtypologisch jedoch am interessantesten; Gros betrachtet die Hervorhebung des Mittelschiffs u. die Raumgliederung mittels Säulen als Hauptkennzeichen einer Basilika (ebd. 194. 197f).

2. Ausformung. Die in sich geschlossene mehrschiffige Basilika gilt als eine röm. Erfindung des 3./2. Jh. vC., wenngleich hellenistische Stoai (offene überdachte Säulenhallen ohne wesentliche Innenraumentwicklung) u. königliche Palastaulen eine Rolle in der Herausbildung gespielt haben können (K. Welch, A new view of the origins of the basilica: JournRomArch 17 [2003] 5/34). Die Basiliken entstehen als Antwort auf ein gesteigertes Bedürfnis nach überdachten Räumen am Forum u. besitzen von Anfang an repräsentative Züge (Nünnerich-Asmus 5/16). Der Innenraum kann mittels eines umlaufenden Säulengangs oder mehrerer gleichgerichteter Schiffe gegliedert sein. Viele röm. Forumsbasiliken hatten *Emporen über den Seitenschiffen; ein Lichtgaden in einem überhöhten Mittelschiff ist jedoch nur selten mit Sicherheit rekonstruierbar. Charakteristisch ist sonst die Überdeckung mit Holz, was relativ dünne u. transparente Wände ermöglicht. Konstruktiv ist die Basilika im Prinzip einfach; in der Ausstattung ist jedoch ein Aspekt der Erhabenheit mit ihr konnotiert. – Für die Weiterbildung des Genus in der Spätantike sind zwei Aspekte der voraufgehenden Entwicklungen wichtig (Gros 1, 235/60). Der erste betrifft die allmähliche Loslösung der Basilika aus dem organischen Verband des Forums u. seiner Säulenhallen. Im Osten dominieren die mittels Kolonnaden zum Forum geöffneten Hallen, die zwar dreischiffig sein können (mit Ober- / Lichtgaden), aber wegen der relativ engen Raumwirkung (geringe Breite bei übersteigerter Länge) als portikusartige Erweiterung der Platzanlage wirken (zB. Ephesos; Kremna; Aspendos; die frühere Bezeichnung als hellenist. ‚Langhausbasiliken' wie bei F. W. Deichmann, Art. Basilika: o. Bd. 1, 1249 ist nicht sinnvoll). Im Westen kommt es zu einer autonomen Raumschöpfung durch mehr auf den Innenraum abgestimmte Proportionen u. stärker abschirmende Außenwände. Dies bereits bei der 55 m langen Basilika am Forum in Pompeji (2. H. 2. Jh. vC.), die im Inneren eine Kolossalordnung aufweist (Abb. 2; K. Ohr, Die Basilika in Pompeji [1991]). Ein zweiter Entwicklungsaspekt betrifft die innere Ausrichtung. Die westl. Typen haben überwiegend einen breiten, an allen vier Seiten von Säulenreihen umgebenen Mittelraum, was grundsätzlich eine zentralisierende Wirkung hervorruft, auch wenn funktionale Brennpunkte wie Eingänge u. Tribunal an den Schmalseiten angelegt sind (wie in Pompeji; dort eine ‚Hierarchisierung der Raumgestaltung' mittels des Podiumseinbaus am Kopfende: ebd. 22/4; Nünnerich-Asmus 12/4). In der Kaiserzeit treten Varianten mit einer halbrunden *Exedra bzw. *Apsis an jeder Schmalseite auf (zB. die immense Basilica Ulpia, Rom). Auch die Exedren sind aus der Entwicklungslinie der zivilen Basiliken, nicht notwendigerweise aus der Militärarchitektur, erklärlich (M. Trunk, Das Traiansforum: ArchAnz 1993, 285/91). Bei der severia-

nischen Forumsbasilika in Leptis Magna (mit 92×40 m die größte nordafrikan. Basilika) sind die Säulenstellungen jedoch an den Schmalseiten unterbrochen, so dass die beiden Apsiden nicht durch eine Säulenschranke vom Mittelraum getrennt sind u. die Kolonnaden nur noch Hauptschiff u. Seitenschiffe in der Länge teilen. Dies hat eine kräftige Betonung der Längsachse wie auch eine räumliche Integrierung der hohen, mit Halbkuppeln gewölbten Apsiden zur Folge. Andererseits bewirken das Betreten durch das Hauptportal an der langen Forumsseite u. der biapsidiale Abschluss immer noch einen Breitraumeffekt.

3. Richtungsbau. In der Forumsbasilika von Tipasa (Ende 2. Jh.) ist dagegen mittels zweiseitiger Kolonnaden u. einer einzigen Apsis an der Schmalseite gegenüber der Eingangsfassade eine dezidierte ‚Gerichtetheit' erreicht (Christern, Gerichtsbasilika). Der Eingang an der Schmalseite ist hier, anders als ehemals in Pompeji, offensichtlich eine bewusste Wahl, die auch eine größere Unabhängigkeit vom Forum impliziert. Christern sieht hierin nicht so sehr einen chronologisch-typologischen Prozess als einen beliebigen Umgang mit Bauelementen, die zu unterschiedlichen Gebilden zusammengesetzt werden können, gesteht aber zu, dass Gerichtetheit nach einer Seite bei Forumsbasiliken selten ist (ebd. 196). Eine profane Basilika mit ähnlichen Merkmalen aus dem 1. Jh. ist in Sepphoris (*Galilaea) entdeckt worden (ohne Apsis, stattdessen abgeschrankte Zone vor der Abschlusswand; J. F. Strange: R. M. Nagy [Hrsg.], Sepphoris in Galilee [Winona Lake 1996] 117/21). Die dreischiffige Basilika v. Carsulae (1. Jh.) weist ebenfalls eine Hauptachse zwischen der Eingangshalle an der Via Flaminia u. der Apsis an der gegenüberliegenden Schmalseite auf (A. Morigi, Carsulae [Roma 1997] 42/6). Das gilt auch für die kleine Versammlungshalle der vermeintlichen Schola der Iuvenes in Makthar in der **Byzacena (Gros 1, 383f). In diesen Basiliken ist der Mittelraum ein ‚richtungweisendes u. überleitendes' Element geworden, das den Blick auf den am Kopfende situierten Brennpunkt lenkt (Nünnerich-Asmus 13).

4. Einschiffige gerichtete Räume. Als apsidiale Richtungsbauten finden die Basiliken vom Typus Tipasa eine Parallele in zahlreichen einschiffigen Räumen, wie sie in kaiserlichen Palästen (als Audienzsaal?), aber auch in Villen, Thermen u. immer mehr privaten Domus vorkommen. Auch sie können im Altertum als basilica bezeichnet werden (zB. die Basilika Djemila nr. 3 als basilica vestiaria; Christern, Gerichtsbasilika 182). Ein frühes Beispiel ist die sog. Basilika der Domus Flavia (Palastaula Domitians) auf dem Palatin, Rom, die mit den parallel an den langen Seitenwänden vorgelegten Kolonnaden sogar den Eindruck der Dreischiffigkeit hervorruft (H. Finsen, Domus Flavia sur le Palatin = Anal. Romana Inst. Danici Suppl. 2 [Copenhagen 1962]). Die riesige Palastaula in *Trier bildet anders als die domitianische Halle eine autonome Baumasse, die sich im Außenbau als dreidimensionaler Körper darstellt. Die obere Reihe großer Rundbogenfenster wirkt wie ein Lichtgaden. An das holzgedeckte Schiff schließt, anders als in Leptis Magna u. Tipasa, keine überwölbte, sondern eine holzgedeckte Apsis an. In ihrem Halbkreis werden die beiden Fensterreihen des Schiffes in nahezu gleicher Höhe fortgeführt, womit die Apsis weniger eine Nische als eine transparente, tief ausbuchtende Abschlusswand der Halle ist. Kleinere Beispiele dieses Typus sind die privaten Apsidensäle des Iunius Bassus u. bei den Caracalla-Thermen in Rom (S. Balbina), beide aus dem 4. Jh. u. schon ein Jh. später ohne bauliche Änderungen als Kirche eingerichtet.

5. Kultbasiliken. Mitunter kommt es zur Übernahme basilikaler Elemente im kultischen Bereich. Ein Beispiel bietet der Serapis-Tempel in Milet (severisch?), der mit seinen Innenkolonnaden zwischen drei holzgedeckten Schiffen den forensischen Basiliken teilweise entspricht (G. Kleiner, Die Ruinen von Milet [1968] 44/7). Das Podium im letzten Joch des Mittelschiffs (vor dem Kultbild?) erinnert zugleich an die Gerichtetheit einer Tempelcella. Etliche von E. Langlotz, Art. Basilika: o. Bd. 1, 1234/8. 1247/9 aufgeführte Fälle von ‚Kultbasiliken' können nunmehr als unwahrscheinlich gelten. Fruchtbarer wäre es, die kultische Dimension bestimmter forensischer Basiliken zu untersuchen, vor allem in Hinsicht auf den Kaiserkult (D. Boschung, Gens Augusta [2002]; *Herrscherkult). So könnte das politische Manifest des Apsisbodenmosaiks in Tipasa auf eine Funktion als Caesareum hinweisen (Christern, Gerichtsbasilika 193f; Nünnerich-Asmus 148f).

6. Vorhallen u. Vorhöfe. Einige antike Basiliken besitzen eine vestibülartige Vorhalle,

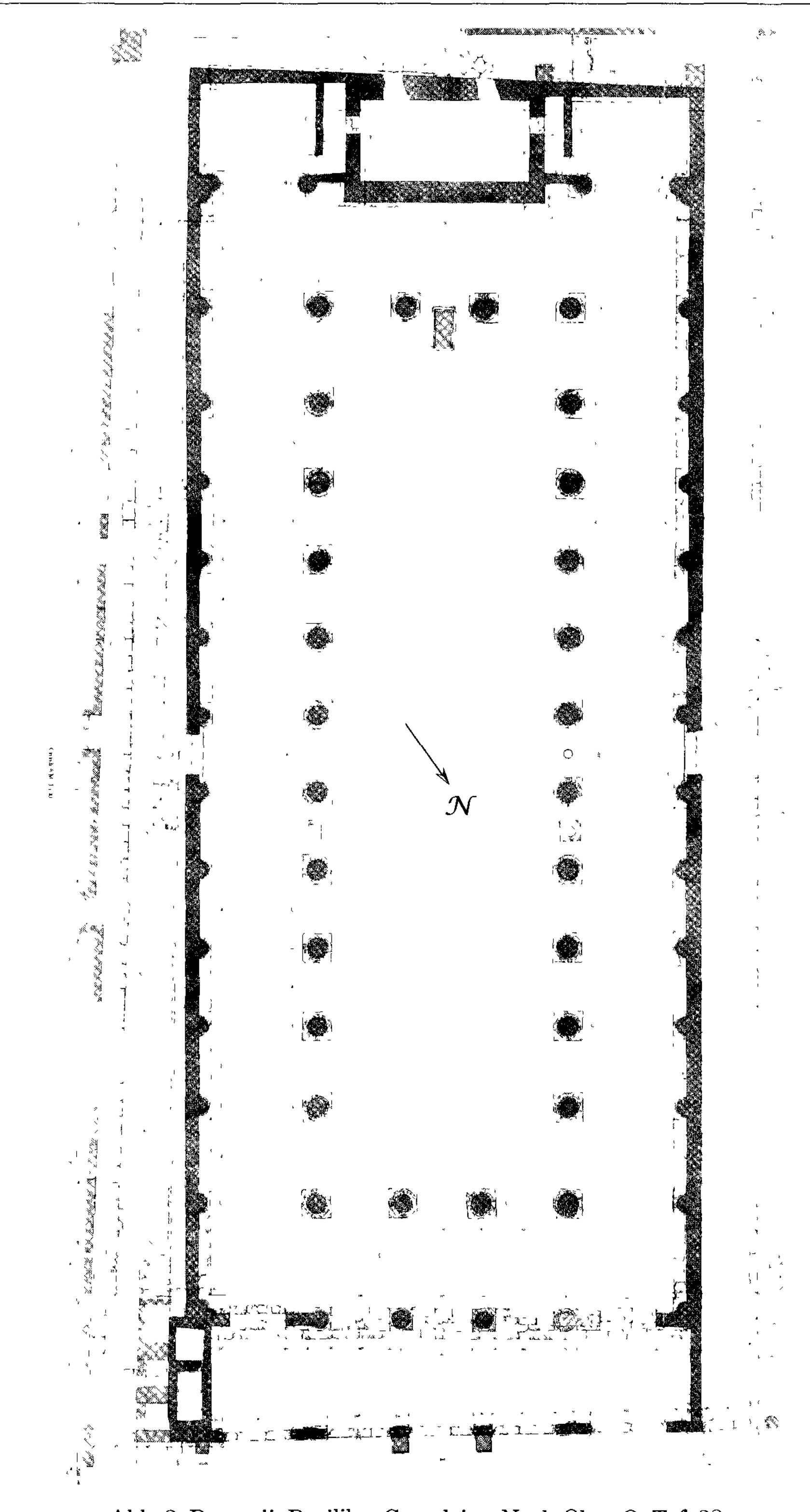


Abb. 2. Pompeji, Basilika, Grundriss. Nach Ohr aO. Taf. 38.

die der Fassade direkt vorgelagert ist, zB. die Forumsbasilika in Pompeji u. die Curia Iulia in Rom (Langlotz aO. 1225; Ohr aO. 8/13; Abb. 2). Vitruv nennt diese wenig tiefen, mit Säulen geöffneten Räume, die vor der Kurzseite einer Basilika eingeschoben werden können, chalcidica (Vitr. 5, 1, 4; P. Gros, Chalcidicum. Le mot et la chose: Ocnus 9/10 [2001/2] 123/36; M. Torelli, Chalcidicum. Forma e semantica di un tipo edilizio antico: Ostraka 12 [2003] 215/38). Das chalcidicum gehört zur Kategorie der ‚Schrankenbauten' (H. v. Hesberg, Formen privater Repräsentation in der Baukunst des 2. u. 1. Jh. vC. [1994] 151f), die hier für die Abgrenzung zwischen Außen u. Innen angewendet wird. Bei der Maxentiusbasilika in Rom war an der kurzen Ostseite eine Vorhalle mit nur geringer Tiefe über der vollen Breite vorgesehen, mit einer in drei Türen u. vier Fenstern geöffneten Wand (A. Minoprio: PapBritSchRome 12 [1932] 4f; J. Schweizer, Baukörper u. Raum in tetrarch. u. konstantin. Zeit. Der Außenaspekt der weström. Architektur im 4. Jh. [Bern 2005] 177). Viele Marktbasiliken sind jedoch ohne Vermittlung einer Vorhalle vom Forum aus unmittelbar zugänglich. – Die Marktbasiliken haben in der Regel keine eigenen, spezifisch auf ihre Eingänge ausgerichteten Vorplätze. Die profane Basilika in Sepphoris weist jedoch einen der Fassade vorgelagerten, säulenumgebenen Vorhof auf, der den cardo direkt mit dem Haupteingang verbindet. Soweit die Grabungen bezeugen können, handelt es sich um eine Gesamtanlage des 1. Jh. nC. (Strange aO.). Axial vor einem wichtigen Raum situierte Peristylhöfe sind in der röm. Palast-, Villa- u. Hausarchitektur bekannt (zB. Domus Aurea, Westflügel; Domus Flavia, vor dem Triclinium; Piazza Armerina, vor der apsidialen Audienzhalle; L. Bek, Quaestiones conviviales. The idea of the triclinium and the staging of convivial ceremony from Rome to Byzantium: Anal. Romana Inst. Danici 12 [1983] 81/107; H. Mielsch, Die röm. Villa [1987] 92; Lorenz). Diese Höfe sind aber üblicherweise nicht unmittelbar von der Straße aus erreichbar. Die sog. Schola der Iuvenes in Makthar hat dagegen einen mittels einer Vorhalle von der Straße aus zugänglichen Peristylhof, dem die apsidale Haupthalle axial anschließt (Duval, Églises 2, 107f).

7. *Spätantike Experimente.* Die Austauschbarkeit der unterschiedlichen Komponenten wie Axialität, Emporen, Apsiden, durchfensterte Obergaden usw. demonstriert die Flexibilität u. Vitalität der Gattung Basilika bis zum Ende der röm. Kaiserzeit. Manchmal wird sogar Gewölbebau implementiert u. die typische Gliederung mittels Kolonnaden aufgegeben, aber dann sind die Grenzen des Grundtypus überschritten. Die sogenannte Maxentiusbasilika in Rom demonstriert überhaupt, wie in der Spätantike sich das eindeutige Verhältnis zwischen Bautypen u. Zweckbestimmungen auflöst u. beliebige Querverbindungen zwischen Form u. Funktion möglich werden. Der Bau ist in der Form eine verselbständigte Variante des Frigidariums der großen Kaiserthermen, in der Funktion jedoch eine Forumsbasilika (U. Kultermann, Die Maxentius-Basilika [1996]). Die große Westapsis ist das einzig typisch basilikale Element. Die Lastabtragung der Gewölbe verhindert die Ausgestaltung durchgehender längsgerichteter Seitenschiffe. Andererseits erweist sich der hier (erstmals?) voll ausgebildete hohe Lichtgaden des Mittelschiffs als zukunftsträchtig. Die jüngere Forschung beweist, dass der Bau immer den Haupteingang an der langen Forumsseite hatte, also eine Knickachse aufwies (S. Le Pera Buranelli / L. D'Elia, ‚Sacra Via'. Note topografiche: BullCom 91, 2 [1986] 241/62, bes. 247/9; E. A. Dumser, The architecture of Maxentius, Diss. Univ. of Pennsylvania [Ann Arbor 2005]; die älteren Ansichten bei F. Coarelli: LexTopUrbRom 1 [1993] 170/3). Im Laufe des 4. Jh. findet ein Umbau statt, bei dem eine zweite Apsis an der Nordseite dem Eingang an der Via Sacra gegenübergestellt wird. In die Westapsis steht der Koloss Constantins in heroischer Nacktheit; in die neue Nordapsis kommt das Tribunal. Diese Baugeschichte zeigt, wie in den Anfangsjahren christl. Architektur Experimente mit Formen u. Funktionen, Axialität u. Raumwirkung bei zivilen Forumsbasiliken stattfinden, die aber nicht eine eindeutige Tendenz zum Richtungsbau aufweisen.

d. Schlussbemerkung. Die Gestaltung gerichteter Räume im kultischen Bereich u. die Entwicklung einer klar gerichteten Variante innerhalb des Genus der Basilika sind Tendenzen, deren Verknüpfung in der Spätantike wahrscheinlich auf mehreren Ebenen zustande kommt. Sie zeigt sich beispielsweise im privaten Kultraum einer domus in Rom, der nur durch antiquarische Texte

überliefert ist (sog. Luperkal-Kapelle der vermeintlichen domus des L. Crepereius Rogatus; A. Weiland, Bemerkungen zur Datierung der ehemaligen Luperkal-Kapelle im Vicus Patricius zu Rom: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer = StudAntCrist 48 [Città del Vat. 1992] 773/93; ders., Art. Domus L. Crepereius Rogatus Secundinus: LexTopUrbRom 2 [1995] 170f). Es geht um eine (halbunterirdische?) Miniaturbasilika mit je zwei Säulen zwischen Mittelschiff u. (engen) Seitenschiffen u. einer rechteckig vorspringenden Apsis am Ende des Mittelschiffs (Datierung 1. Viertel 4. Jh.). Die Platzierung des erhöhten Altars an der Rückwand der Apsis sowie die Ausstattung der Apsis u. des Apsisbogens mit Mosaiken verleihen dem Raum einen klaren kultischen Fokus, der von den Kolonnaden verstärkt wird. Die Innengestaltung erinnert an Tempelcellae mit seitlichen Säulenordnungen, die Disposition mit einem Altarbild auf der Rückwand hat Gemeinsamkeiten mit Mithräen, die Marmorintarsien der Wände mit herrschaftlichen Empfängssälen, die Bildausstattung der Kultnische als visuelles Ziel der Raumausrichtung schließlich mit Kaiserkulträumen, Mithräen usw. (F. B. Sear, Roman wall and vault mosaics = RömMitt ErgH. 23 [Heidelberg 1977]; J. G. Deckers, Constantin u. Christus. Das Bildprogramm in Kaiserkulträumen u. Kirchen: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] 267/83).

B. Jüdisch. I. Tempel. a. Typus. Der jüd. *Tempel ist weder für die göttliche Gegenwart noch für die Anbetung durch die Menschen eine Notwendigkeit, sondern nur ein Zugeständnis Gottes (Thümmel 489). Der Tempel Salomos in Jerusalem ist allein durch die Angaben 1 Reg. 6/8 u. 2 Chron. 2/4 in einigen Hauptzügen bekannt (Busink 1; P. Naredi-Rainer, Salomos Tempel u. das Abendland [1994]; Zwickel aO.). Dort entfaltet sich eine klare Tendenz zur Monumentalität: ein einräumiges Langhaus mit dem schreinartig eingebauten Allerheiligsten u. einer Vorhalle. Das Tempelgebäude gehört zum nordsyr. Typ des Antentempels (Fritz aO. 50; B. Herr, ‚Deinem Haus gebührt Heiligkeit, Jhwh, alle Tage'. Typen u. Funktionen von Sakralbauten im vorexil. Israel [2000] 22/31). Der langgestreckte Innenraum ist mit reliefgeschmücktem Holz verkleidet. Im Allerheiligsten steht die von zwei Cherubimfiguren flankierte Bundeslade (**Cista mystica). Der Brandopferaltar im Hof wird nachträglich eingebaut (2 Reg. 16, 10/6). Der zweite, unter dem Statthalter Serubbabel iJ. 515 vC. eingeweihte Tempel ist nationaler Mittelpunkt eines zentralisierten u. vereinheitlichten Kults mit einem religiösen Monopol (2 Reg. 22f; Esr. 6; Hag. 1). – Die Erneuerung des Zweiten Tempels in römischer Zeit (20 vC. bis kurz vor 70 nC.) scheint einschneidend gewesen zu sein, obwohl die Ausmaße des Tempelhauptgebäudes denen der beiden Vorgängerbauten wohl entsprochen haben (Busink 2). *Herodes d. Gr. lässt jedoch das Tempelareal erheblich vergrößern u. die logistische u. kultische Ordnung verfeinern (Joseph. b. Iud. 5, 207/27). Das dreiteilige Tempelhaus (Vorhalle, Hauptraum, Allerheiligstes, von Nebenräumen dreiseitig umbaut) ist verhältnismäßig hoch u. kurz, die Vorhalle breiter als der Innenraum. Der Brandopferaltar steht im inneren Vorhof (Priesterbereich) u. ist, anders als in griechischen u. römischen Tempeln, nicht für Laien zugänglich. Offensichtlich bewusst hat man beim Kernbau auf griechisch-römische Tempelarchitekturmotive wie Säulenreihen verzichtet; der herodianische Tempel steht wie seine Vorgängerbauten in altorientalischer Bautradition. Aspekte wie Kontinuität, Distinktion, klare Abgrenzung des Heiligen können hier relevant sein (Busink 2, 1357f. 1360/2). Weitere Höfe (Laienbereich) mit unterschiedlicher Zugänglichkeit umgeben den Kernbau in einem System ‚abgestufter, konzentrischer Heiligkeitsbereiche mit zunehmender Ausgrenzung nichtpriesterlicher Personen' (J. Maier, Art. Tempel IV: TRE 33, 66). Das viereckige Areal bildet mit einer Fläche von ca. 1550 m^2 eines der größten Heiligtümer der Antike (M. Bachmann: ebd. 54). Die Hallen des äußeren Bezirks sind auch für Nichtjuden zugänglich. Die βασίλειος στοά (Joseph. ant. Iud. 15, 410/20), eine dreischiffige Säulenhalle u. der größte überdachte Raum des Tempelkomplexes (Busink 2, 1200/19), ist ein fassadengestaltendes Bauglied, doch erkennt Gros, Basilica aO. (o. Sp. 239) 194 in der Breiten- u. Höhenbetonung des Mittelschiffes auch den typischen Zug einer röm. Basilika. Nach der Zerstörung des Tempels iJ. 70 nC. bleibt schließlich nur noch die herodianische Umfassungsmauer des Gesamtareals teilweise erkennbar. Zur Zt. des öffentlichen christl. K. ist der Tempel nur noch aus Schriftquellen bekannt.

b. Liturgische Einrichtungen. Der Jerusalemer Tempel ist sowohl Opferstätte (vgl. 2 Sam. 24, 25) als auch Wohnung Gottes (1 Reg. 8, 12f) u. unterscheidet sich damit nicht von den meisten heidn. K. Das Allerheiligste ist aber seit der Zeit des babyl. Exils leer; es wird nur einmal im Jahr vom *Hohenpriester betreten. Ein Vorhang trennt es vom für Priester zugänglichen Hauptraum (dem ‚Heiligen‘), wo der Rauchopferaltar u. andere Kultgeräte stehen. Der salomonische Tempel u. seine Nachfolgebauten sind mit dem Eingang nach Osten orientiert (Podossinov aO. [o. Sp. 231] 249f). Die Frage, ob diese Ausrichtung solar inspiriert oder eher von topographischen Gegebenheiten gelenkt war, wird weiterhin diskutiert, doch sind ältere kultische Traditionen hierbei nicht auszuschließen (B. J. Diebner, Die Orientierung des Jerusalemer Tempels u. die ‚Sacred Direction‘ der frühchristl. Kirchen: ZsDtPalVer 87 [1971] 153/66; Zwickel aO. 49/53).

II. Synagoge. a. Verhältnis zum Tempel. Nach der Zerstörung des Tempels verlagert die jüd. Kultpraxis sich auf das Institut der *Synagoge (‚Versammlungshaus‘), das sich in der *Diaspora, in weiter Entfernung vom zentralen Heiligtum zu Jerusalem, entwickelt hat (vgl. Judge aO. [o. Sp. 238] 412/4). Dem Ende des Opferkults u. dem ‚Verlust der unmittelbaren Gottesgegenwart‘ folgt die Adaptierung der kultischen Tradition der Priesterschaft durch Rabbinen u. Laienvorsteher (Maier aO. 68). Der einmalige Tempel Jerusalems war primär für die Priesterschaft bestimmt, die Synagoge dagegen ist Lehr- u. Bethaus der örtlichen Gläubigen (E. Eshel: Ego 323/94; G. Stemberger, Art. Juden: o. Bd. 19, 169f). Statt auf das Opfer konzentriert sich der Kult nun auf andere Frömmigkeitsformen wie *Gebet u. Thorastudium. Der Versammlungsraum ist Teil eines multifunktionalen Komplexes, in dem unterschiedliche Gemeindeaktivitäten untergebracht sind (Z. Safrai, The communal functions of the synagogue in the Land of Israel in the rabbinic period: Ûrman / Flesher 181/204; A. Kasher, Synagogues as ‚houses of prayer‘ and ‚holy places‘ in the Jewish communities of Hellenistic and Roman Egypt: ebd. 205/20; F. G. Hüttenmeister, Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau: Ego 357/70). – Da die Synagogen die religiösen Hauptzentren geworden sind, werden die Sabbatfeiern u. Festtage in ihnen begangen (H. McKay, Sabbath and synagogue [Leiden 1994]; D. Binder, Into the temple courts. The place of the synagogues in the Second Temple period, Diss. Atlanta [1999] 404/26). Vielleicht führte dies zu einer reicheren Ausgestaltung, doch das Nachahmen von Tempel-Merkmalen ist in den Synagogen verboten (bMenahot 109b). Gerade das Verbot bestätigt die nach 70 nC. spürbare Tendenz, Komponenten des sakralen Status des ehemaligen Tempels auf die Synagogen zu übertragen u. sie von profanen Gebäuden zu unterscheiden (W. Schrage, Art. συναγωγή: ThWbNT 7 [1964] 818/23). Diese von Schriftquellen bezeugte stetige Sakralisierung zeigt sich im Innenraum vornehmlich in der Monumentalisierung der Thora-Nische, der mimetischen Darstellung von Tempelmotiven (zB. Tempelgeräte im Fußbodenmosaik vor der Apsis in Beth Alpha [Abb. 4]; R. Hachlili: Fine [Hrsg.] 115/9) u. in der Raumunterteilung (šoregim; K. Schubert: H. Schreckenberg / K. Schubert [Hrsg.], Jewish historiography and iconography in early and medieval Christianity = CompRerIudNT 3, 2 [Assen / Maastricht 1992] 161/70; J. R. Branham, Vicarious sacrality. Temple space in ancient synagogues: Ûrman / Flesher 319/45; Fine 105/57). Von Menorot (*Menora) sind nicht nur Darstellungen, sondern auch tatsächliche Frg. überliefert (zB. Sardes: S. Fine: ders. [Hrsg.] 43). Die frühesten inschriftlichen Erwähnungen der Synagoge als ἅγιος τόπος begegnen in der Diaspora in Stobi (iJ. 280/81) u. in Palaestina im Mosaikfußboden von Hammat Tiberias B (Mitte 4. Jh.?; Fine 139). In der jüngeren Forschung wird der sakrale Charakter der spätantiken Synagoge stark betont (imitatio templi, ‚templization‘; ebd.). Darüber hinaus gibt es Hinweise auf eine fortbestehende Rolle des Priestertums (Levine 491/500).

b. Bautypen. Eigene Bautypen entwickeln sich frühestens im 3. Jh. sowohl in Palaestina wie in der Diaspora (Hoppe; Ûrman / Flesher). Die 14 bekannten Diaspora-Synagogen sind häufig in bereits existierende Komplexe eingebaut, zT. in Privatwohnungen, wie Delos (1./2. Jh.; Levine 100/5) u. *Dura-Europos; zT. in großzügigere architektonische Komplexe integriert wie im lydischen Sardes (Abb. 3), der größten bekannten spätantiken Synagoge (für die letzte Phase, mit Mosaikfußböden, schlägt J. Magness, The date of

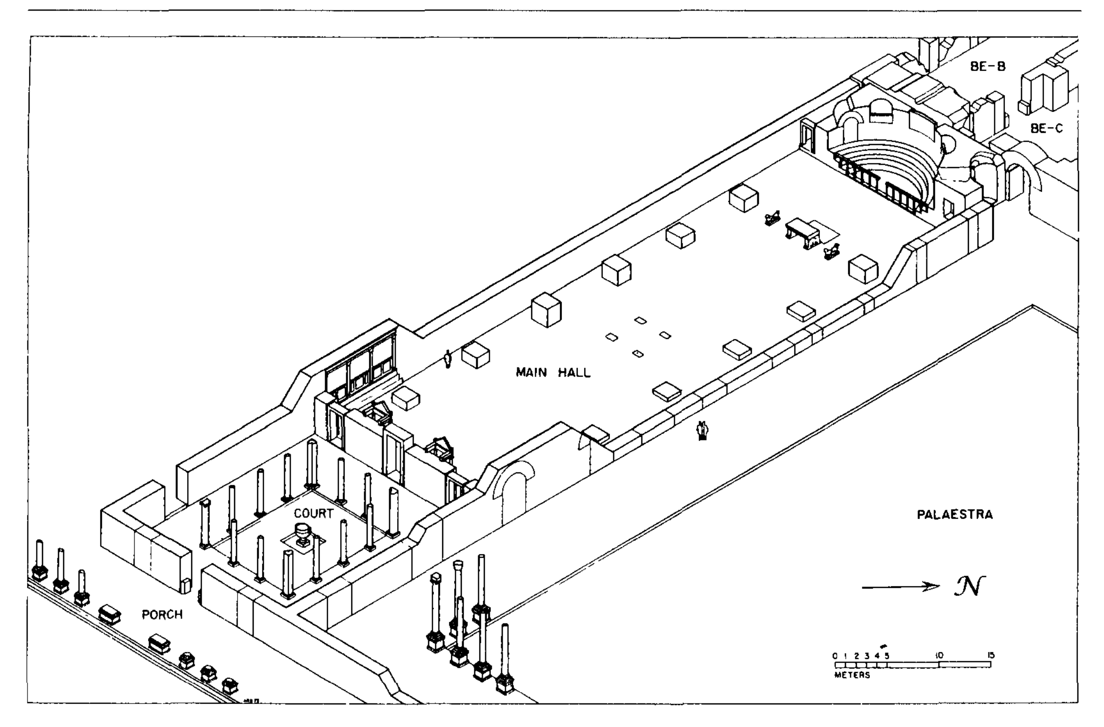


Abb. 3. Sardes, Synagoge, Rekonstruktion letzte Phase. Nach A. Seager: J. Gutmann (Hrsg.), The synagogue (New York 1975) 189 Fig. 12.

the Sardes synagogue in light of numismatic evidence: AmJournArch 109 [2005] 443/75 eine späte Datierung ins 6. Jh. vor), u. in Ostia (Höhepunkt der Bauaktivität 3./4. Jh. nC.; L. Rutgers, Diaspora synagogues. Synagogue archaeology in the Greco-Roman world: Fine [Hrsg.] 67/95; zur Diaspora allgemein R. Hachlili, Ancient Jewish Art and Archeology in the Diaspora = HdbOrient 1, 35 [Leiden 1998]). In Palaestina wurden sie dagegen oft als neue architektonische Einheiten konzipiert u. nachträglich mehrmals umgebaut (insgesamt mehr als 100 bekannte Anlagen: ebd. 141/66; Z. Ilan, Ancient synagogues in Israel [hebr.] [Tel Aviv 1991]). Diese sind mehrheitlich dreischiffig angelegt, öfters mit *Emporen über den Seitenschiffen. Die meisten sind in ländlichen Siedlungen erhalten u. überschreiten eine Grundfläche von 400 m² nicht. Innerhalb röm. Städte treten Synagogen öfters durchaus im Stadtbild hervor (gegen die These generell peripherer Lage: Rutgers, Diaspora aO. 92). – Traditionell werden in erster Linie Breiträume u. Langräume unterschieden. Diese Einteilung ist nur sinnvoll, wenn Eingang u. kultischer Brennpunkt sich auf einer Achse befinden, wie in Dura-Europos, wo ein Breitraum entsteht, weil Eingang u. Kultnische an den gegenüberliegenden langen Wänden situiert sind (auch u. a. Apameia). Als Langraum kann zB. Sepphoris gelten; auch die Leserichtung der Bodenmosaiken von der kurzen Eingangsseite bis zum gegenüberliegenden Podium bestätigt dies (E. Netzer, Promise and redemption. A synagogue mosaic from Sepphoris² [Jerusalem 1998]). Typisch für viele Synagogen ist gerade ein wechselndes Verhältnis zwischen den Faktoren, die die Ausrichtung bestimmen. Eine rechteckige Grundstruktur kann dadurch ganz unterschiedliche Raumdispositionen umschließen. Die Saalbauten von Eshtemoa u. Khirbet Susiya (*Iudaea) haben die Eingangshalle an der kurzen Ostseite u. das Kultzentrum an der langen Nordwand. In Hammat Tiberias B liegen Kultnische u. Eingänge an den langen Seiten einander gegenüber, doch bewirken die Mehrschiffigkeit u. die Disposition der Bodenmosaiken eine betonte Längsachse zwischen Tür u. Nische (S. Fine, Art and Judaism in the Greco-Roman world [Cam-

bridge / New York 2005] 90f). Die Synagoge v. Khirbet Shema' (Nordgalilaea, 3. Jh.?) zeigt sich in ihrem regelmäßigen dreischiffigen Grundriss als ein architektonischer Langraum, ist aber durch ein Kultpodium an der langen Südseite als liturgischer Breitraum gekennzeichnet (E. M. Meyers u. a., Ancient synagogue excavations at Khirbet Shema' 1970-1972 [Durham, N. C. 1976] 33/102). Die benachbarte Synagoge v. Gush Ḥalav ist dagegen eindeutig ein dreischiffiger Langraum. – Das veränderliche Verhältnis zwischen den raumbestimmenden Faktoren u. die eventuelle Spannung zwischen architekton. u. liturgischer Ausrichtung scheinen beim sog. galiläischen Typus zum ersten Mal in ein normiertes Schema aufgelöst zu werden. Die Synagogen dieser Gruppe haben drei Eingänge auf einer Kurzseite u. innere Säulen auf den drei anderen Seiten (zB. die schön gegliederte Synagoge in *Kapharnaum, 2. H. 5. Jh.?; Hoppe 33/40). Ausgehend von der Entwicklung dieses Typus im 3. Jh. spricht Y. Tsafrir, On the source of the architectural design of the ancient synagogues in the Galilee: Ûrman / Flesher 81f von ‚a totally new creation'. Weil in Palaestina häufiger ex novo gebaut wird als in der Diaspora, ist die Entstehung spezifischer Synagogentypen eher hier zu erwarten; daher kann der galiläische Typus auch bei einer Genese im 4./5. Jh. als neue Schöpfung gelten. Viele Datierungen bleiben aber ungesichert, so dass Konsens über typologische Entwicklung u. Chronologie in der Forschung bis jetzt ausgeblieben ist (Hachlili 396/400; L. Levine: N. A. Silberman / D. Small [Hrsg.], The archaeology of Israel [Sheffield 1996] 171/81; Stemberger aO. 182f. 195; R. Hachlili: Fine [Hrsg.] 99/107). Der zweite feste Typus, die Basilika mit Apsis an der Kurzseite dem Eingang gegenüber, wird jedoch allgemein chronologisch nach den oben genannten angesetzt (5./8. Jh.; Ûrman / Flesher XXVII; G. Foerster, Dating synagogues with a ‚basilical' plan and an apse: ebd. 87/94).

c. Gestaltung u. Dekor. Architektonische Ornamentierung, Mosaikfußböden u. Ausschmückung mit jüdischen Symbolen u. biblischen Szenen sind durchaus gängig. Eine eigene architektonische u. künstlerische Formensprache gibt es aber im jüd. Bereich nicht (*Kunsttheorie). Auch die Gestaltung der Synagogen entwickelt sich in einer ständigen Verarbeitung von Bauweisen u. Baustilen der dominanten Kulturen der Zeit (Levine 581). Eine stark lokal geprägte Bautradition (mit plastischen Gliederungen u. Bauskulptur) weisen die Synagogen in Galilaea u. der Gaulanitis auf, nicht ohne Verwandtschaft mit dem syr. Tempel- u. Kirchenbau. Anderenorts scheint sich, wie allgemein in der röm. spätantiken Zweckarchitektur, der Bauschmuck hauptsächlich auf das Innere zu beschränken (Busink 2, 1394; Tsafrir, Source aO. 81). Die Synagogen des galiläischen Typus haben eine symmetrische Gruppe von drei Portalen in der Fassade als Norm, wie bestimmte syr. Tempel (zB. Tychaion in as-Sanamein). Auch bei einschiffigen Synagogen in Iudaea begegnet die dreiportalige Fassade (Eshtemoa, Khirbet Susiya), was das Repräsentationsbedürfnis auch bei kleineren jüd. K. erkennen lässt (Hachlili 200/16). Vorhöfe oder säulenumrahmte Atrien waren offensichtlich keine obligate Komponente des Synagogenbaus, begegnen aber in einigen Fällen (Umbau: Dura-Europos, Sardes; Neubau: Beth Alpha, dort ohne Portiken; Abb. 4; Khirbet Susiya, mit Portiken). Wasserinstallationen sind häufig; in Sardes bildet eine monumentale Brunnenanlage den Mittelpunkt des Atriums (Rutgers, Diaspora aO. 74f; Levine 306/11; Abb. 3). – Der groß angelegte bibl. Zyklus auf den Wänden der Diasporasynagoge in *Dura-Europos bleibt vorerst eine Ausnahme, zeigt aber, dass in Synagogen ein zusammenhängendes, kultbezogenes u. publikumsorientiertes Bildprogramm möglich ist (Stemberger aO. 187). Biblische Szenen begegnen auch in Mosaikfußböden, im Gegensatz zu christl. K. Obwohl es mehrere Parallelen zum Dekor christl. K. gibt, fällt ebenfalls auf, dass die in palaestinischen Synagogen beliebten Zodiacusdarstellungen in den christl. Kirchen der Region nicht erscheinen, während zB. nilotische Themen u. von Figuren belebte Weinranken durchaus gemeinsam sind (ebd. 212; R. Hachlili: Fine [Hrsg.] 121/9).

d. Liturgische Einrichtungen. 1. Plätze der Gemeinde. Die variantenreiche Bautypologie in der frühen Phase der Synagogenarchitektur (3./5. Jh.) deutet auf ein höchst flexibles Verhältnis zwischen Bauform u. liturgischer Einrichtung hin. Einen festen Grundzug bilden die Steinbänke an mehreren oder allen Innenwänden vieler antiker Synagogen, was sie als typische Versammlungsräume für um einen Mittelpunkt konzentrierte Veranstal-

tungen kennzeichnet (Levine 313/6). Weil die Bänke sich an den Außenwänden befinden, kreuzt der Blick der Sitzenden bei mehrschiffigen Anlagen häufig die Kolonnaden. Die *Emporen können als erweiterter Platz für die Gemeinde angesehen werden (keine Separation von Männern u. Frauen?; S. Safrai, Was there a women's gallery in the synagogue of antiquity? [hebr.]: Tarbiz 22 [1963/64] 329/38; B. J. Brooten, Women leaders in the ancient synagogue = Brown Judaic Studies 36 [Chico 1982] 103/38).

2. Thoraschrein. Der Schrein für die Aufbewahrung der Thora-Rollen scheint in den ersten Jahrhunderten ein tragbares Holzmöbel gewesen zu sein, so wie er auf Abbildungen dargestellt ist (Levine 327/32). Die allmähliche Fixierung dieses Elements bedeutet wohl eine entscheidende Änderung, weil damit ein festes u. monumentaler inszeniertes Einrichtungssystem entsteht, das auf den Bau übergreift (Hachlili 166/80. 183/7). Die Synagoge v. Dura-Europos mit einer 244/45 nC. erneuerten Nische in der nach Jerusalem gewandten langen Westwand ist ein erstes Zeugnis einer festeren Einbindung des Schreins in die Architektur (nicht als Thoraschrank, sondern als symbolische Kultnische gedeutet von B. J. Diebner, Synagogen der Antike u. Spätantike nach Baumustern der Herrschaftskultur: Altripp / Nauerth 285/7). Monumentale Thora-Aediculae finden sich häufig in Darstellungen (vgl. Abb. bei C. Wendel, Art. Bibliothek: o. Bd. 2, 267). Ein seltenes Frg. eines Schreins ist aus der Synagoge in Nabratein (Nordgalilaea) erhalten: Der reliefierte Kalksteingiebel gehört zu einer mehr als mannshohen Aedicula (3. Jh.?; Hoppe 31f).

3. Podien. Auch das Bema (bima) für die Verlesung der Schriften war ursprünglich wohl eine hölzerne Konstruktion (Levine 319/23); deswegen gibt es kaum Hinweise auf die Platzierung. Parallel zur Monumentalisierung des Thoraschreins erscheinen festere Podiumsanlagen, aber die Deutung der vorhandenen Steinpodeste als bimot ist selten sicher (Hachlili 182f). Ein Podium kann mit der Thoranische an der Innenfassade angebracht sein (zB. Gush Ḥalav in Nordgalilaea: E. M. Meyers u. a. [Hrsg.], Excavations at the ancient synagogue of Gush Ḥalav [Winona Lake 1990]). Ein Konglomerat von Thoraschrein u. weit hervorspringendem Podium vor der nach Jerusalem orientierten Wand befindet sich in der Breitraumsynagoge v. Khirbet Susiya in Judäa (S. Gutman / Z. Yevin / E: Netzer: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerusalem 1981] 123/8). In anderen Fällen ist ein Podium unabhängig von der Thoranische platziert, freiliegend in der Raummitte oder gegen eine Wand gelehnt. In Ostia liegt es anfänglich zentral, dann an der Wand dem Eingang gegenüber (B. Olsson, The synagogue of ancient Ostia and the Jews in Rome [Stockholm 2001]). In Sardes fand man im Zentrum des Schiffes Spuren eines vermuteten Bemas (A. R. Seager / A. T. Kraabel: G. M. A. Hanfmann, Sardis from prehistoric to Roman times [Cambridge 1983] 168/90; Abb. 3).

4. Ausrichtungsvarianten. Die Varianten u. Phasen der Auseinandersetzung zwischen liturgischen Dispositionen u. Bautypen lassen sich beim heutigen Stand der archäologischen Befunde nur versuchsweise rekonstruieren u. erklären (*Synagoge). – Die Ausrichtung der archäologisch nachgewiesenen Synagogen aus der Zeit vor dem 5. Jh. erfolgt in der Regel mit dem Eingang nach Jerusalem oder nach Osten (Tempelnachfolge; F. Landsberger, The sacred direction in synagogue and church: HebrUnCollAnn 28 [1957] 181/203 bzw.: J. Gutmann [Hrsg.], The synagogue. Studies in origins, archaeology and architecture [New York 1975] 239/61; Levine 302/6). Dies hängt vielleicht mit der antiken Konvention des Gebets unter freiem Himmel zusammen (M. Wallraff, Die Ursprünge der christl. Gebetsostung: ZKG 111 [2000] 177/9). Im Ablauf des Gottesdienstes ist das ʿAmida-Gebet das verbindliche Moment für die Ausrichtung der Gläubigen nach Jerusalem. Orientierungsnormen haben sich gegebenenfalls im 3. Jh. in Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung des Gebets in der Synagogenliturgie entwickelt (Levine 306). Sobald der Thoraschrein fest aufgestellt werden soll, findet man in der Regel eine Lösung mit der Installation einer Aedicula an der inneren Eingangsseite (zB. Gush Ḥalav). Dabei bleibt eine gewisse externe Ausrichtung (auf die Innenfassade u. die Eingänge) bestehen. Das Baukonzept des galiläischen Typus entspricht genau dieser Disposition: Die Seitenschiffe umgeben drei Raumseiten u. lassen die innere Stirnseite als Schauwand frei. Wandbänke an drei Seiten sind offenkundig für den Blick der Gläu-

bigen auf die nach Jerusalem orientierte Wand angelegt. Bei den judäischen Synagogen v. Eshtemoa u. Khirbet Susiya kann man eine doppelte Orientierung postulieren: die nach Osten gewandte Eingangsfassade entspricht der kosmischen Orientierung des Tempels, während die interne Disposition auf die Jerusalem zugewandte Nordwand ausgerichtet ist. – In bestimmten Diasporasynagogen spürt man die Tendenz, mittels eines Podiums oder einer Apsis gegenüber der Eingangsseite eine eher interne Ausrichtung zu verwirklichen. Wenn diese (wiederbenutzten) Gebäude jedoch mit der Fassade nach Jerusalem orientiert sind, bleibt ein zweiter Brennpunkt der Innendisposition an der Eingangsseite vorhanden. Die feste Thoranische ist dann nach wie vor an der Innenfassade angebracht (zB. Sardes). In der Synagoge v. Ostia baut man in der 2. H. des 4. Jh. eine monumentale Aedicula für die Thora mit einer Apsis u. einem hohen Podium ein. Sie ist nach Jerusalem (u. auf den Synagogeneingang) orientiert u. steht völlig asymmetrisch in der Südostecke des Raumes (S. Fine / M. Della Pergola, The synagogue of Ostia and its Thorah shrine: The Jewish presence in ancient Rome, Ausst.-Kat. Jerusalem [1994 (1995)] 42/57). Orientierung u. Monumentalität des Thoraschreines sind offensichtlich entscheidender als räumliche Symmetrie u. allseitige Sichtbarkeit. Der gegenüberliegende Brennpunkt ist in Ostia ein Podium an der Westwand u. in Sardes ein Synthronon in der westl. Apsis. In Sardes werden mehrere Räume eines *Gymnasiumkomplexes so umgebaut, dass eine betonte Disposition in der Längsrichtung entsteht: Ein portikusgerahmtes Atrium vor der Fassade u. eine 54 m lange Halle mit engen Seitenschiffen, die in eine breite Apsis ausläuft (letzte Phase, früheste Datierung: kurz nach 360 nC.; jüngste Datierung: 6. Jh.). Gerade bei einer derartigen Raumwirkung muss die gegenständige Orientierung des Thoraschreins eine Spannung erzeugt haben. Während des Gebetes mussten sich die Gläubigen dem Eingang zuwenden, für andere Elemente der Liturgie dagegen richteten sie sich nach anderen Punkten im Innenraum aus. – Die Internalisierung der Ausrichtung ist vollkommen, sobald nicht mehr die Eingangswand, sondern die Wand gegenüber nach Jerusalem gekehrt ist (Landsberger aO.). Diese Innenorientierung kann durch Verlegung der Eingänge in einem existierenden Bau (zB. Merot, Ein Gedi, Horvat Rimmon) wie durch Neubau mit einer Apsis oder Rückwand nach Jerusalem bewirkt werden. Der liturgische Brennpunkt der Innendisposition ist dann auf der Seite, wo der Thoraschein seinen festen Platz erhält.

5. *Basilikale Apsissynagogen.* Der basilikale Synagogentypus mit halbkreisförmig ausgebauter Apsis scheint die architektonische Antwort auf die angedeutete Entwicklung zu sein. Die Synagoge v. Beth Alpha ist ein gut dokumentiertes Beispiel (Abb. 4; Hoppe 52). Sie hat einen Vorhof mit einem Narthex u. weist einen dreischiffigen Grundriss auf, bildete jedoch im Aufriss wahrscheinlich eine nicht weiter artikulierte Baumasse, die Vorhalle sowie Seitenschiffe u. Emporen mit einbezieht. In der Innendisposition fallen architektonischer Brennpunkt, kultisches Zentrum u. auf Jerusalem bezogene Ausrichtung nun in der Apsis zusammen. Wo der fest ausgebildete galiläische Bautypus vorherrscht, wird die Apsis mit dieser Funktion kaum rezipiert. Die Annahme, dass mit der apsidialen Basilika auch der Endpunkt einer Evolution erreicht worden ist, findet in den archäologischen Daten Bestätigung. Generell werden diese Synagogen in die byz. Periode datiert (zB. Maoz Hayyim: Umbau zu einer Basilika mit Apsis 5. Jh., mit Schranken abgetrenntes Bema vor der Apsis 6. Jh.; V. Tsaferis: IsrExplJourn 32 [1982] 215/44). Anders als die ältere, nicht nach Jerusalem gekehrte Apsis in Sardes haben die Diasporasynagogen v. Elche (Spanien; Stemberger aO. 204) u. Aigina (Griechenland) eine geostete Apsis. Ein Sonderfall ist die fünfschiffige Basilika in *Gaza (ca. 780 m^2), die als Synagoge identifiziert werden kann (inschriftl. iJ. 508/09 bezeugt; A. Ovadiah: Levine [Hrsg.], Synagogues aO. 129/32). Die nach Südosten gekehrte Apsis stellt allerdings eine Abweichung von dem hier skizzierten Schema dar. – Dieser Synagogentypus wird wegen seiner Form der Basilika mit axialem Vorhof u. abschließender Apsis wie auch wegen seiner liturgischen Innendisposition häufig als vom christl. K. beeinflusst gesehen (Y. Tsafrir: L. Levine [Hrsg.], The synagogue in Late Antiquity [Philadelphia 1987] 147/56; Stemberger aO. 211; Levine 225/31). Apsidiale Synagogen gibt es in Palaestina vornehmlich dort, wo auch eine relativ starke christl. Bevölkerung

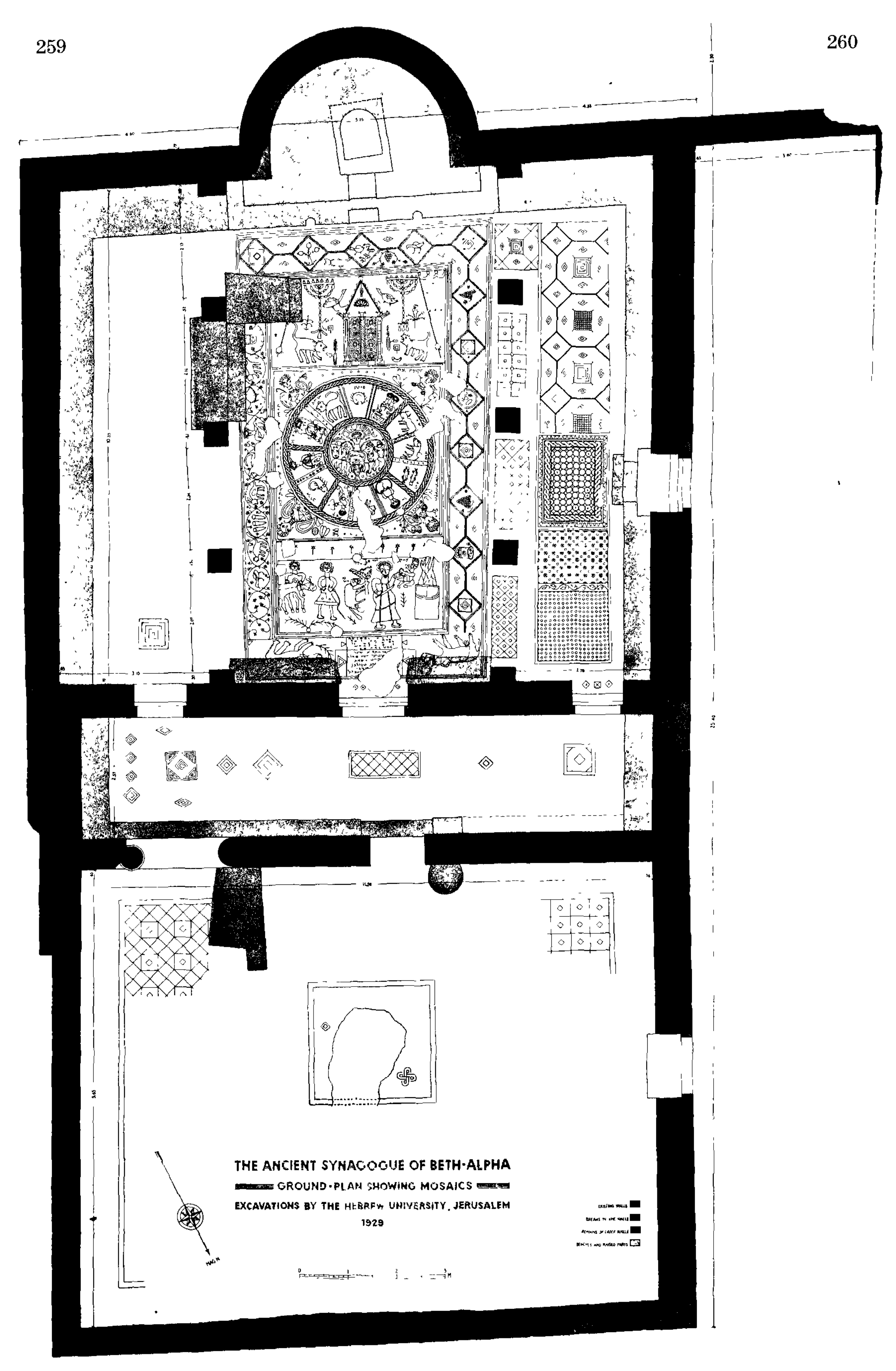


Abb. 4. Bet Alpha, Synagoge, Grundriss mit Mosaikfußboden (Richtung Jerusalem: Süden). Nach E. L. Sukenik, The ancient synagogue of Beth Alpha (Jerusalem 1932) pl. 27.

angesiedelt ist (Fine 214_{120}). Zumindest kann man von einer parallelen Entwicklung sprechen. Dies gilt ebenfalls für spezifische Gemeinsamkeiten in der inneren Ausstattung, wie Mosaikfußböden (zB. Kantharus im Apsisbodenmosaik der Synagoge in Sardes) oder Wandsitzbänke in der Apsis (Sardes). In diesem Rahmen ist auch der monumentale Marmortisch interessant, der in Sardes axial vor der Apsis rekonstruiert wurde u. durchaus an die Disposition des Altars einer frühbyz. Kirche erinnert. Man vermutet, dass der wiederverwendete ‚Adlertisch' zum Abstellen der Thorarollen diente, wenn diese aus der Aedicula an der Eingangswand zur Lesung hierher gebracht wurden (Stemberger aO. 188; F. K. Yegül, The bath-complex at Sardis [Cambridge 1982] 12f). Ob eine Assoziation mit dem Schaubrottisch des Tempels eine Rolle spielte, bleibe dahingestellt. Marmorschranken begrenzen nun das liturgische Zentrum (Fine 110f; Levine 317f). Die *cancelli stammen zuweilen offenkundig aus den selben Werkstätten, die auch für die Kirchen arbeiteten (G. Foerster: ACIAC XI 2, 1809/20). Die Ausformung eines ‚Chorraumes' in Synagogen dürfte vom Kirchenbau beeinflusst sein, wie derzeit weitgehend angenommen wird (J. R. Branham, Sacred space under erasure in ancient synagogues and early churches: ArtBull 74 [1992] 380. 384f; Fine, Art aO. [o. Sp. 253] 88). – Die Konzentration der liturgischen Hauptelemente in einem architektonisch entsprechenden Rahmen im Apsisbereich einer langräumigen Halle ist mit der Sakralisierung der Synagogen in Beziehung zu setzen. Hier wird ein internes Sanctuarium kreiert, das gleichzeitig auf den Tempel Bezug nimmt (in der Orientierung nach Jerusalem) u. ihn ersetzt (in der monumentalen Gestaltung, der Disposition auf den Endpunkt einer Längsachse, sowie in der Aufstellung bestimmter Paraphernalien wie der *Menora, u. in der festen Abschrankung). Zu einer architektonischen Imitation des Tempels kommt es jedoch bezeichnenderweise nicht.

C. Christlich. I. Allgemeines. Eine Religion, die bewusst auf Altäre, Tempel u. Götterbilder verzichtet, kann unter den vorherrschenden religiösen Verhältnissen der Antike auch keinen Kult haben (Min. Fel. Oct. 10, 2: Cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra ...?; Thümmel 491f; Judge aO. [o. Sp. 238] 416/9). Wo kein Kult ist, kann dementsprechend auch von einem K. keine Rede sein (zB. Arnob. nat. 6, 1: neque aedes sacras venerationis ad officia construamus). Doch haben die Christen bereits lange vor *Constantinus d. Gr. eine Liturgie entwickelt u. Gebäude geschaffen, die für die Abhaltung ihrer Gottesdienste geeignet waren. Dabei sollte dem neuartigen Charakter der Gemeinde Genüge getan werden. Die Entwicklung eines Kults ohne Tempel hat gemeinsame Wurzeln u. zahlreiche parallele Züge mit der Tempelkritik im Judentum (Ego). Eine eigenständige architektonische Lösung kristallisiert sich im 3./4. Jh. in beiden Religionen heraus. Entscheidend ist die Verbindung der in den Hauskirchen entwickelten christl. Kultfunktionen mit Typen u. Formen der antiken Monumental- u. Zweckarchitektur. Die Bezeichnung Kirchengebäude bezieht sich auf den Hauptraum der christl. Liturgie, in dem sich eine Gemeinschaft zu Belehrung u. Gebet versammelt sowie die Eucharistie feiert u. wo gegebenenfalls auch Taufkatechesen, Ordinationen, Ehesegen u. Herrscherkrönungen stattfinden. Augustinus nennt die Versammlung in brüderlicher Gemeinschaft als entscheidende Begründung des Kirchengebäudes: Propter fraternam enim congregationem intratur ecclesia (Aug. serm. 198 augm. 1, 11 [374 Dolbeau]). Die Gemeinschaft kann von vielerlei Art u. Umfang sein, u. das Kirchengebäude ist evtl. besonders auf diese Eigenart ausgerichtet (Klosterkirchen, Kirchen an Pilgerstätten usw.). Daneben gibt es christl. K. für spezifische Zwecke, wie *Baptisterien u. Memorien (*Erinnerung).

a. Terminologie. 1. Ecclesia. Seit Anfang des 3. Jh. bezeichnet das Wort ἐκκλησία (*Ekklesia I) neben Versammlung, Gemeinde, Gemeinschaft der Gläubigen auch das Gebäude, in dem die christl. Gemeinde die Liturgie feiert. Es entwickelt sich schnell zum terminus technicus schlechthin für das christl. K. (Ch. Mohrmann, Les dénominations de l'Église: dies., Études sur le Latin des chrétiens 4 [Roma 1977] 211/30). Das lat. ecclesia begegnet in diesem Sinne vielleicht schon bei Tert. pud. 4 u. Cypr. ep. 59, 16. Eus. h. e. 8, 1, 5 memoriert wie die vorkonstantinischen προσευκτηρίοις (Gebetshallen) durch geräumige ἐκκλησίας abgelöst wurden. Seit der Mitte des 3. Jh. entsteht die spezifische Vokabel κυριακόν für die christl. Kultstätte (Orig. in Ex. hom. 12, 2). Sie bleibt nur bis

ins 4. Jh. üblich (F. J. Dölger, Kirche: ders., ACh 6 [1940/50] 161/95), hat aber zum althochdeutschen kiricha geführt (A. Masser, Die Bezeichungen für das christl. Gotteshaus in der dt. Sprache des MA [1966] 19f; vgl. E. Dassmann, Art. Kirche II [bildersprachlich]: o. Bd. 20, 965/1022). Das lat. Äquivalent dominicum (auch, viel früher, ‚Gottesdienst') spielt nur im 4. Jh. eine Rolle. Domus dei als Bezeichnung des jüd. Tempels ist bei Tertullian im Lat. auch für das christl. K. geläufig (idol. 7). Im Griech. entspricht οἶκος θεοῦ. Beide werden auf Dauer kaum mehr für das konkrete K. angewendet (Mohrmann aO. 221).

2. Basilica. Basilica ist eine eher profane Bezeichnung. Sie meint einen großen Raum, ohne damit eine spezifische architektonische Gestalt zu implizieren. Tatsächlich ist diese Bezeichnung im 4. Jh. in Rom für sehr unterschiedliche Bautypen üblich (G. Lugli, Fontes ad topographiam veteris urbis Romae pertinentes 1 [Romae 1952] 98/100). Ihre Übertragung auf das christl. K. setzt sich erfolgreich durch, gerade weil sie so neutral ist (Mohrmann aO. 226/30). Eusebius benutzt den Terminus in griechischer Tradition adjektivisch, offensichtlich als Auszeichnung, etwa in βασίλειος ... νεώς (vit. Const. 3, 36, 1). Ein frühes lat. Beispiel ist eine Inschrift aus Altava (Algerien; J. Marcillet-Jaubert, Les inscriptions d'Altava [Aix-en-Provence 1968] 32/4), die an eine basilica dominica bei einer Märtyrermensa erinnert (Y. Duval, Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne [Paris 2000] 370f). Ein heidn. Beamter bezeichnet das christl. K. nordafrikanischer Städte in Gerichtsakten (zwischen 303 u. 314) ebenfalls als basilica (Dölger, Kirche aO. 174; Y. Duval aO. 369/72). Der Terminus entwickelt sich im Lat. substantivisch (A. M. Schneider, Basilica discoperta: Antiquity 24 [1950] 135/7; ders., Die altchristl. Bischofs- u. Gemeindekirche u. ihre Benennung: NGGöttingen 7 [1952] 160f). Basilica kann noch in der ganzen Spätantike Bauten von unterschiedlichstem Status bezeichnen, von staatlich privilegierten K. bis zu Wandelhallen in einem Marktkomplex oder dem Frigidarium einer Villa (Beispiele: Langlotz aO. [o. Sp. 242] 1226; Sidon. Apoll. ep. 2, 2, 8). Deshalb ist in den ersten Jahrzehnten des 4. Jh. die Hinzufügung dominica geläufig, um den Begriff basilica als einen christl. zu identifizieren (neben Altava zB. Itin. Burdig. 594, 2f [CCL 175, 17]). In den an hervorgehobener Stelle angebrachten Stiftungsinschriften proklamiert das K. sich gleichsam selbst als basilica zum ersten Mal in Orléansville / El Asnam (CIL 8, 9708; Gui / Caillet 14), oft zusammen mit erhabenen Bezeichnungen wie templum (S. Agnese, Rom, um 350), sacra aula (S. Stefano in Via Latina, Rom, um 450), aula dei (SS. Cosma e Damiano, Rom, 526/30; Inschrifttexte bei C. M. Kaufmann, Hdb. der altchristl. Epigraphik [1917] 385f; für S. Agnese s. u. Sp. 312).

b. Topographie. 1. Urbanistische Lage. Die unterschiedliche Situierung der ersten Generationen öffentlicher christl. K. lässt keine generalisierenden Feststellungen zu, außer, dass sie urbanistisch u. landschaftlich unbegrenzt vielfältig ist. Nur einige Aspekte seien hier kurz erwähnt. Erstens der Zufall der Besitzverhältnisse. Die Kathedrale v. Tyros steht an der Stelle des vorconstantinischen Kirchenkomplexes (Eus. h. e. 10, 4, 36f). Damit geht sie zahlreichen neuen christl. K. voran; es ergibt sich dementsprechend eine recht selbstverständliche innerchristl. Kultkontinuität. Die Kirchen Roms der constantinischen Zeit werden fast alle auf Grundstücken gebaut, die entweder schon zum *Kirchengut gehören (coemeteria) oder zum Patrimonium des Kaisers, so dass sie der Kirche zu vollem Eigentum geschenkt werden können (F. Marazzi, Rome in transition. Economic and political change in the 4th and 5th cent.: Early medieval Rome, Festschr. D. A. Bullough [Leiden 2000] 21/41). Eine gezielte idealtypische Wahl des Grundstücks ist denkbar, wenn es um kaiserliche Auftraggeber u. außergewöhnliche Örtlichkeiten geht: In *Jerusalem wird die Grabeskirche zentral im Stadtkern gebaut, an einem hl. Ort, für den Constantin ein Grundstück des Fiskus vereinnahmt. Am vatikanischen Hügel lässt der Kaiser eine vornehme Nekropole zugunsten des Baus der Petersbasilika vollständig aufheben. Nur die kaiserl. Autorität kann die juristischen Komplikationen eines solchen Verfahrens überwinden. – Bzgl. der urbanen Zentren ist die Lage der K. innerhalb oder außerhalb der Mauern, weit vom oder nahe dem Mittelpunkt des städtischen Gemeinwesens von Bedeutung. Sie kann nicht aus autonom christl. Perspektive betrachtet werden, da die Gründung der K. im Zusammenhang mit den funktionalen u. strukturellen Veränderungen der Städte in der Spätantike steht,

die durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse bedingt sind (vgl. N. Gauthier / J. Ch. Picard [Hrsg.], Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du 8e s. 1/13 [Paris 1986/2004]; C. Jäggi, Aspekte der städtebaulichen Entwicklung Aquileias in frühchristl. Zeit: JbAC 33 [1990] 158/96; G. P. Brogiolo / B. Ward-Perkins [Hrsg.], The idea and ideal of the town between Late Antiquity and the early MA [Leiden 1999]; Brands / Severin). Funktionsverlust des Forums u. neue Akzente in den Suburbia sind jedoch Konstanten (H.-R. Meier, Zentrumsverlagerung oder Desurbanisierung? Eine Frage zur ‚Christianisierung' der spätantiken Stadt: ebd. 165/77). Für Rom u. Gallien herrscht die Forschungsmeinung vor, die christl. K. seien in peripherer Lage innerhalb der Stadtmauern situiert gewesen (R. Krautheimer, Three Christian capitals [Berkeley 1983] 93/121; Brogiolo / Ward-Perkins aO.). Dies wäre eine Parallele zu der in mehreren Städten Italiens festgestellten Randlage vieler K. von Gottheiten orientalischer Herkunft gegenüber den Staatstempeln im Zentrum (Steuernagel aO.). Diese Annahme darf nicht so verstanden werden, als ob die christl. K. abseits gelegen hätten. Jedenfalls werden die Bischofskirchen innerhalb sowie die wichtigsten Friedhofs- u. Märtyrerkirchen außerhalb der Mauern oft an prominente Straßenzüge angebunden, auch die nahe den Stadttoren gelegene röm. Lateranbasilika u. die Kathedrale Ostias (F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1238). Die Beziehung zum Stadtzentrum variiert. In Italien (Mailand), aber auch in Trier u. Genf, sind die Hauptkirchen im Mittelpunkt des städtischen Lebens zu finden. Sie bleiben beim zunehmenden Verfall der ehemaligen Tempel u. Verwaltungsbauten am Forum letztlich die einzigen monumentalen Gebäude im antiken Zentrum (zB. Aosta: Haug; weitere Beispiele zentral situierter Stadtkirchen ebd. 1239f). Auch Aspekte der Sichtbarkeit sollten als Kriterium berücksichtigt werden: In Sbeïtla (Sufetula; **Byzacena) liegt der Komplex der Bischofskirche zwar zentral, ist jedoch so in der umgebenden Bebauung integriert, dass er kaum städtebaulich in Erscheinung tritt; dagegen liegen die Hauptkirchen von Djemila u. Tipasa am Stadtrand, treten aber im Stadtbild prominent hervor (Duval, Évêque 345/403). In vielen Fällen ist die Bischofskirche noch nicht endgültig lokalisiert; manchmal ist ihre Präsenz im Stadtzentrum für das 4. u. 5. Jh. eher unwahrscheinlich (zB. **Athen; *Korinth; Brenk, Christianisierung 24). Vielerorts scheinen die Kathedralen im 4. Jh. die einzigen Kirchen innerhalb der Mauern zu bleiben, während die Bautätigkeit sich sonst auf die coemeterialen K. u. Märtyrerkirchen konzentriert (ACIAC XI). Landschaftlich theatralisch inszenierte Heiligtümer wie das heidn. Sanctuarium in Praeneste gibt es im christl. Kultbau nur selten, u. wegen der Konzentration auf Innenräume bloß in anderer Form. Die außerordentlichen Pilgerkomplexe wie Tebessa (auf künstlich aufgeschüttetem Podium) u. Kalat Siman sind wegen ihrer aus der Ferne wirkenden Monumentalität bemerkenswert (Abb. 9f). – Nach 400 gibt es wohl kaum noch besondere Beschränkungen in der Verfügbarkeit von Baugelände für christl. K. Neben Bischofskirchen werden nun in den Städten u. auf dem Lande viele K. für die begrenzte lokale Seelsorge gebaut. Im 6. Jh. ist in mehreren Regionen eine Intensivierung der Bautätigkeit wahrnehmbar, wobei auch etliche Kirchen des 4. Jh. ersetzt werden (C. Jäggi / H.-R. Meier, ‚... this great appetite for church building still needs adequate explanation'. Zum Kirchenbauboom aE. der Spätantike: Pratum Romanum, Festschr. R. Krautheimer [1997] 181/98).

2. Kultkontinuität u. Kultverdrängung. a. Ablösung von Kultstätten. Die ‚Entwertung der paganen Kultstätten u. die Etablierung einer christl. Kulttopographie' ist eine der wichtigsten urbanistischen Entwicklungen der Spätantike (Haug 216; P.-A. Février, Permanence et héritages de l'antiquité dans la topographie des villes de l'occident durant le Haut MÂ: SettimStudAltoMedioevo 21 [1974] 41/138; G. Cantino Wataghin, ‚... Ut haec aedes Christo domino in ecclesiam consecretur'. Il riuso cristiano di edifici antichi tra tarda antichità e alto medioevo: ebd. 46 [1999] 673/749; Brenk, Christianisierung 3/48). Die Art u. Weise, in der heidnische durch christliche K. abgelöst werden, ist heterogen u. alles andere als systematisch. Die ‚Herausforderung des alten ortsansässigen Kultes' (J. Hahn, Tempelzerstörung u. Tempelreinigung in der Spätantike: R. Albertz [Hrsg.], Kult, Konflikt u. Versöhnung [2001] 276) durch die konkurrierenden Christen ist in mehreren Städten sichtbar, wie im berühmten Fall des Babylas-Martyriums bei *Antio-

chia, das im Kultareal des weiter existierenden Apollon-Heiligtums von *Daphne eingebaut wird (ab 379?: Soz. h. e. 5, 19, 12/6).

β. Zerstörung von Tempeln. Kirchenbau am Ort eigens zerstörter heidn. Tempel wird mehrmals berichtet, steht dann aber im rhetorischen Rahmen der antipaganen Polemik (zB. Eusebius zur Grabeskirche in Jerusalem: vit. Const. 3, 26/30; Rufin. h. e. 11, 27 [GCS Eus. 2, 2, 1033]; Sulp. Sev. vit. Mart. 13, 9 [SC 133, 282]), wie noch das ganze MA hindurch (H. Saradi-Mendelovici, Christian attitudes towards pagan monuments in Late Antiquity and their legacy in later Byzantine centuries: DumbOPap 44 [1990] 47/61; J.-P. Caillet, La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'antiquité: C. Lepelley [Hrsg.], La fin de la cité antique et le debut de la cité médiévale = Munera 8 [Bari 1996] 191/211; B. Ward-Perkins, Reconfiguring sacred space. From pagan shrines to Christian churches: Brands / Severin 285/90). Rechtlich ist mutwillige Tempelzerstörung problematisch, u. archäologisch lassen sich nur wenige Fälle bestätigen (Deichmann, Christianisierung aO. 1228/34; H.-R. Meier: B. Brenk [Hrsg.], Innovation in der Spätantike = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 1 [1996] 363/76; Bayliss 8/31). Der Abriss des Marneion in Gaza zugunsten einer Kirche reflektiert vielleicht die Situation kurz nach dJ. 400 (G. Downey, Art. Gaza: o. Bd. 8, 1131). Generell ist die Implantation christl. K. in der Spätantike vielmehr durch eine schrittweise Assimilierung gekennzeichnet (A. Provoost, L'implantation des édifices ecclésiastiques d'après les textes littéraires antérieurs à 400 ap. J.-C.: ACIAC XI 1, 323/6). Tempelschließungen werden dagegen immer häufiger, u. letztendlich haben vor allem Verfall u. Gleichgültigkeit den materiellen Untergang der Tempel bewirkt, so dass in zweiter Instanz Kirchenbau an antiken Kultstätten möglich wird. Die Kathedrale v. Triest steht auf dem röm. Kapitol (5. Jh.?, G. Cuscito: ebd. 320). Für *Gerasa ist vor dem Bau der Bischofskirche an dieser Stelle ein Tempelpodium mit zeitweiliger profaner Nutzung nachgewiesen (C. Jäggi, Die Baugeschichte der frühchristl. Kathedrale v. Gerasa: Nürnb. Bll. zur Archäologie 20 [2003/04] 23/36). Gleichartiges ist der Fall in Bezug auf das Tempelpodium von Caesarea Maritima (K. G. Holum, The Christianizing of Caesarea Palaestinae: Brands / Severin 162/4). Ein bewusstes Verdrängungsmotiv spricht beispielsweise aus der Weiheinschrift einer Kirche auf den Fundamenten des Tempels in Zorah (Hauran) vJ. 515 (Kaufmann aO. [o. Sp. 242] 395). Mehrfach werden gewaltsame Übernahmen eines Tempelgeländes für den Kirchenbau literarisch erwähnt (K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1178/80). Die Errichtung einer Kirche über dem Heroon eines mutmaßlichen hellenist. Stadtgründers in Philippi lässt den Aspekt kultgeschichtlicher Kontinuität vermuten (S. Pelekanidis, Kultprobleme im Apostel-Oktogon v. Philippi im Zusammenhang mit einem älteren Heroenkult: ACIAC IX 2, 393/7). Der Kirchenbau auf dem Gelände heidnisch-griechischer Heiligtümer ist im 5. Jh. keine Ausnahme mehr (H. Kyrieleis: Marinatos / Hägg aO. 127). – Doch ist sowohl vor als auch nach den Tempelschließungen ein Meiden der eigentlichen Tempelareale spürbar, besonders auch für den Ort des Jerusalemer Tempels (vgl. das Tempelbauprojekt Kaiser *Iulians). Die Forschung für Nord-Italien erweist, dass die christl. K. selten das Gelände der Tempel okkupieren, sondern vielmehr neben diesen erbaut worden sind (Haug). Auf der iberischen Halbinsel haben die städtischen Tempel (vielleicht abgesehen von Tarraco) kaum das Interesse christl. Kirchenbauer gefunden (W. E. Mierse, Temples and towns in Roman Iberia [Berkeley 1999] 298f). In Emporiae wird die christl. Basilika weit vom heidn. Kultzentrum entfernt in einem Viertel ohne sakrale Bedeutung errichtet. In Rom ist die direkte Ablösung heidnischer durch christliche K. erst nach der Spätantike belegt.

γ. Umnutzung von Tempeln. Die prägnanteste Variante der Umwidmung einer paganen Kultstätte für den christl. Kult ist die Umwandlung des Tempels in eine Kirche. Es ist unklar, wann u. unter welchen Bedingungen erstmals Gebäude paganer Heiligtümer als christl. K. genutzt wurden (Deichmann, Christianisierung aO. 1231/4; Bayliss). Die Schriftquellen helfen hier wenig, weil sie oft später sind u. vor allem für die Symbolik der Austreibung heidn. Idole zugunsten des Gottes der Christen Interesse zeigen (zB. Greg. M. ep. 11, 56 [CCL 140A, 961f]). Früh erwähnte Fälle sind die Umwidmung des Kaisareions u. die christl. Bautätigkeit beim Serapeion in *Alexandria (H. Brakmann, Σύναξις καθολική in Alexandreia: JbAC 30

[1987] 83f). Archäologisch lässt sich der tatsächliche Moment der Wiederbenutzung oft schwer festlegen, ist aber vor Mitte 5. Jh. nicht beweisbar. Für den bedeutenden Zeustempel in Seleukeia (Silifke) wird ein Umbau zur Kirche im 5. Jh. angenommen (H. Hellenkemper, Die Kirche im Tempel. Zeustempel u. Paulusbasilika in Seleukeia am Kalykadnos: Orbis Romanus Christianusque, Festschr. N. Duval [Paris 1995] 191/203; G. Mietke / S. Ristow, Art. Kilikien: o. Bd. 20, 845), ebenso für die Rote Halle in Pergamon (Mania aO. [o. Sp. 235] 77/81). Die Umwandlung des Isis-Tempels zu Philai (Ägypten) zu einer Marienkirche, einige Jahre nach der Schließung unter Justinian, ist gut dokumentiert (P. Grossmann, Die Kirche des Bischofs Theodoros im Isistempel von Philae: RivStudOrient 58 [1984] 107/17; J. H. F. Dijkstra, Religious encounters on the Southern Egyptian frontier in Late Antiquity, Diss. Groningen [2005] 153/7). Die Mehrzahl der gesicherten Fälle gibt es nach 600, d. h. nachdem es schon längere Zeit keinen Kultbetrieb mehr in den Tempeln gegeben hatte (zB. Parthenon, Athen; Pantheon, Rom; Athena-Tempel, Syrakus: F. W. Deichmann, Frühchristl. Kirchen an antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 105/36; ders., Die Basilika im Parthenon: AthMitt 63/64 [1938/39] 127/39; J. Vaes, Christl. Wiederverwendung antiker Bauten: Ancient Society 15/7 [1984/86] 305/443; J.-M. Spieser, Urban and religious spaces in Late Antiquity and early Byzantium [Aldershot 2001] nr. VI; P. Grossmann, Tempel als Ort des Konflikts in christl. Zeit: Ph. Borgeaud [Hrsg.], Le temple, lieu de conflit = Cahiers du Centre d'Étude du Proche-Orient Ancien 7 [Leuven 1994] 181/201; A. Frantz, Art. Athen II: RAC Suppl. 1, 684/6). – Der Bauaufwand für die Umnutzung der Tempel schwankt stark (zu den unterschiedlichen Modalitäten Bayliss 32/49). Manchmal wird die Cella einfach umgewidmet (zB. Ephesos, Serapis-Tempel); in anderen Fällen trägt man sie sorgfältig ab, um durch Schließung der Peristase mit dem dadurch gewonnenen Baumaterial einen größeren Innenraum zu schaffen (zB. Diokaisareia / Uzuncaburç, Zeus-Tempel; o. Bd. 20, 822). Mit einfallsreichen Lösungen wird öfters eine regelrechte Kirchenbasilika unter maximaler Wiederverwendung der vorhandenen Bausubstanz im Tempelgefüge inkorporiert (Beispiele: Vaes, Wiederverwendung aO. Abb. 43f). In der Regel wird an der Ostseite eine Apsis angesetzt u. damit das oft mit der Fassade geostete K. umorientiert. In Philai u. andernorts in Ägypten wurde die Kirche nicht in der dunklen Cella, sondern quer in der Säulenhalle des Pronaos eingebaut, so dass der Altarraum an der Ostseite lag (Grossmann, Kirche aO.). Eine andere Variante (nach Bayliss die ältere) ist der Bau einer neuen Kirche im Temenos ohne Wiederbenutzung der Aedes. In Baalbek errichtete man eine Basilika an der ehemaligen Stelle des Altars, vor der großen Tempelcella (O. Eißfeld, Art. Baalbek: o. Bd. 1, 116f). In Madinat Habu füllt eine fünfschiffige Kirchenbasilika mit Ostapsis das gesamte Areal des zweiten Vorhofs im Totentempel Ramses' III (Grossmann 25f). In Thuburbo Maius (Tunesien) erstreckt eine dreischiffige Basilika mit Ostapsis sich über die Hälfte des geräumigen Vorhofes, während die kleine quadratische Cella als Baptisterium Verwendung findet (N. Duval/P.-A. Février: J. Balty 232f). Als Kontrast sei die iberische Halbinsel erwähnt. Wo pagane Tempel erhalten blieben, ist das nicht die Folge der Wiederbenutzung als Kirche, sondern der Inkorporierung in Palastanlagen (zB. Ebora, Augusta Emerita: Mierse aO. 299).

δ. Kultnähe. Bezüge auf andere Kulte sind im Spiel bei Kirchenneubauten anstelle einer abgerissenen Synagoge (zB. Stobi; Apameia kurz nach 391; B. Brenk, Die Umwandlung der Synagoge v. Apameia in eine Kirche: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 1/25) oder bei der Umnutzung existierender Synagogen als Kirche (offensichtlich der häufigere Fall: Deichmann, Christianisierung aO. 1234; Stemberger aO. 194). Die Errichtung von Kirchen in direkter baulicher Nähe ehemaliger Mithräen ist mehrfach archäologisch belegt (Vaes, Wiederverwendung aO. 337). Zur Lokalisierung christl. K. an biblischen u. christl. hl. Stätten s. u. Sp. 316f.

3. Einfügung in nicht-kultische Baulichkeiten. Im weiten Bereich des Mittelmeerraums dürfte eine Mehrzahl der spätantiken u. frühmittelalterl. Kirchen über römischen Bauresten stehen (J. Vaes, ‚Nova construere sed amplius vetusta servare'. La réutilisation chrétienne d'édifices antiques [en Italie]: ACIAC XI 1, 310; S. Eismann, Frühe Kirchen über röm. Grundmauern [2004] 12). Zahlreich sind die Fälle, in denen Teile der

früheren Bauten bei der Errichtung des K. wiederbenutzt worden sind. Fiskal- oder Besitzkontinuität kann dabei eine Rolle spielen. Nicht kultbelastete, gut erhaltene Forumsbasiliken bieten sich gleichsam an, um auf unkomplizierte Weise in Kirchen umgewandelt zu werden: In Leptis Magna genügte die Aufstellung des Altars vor der Südapsis, eines Ambons im Mittelschiff u. die Einrichtung eines Baptisteriums in der Nebenkammer der Nordapsis. Dabei blieben die Pilaster mit Hercules- u. Bakchosmotiven intakt (M. F. Squarciapino, Leptis Magna [Basel 1966] 107/10). Auch in Rom ist bei der Umnutzung profaner Bauten als Kirche die Pracht des existierenden Dekors inklusiv paganer Bildmotive vorrangig vor einem neuen christl. Dekorationsprogramm (zB. Basilika des Iunius Bassus; Brandenburg, Kirchen 218). Es überrascht eher, wenn Basiliken nicht kirchlich wiederbenutzt werden, wie die Forumsbasiliken in Rom. Mit endlos vielen Varianten sind K. in oder über bestehenden Komplexen errichtet, manchmal in bautypisch verwandten Bauwerken, wie die Marienkirche (Kathedrale?) v. Ephesos nach 474 auf dem Grundriss der dreischiffigen Säulenhalle des Hadrianeions (M. Restle, Art. Ephesos: RBK 2, 166/80; S. Karwiese: H. Koester [Hrsg.], Ephesos. Metropolis of Asia = Harvard Theol. Studies 41 [Valley Forge 1995] 311/20). In Rom sind bereits im 4. Jh. alle Spielarten der Wiederverwendung existierender Baulichkeiten bezeugt (Krautheimer u. a., Corpus): völlig neu geplante K. auf planiertem Gelände teilweise abgerissener Komplexe (häufig unter Beibehaltung der Axialität, zB. Lateranbasilika über einem übereigneten Kasernenkomplex), Übernahme einiger aufgehender Mauern (zB. Titelkirche S. Marco), vollständige Wiederverwendung bestehender Baukörper (zB. S. Croce in Gerusalemme in einer Palasthalle u. S. Pudenziana in einer dreischiffigen Thermenhalle mit Obergaden). Nur bei der letzteren Variante ist der Entwurf des K. vollständig von den bestehenden Gegebenheiten bedingt. Große, rechteckige Räume sind dazu offensichtlich am besten geeignet. Anders als bei den Tempeln gelten in diesen Fällen wohl bloße Nützlichkeitserwägungen. Doch ist die Adaptation von Bauten von einem gewissen Repräsentationswert wie S. Croce (oder als Analogie die Synagoge v. Sardes) vom Umbau privater Wohn- oder Wirtschaftsbauten (zB. S. Clemente, Rom) zu differenzieren.

c. Auftraggeberschaft. 1. Vorconstantinisch. Die Gestaltung der vorconstantinischen Kirchenhäuser u. Hauskirchen wird von den privaten Besitzern u. den lokalen kirchl. Behörden in Zusammenarbeit bestimmt worden sein. Wohlhabende Stifter werden, wie bei Synagogen u. Mithräen inschriftlich belegt, die vorconstantinischen K. finanziert haben (White 1, 144/6). Wenn sie gleichzeitig kirchliche Würdenträger waren, ist eine direkte Mitbestimmung bei der auf liturgische Zwecke ausgerichteten Gestaltung des K. wahrscheinlich (keine direkten Belege; vgl. L. W. Countryman, The rich Christian in the church of the early empire [New York 1980]; G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998] 173/94). Da die Stifter gewöhnlich aus den oberen Gesellschaftsschichten stammen, ist die nach 250 spürbare Tendenz, das K. in repräsentativeren Formen auszugestalten, leicht nachvollziehbar. Das Extrem ist in der Affäre um Paulos v. Samosata belegt (Eus. h. e. 7, 30, 8f). Die großen bischöflichen Auftraggeber der constantinischen Zeit schließen, jetzt mit breiterem Spielraum, an diese Tradition an (Paulinos v. Tyros, Theodor v. Aquileia).

2. Kaiserlich - staatlich. Die eigentliche christl. Monumentalarchitektur findet ihren Anfang im von Rom ausgehenden Bauprogramm Constantins. Im Laufe seiner Regierung verlagert sich das Zentrum auch des kaiserl. Kirchenbaus in die neue Reichshauptstadt *Konstantinopel. Von dort aus bleibt das kaiserl. Mäzenatentum im Kirchenbau jahrhundertelang lebendig. Kaiserliche Auftraggeber sind auch in den Residenzen Trier, Mailand u. Ravenna bezeugt oder wahrscheinlich. Die Errichtung oder Wiederherstellung von K. gehört zum klass. Aufgabenbereich des Kaisers u. ist Zeichen seiner Freigebigkeit (*Euergetes; L. Voelkl, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des röm. Sakralrechtes = AGForschNRW G 117 [1964]). Auch die Gründung eines K. als Dank an die Gottheit für einen Sieg (wie Constantin zB. bei St. Peter) bleibt in der antiken Tradition (R. Klein, Das Kirchenbauverständnis Constantins d. Gr. in Rom u. in den östl. Provinzen: Das antike Rom u. der Osten, Festschr. K. Parlasca

[1990] 84). Die constantinischen Kirchen werden aus staatlichen Mitteln oder aus der res privata finanziert, wobei der Kaiser Grundstück u. Gelder für den Bau zur Verfügung stellt u. das neue K. durch die Übereignung von Grundstücken u. Weihegeschenken gebrauchsfähig macht (Krautheimer, Policy; R. Delmaire, Largesses sacrées et res privata [Rome 1989] 585/93; vgl. G. Klingenberg, Art. Kirchengut: o. Bd. 20, 1071f). Die Konzeption der ersten monumentalen Kirchen unter Constantin ist ein einzigartiger Prozess des Ideenaustausches zwischen Auftraggebern / Stiftern u. Benutzern (s. u. Sp. 289/91). Seine Nachfolger, große Kirchenbauer wie **Constantius II (J. Moreau: RAC Suppl. 2, 499/501) u. Zeno I, können auf dem hier entwickelten Grundkonzept weiterbauen. Doch zeigen die Quellen, dass die kaiserl. Auftraggeber, Constantin eingeschlossen, vornehmlich an dem Maß des Prachtaufwands (decus) interessiert waren u. die Entscheidungen über Grundriss u. Disposition den lokalen Behörden überließen (P. Liverani, Progetto architettonico e percezione comune in età tardoantica: BullAntBesch 78 [2003] 205/19; anders Leeb 77f). Vereinzelt ist aus der Korrespondenz zwischen dem Kaiserhof u. dem Ortsbischof auch der Name eines Architekten bekannt, der jedoch vielleicht nur als Bauberater seitens des Hofes auftrat (Liverani aO.). Die Ausführung auch kaiserlich finanzierter Bauprojekte obliegt lokalen Bauunternehmern, wie die regional bestimmten, untereinander recht verschiedenen Bautechniken bezeugen. Selbst wenn der Schwerpunkt der Baukonzeption auf lokaler Ebene liegt, kann der Austausch zwischen kaiserlichen Behörden, kirchlichen Destinatoren, Architekten u. den lokalen Bauwerkstätten zu schöpferischen Ergebnissen führen, welche die regionalen Verhältnisse u. die funktionalen Bedürfnisse der lokalen Kirche weit übersteigen (zB. die Kirchen in *Gaza). Unter *Justinian erreicht diese Dynamik mit den kaiserl. Kirchenbauprojekten in Kpel einen Höhepunkt. Die christl. Kaiser, die die Initiative für den Bau von K. ergreifen, sind nahezu alle auch in anderen Bereichen als Bauträger aktiv (öffentliche Profanbauten, Residenzpaläste, Militärarchitektur), d. h. dass nach wie vor der Sakralbau Teil eines umfassenderen Bauprogramms für das Wohl des Staates bleibt. Immerhin darf ab Constantin eine Verlagerung des Schwergewichts auf den Kultbau vermutet werden. Die Hagia Sophia in Kpel ist hierfür der beste Beweis. Schon bei den constantinischen Stiftungen wird aber klar, dass der Kaiser nicht immer auf eigene Initiative handelt u. auch nicht der einzige Finanzier ist (Voelkl aO.; Krautheimer, Policy). Der röm. Liber pontificalis erwähnt einige Fälle, in denen der Kaiser ex rogatu (auf Antrag) einer anderen Person verfährt: Bischof Silvester (St. Paul), seine Mutter Helena (SS. Marcellino e Pietro) oder seine Tochter Constantina (S. Agnese). In Ostia handelt Constantin zusammen mit einem Gallicanus, der fast gleich hohe Einkünfte aus Landbesitz bereitstellt wie der Kaiser (Lib. pontif. 1, 184 Duchesne). Außerdem sind andere Mitglieder der kaiserl. Familie, öfters weibliche, als Kirchenstifter aktiv, wie Galla Placidia, Pulcheria, *Eudokia (T. J. Cornell, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1160f; E. Dürr, Art. Kaiserin: o. Bd. 19, 1057/104). Der Topos eines (Laien-)Auftraggebers, der Salomon übertroffen habe, ist erstmals in der Weiheinschrift (um 527) von H. Polyeuktos in Kpel belegt für Iuliane Anikia (R. M. Harrison, Excavations at Saraçhane in Istanbul 1 [Princeton 1986] 7; G. Fowden, Constantine, Silvester and the Church of S. Polyeuctus in Cple: JournRomArch 7 [1994] 275f; vgl. G. Dagron, Cple imaginaire [Paris 1984] 303/9).

3. Kirchlich. Von der kaiserl. Politik begünstigt, entwickelt sich sofort parallel zu den Initiativen Constantins überall eine lokale Auftraggeberschaft (G. Cantino Wataghin: W. Bowden u. a. [Hrsg.], Social and political life in Late Antiquity [Leiden 2006] 294/9). Die Hauptkirchen des 4. Jh. werden oft vom Ortsbischof in Auftrag gegeben, wie bereits unter Constantin in Tyros, **Aquileia u. Laodikeia in Lykaonien (vom Bischof Iulios Eugenios, inschriftl.: M. Guarducci, Epigrafia greca 4 [Roma 1978] 395; C. Rapp, Holy bishops in Late Antiquity [Berkeley 2005] 203/5; Dresken-Weiland 70/2). Gut dokumentiert ist die Bautätigkeit von *Ambrosius, *Paulinus v. Nola u. den Bischöfen v. Ravenna (Cornell aO. 1155/60; J.-P. Caillet, L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque = CollÉcFrRome 175 [Rome 1993] 418/26; Rapp aO. 220/3). Ambrosius betont, dass es zur Aufgabe des Priesters (d. h. des Bischofs) gehöre, den Tempel Gottes angemessen zu schmücken, damit die

aula Domini auch durch diese Verehrung Gottes erstrahle (off. 2, 21, 111). Eine gewisse selbstkritische Zurückhaltung hilft dem Bischof dabei, dass der Aufwand für ein K. nicht zu Luxuskritik führt. Deswegen erklärt Ambrosius, für ihn sei die *Armenpflege wichtiger als die Ausschmückung der Kirchen. Paulinus v. Nola verantwortet den Glanz seiner irdischen Bauten mit einer spirituellen Deutung (ep. 32, 18/25 [CSEL 29, 293/301]). *Basilius verteidigt sich gegen Proteste anlässlich des Baus einer stattlichen Kirche mit Bischofsresidenz u. Klerikerwohnungen im kappadokischen *Kaisareia (Basil. ep. 94 [1, 204/7 Court.] an den Archonten Elia v. Kappadokien; zur Basileias-Anlage o. Bd. 19, 1016). Porphyrios v. Gaza pariert kritische Stimmen über die unnötige Größe der Eudoxiana mit dem Hinweis auf das zukünftige Wachstum der Gemeinde (Marc. Diac. vit. Porph. 93 [72 Grégoire / Kugener]). *Gregor v. Naz. berichtet, die oktogonale Bischofskirche von Nazianz sei von seinem Vater, Bischof Gregor d. Ä. (329/74), aus eigenen Mitteln finanziert, mit kleinen Beiträgen des Volkes (or. 18, 39 [PG 35, 1037]). Die erwähnten Einzelheiten über die Architektur vermitteln die Sensibilität des Bischofs für die Würde u. Schönheit des K. Das Wohl der Gemeinde wird hier verbunden mit dem Memoria-Aspekt der eigenen Familie. – In Rom errichtet Papst Marcus noch unter Constantin eine Stadt- u. eine Coemeterialkirche, wobei der Kaiser Grundstücke u. Weihegaben stiftet (Lib. pontif. 1, 202 Duchesne). Damit fängt die Rolle des röm. Bischofs als Kirchenbauherr an, wenn auch anfänglich nur von einigen Sekundarkirchen, wogegen für St. Paul vor den Mauern noch die Kaiser verantwortlich sind. Im dritten Jahrzehnt des 5. Jh. stiftet der Papst dann ohne kaiserliche Beteiligung auch eine Hauptkirche: S. Maria Maggiore (ebd. 1, 232f D.). In Rom wird sichtbar, wie die Verdichtung des Kirchennetzes durch sekundäre K. für die Stadtviertel sich nach wie vor in Zusammenarbeit mit privaten Stiftern vollzieht (Ch. Pietri, Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III [311-440] 1/2 [Roma 1976]). Bei mehreren Titelkirchen Roms geht die Initiative von angesehenen Laien wie dem Senator Pammachius oder Presbytern wie Petrus v. Illyrien aus. Der Fall von S. Sabina dürfte für derartige Stiftungen symptomatisch sein: Sie wird vom Presbyter Petrus gegründet, wohl auf dem Grundstück einer Matrone Sabina, während in der Bauinschrift das Pontifikat Coelestins I (iJ. 422/32; ILCV 1778a) u. im Liber pontificalis (1, 235 Duch.) das von Sixtus III (432/40) als zeitlicher u. formaler Rahmen angesprochen wird.

4. Privat. Die Bautypologie einer Gemeindekirche ist um 400 derart standardisiert, dass dafür die Rolle des Auftraggebers u. Finanziers kaum relevant ist. Eine koordinierende Aufgabe der bischöflichen Verwaltung u. eine Baugenehmigung durch den amtierenden Bischof sind wahrscheinlich. Zahlreich sind in allen Teilen der Oikumene die Belege für private Stifter. Bald geht es um eine vollständige Kirchengründung, bald um die Stiftung von spezifischen Ausstattungsstücken oder Mosaikfußböden, die oft mit Inschriften an die Munifizenz des Stifters erinnern (Caillet, Transformation aO. [o. Sp. 267]; P. Baumann, Spätantike Stifter im Hl. Land = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 5 [1999]). Die Rolle privater Grundbesitzer bei der Errichtung von Kirchen in ländlichen Siedlungen dürfte erheblich gewesen sein. Joh. Chrysostomos fordert jeden Grundherrn auf, hierfür die Verantwortung zu übernehmen (in Act. hom. 18, 4 [PG 60, 147]). Man könne mit einem kleinen Gebäude anfangen u. dieses schrittweise vergrößern. Die gesellschaftlich konsolidierende Wirkung eines K. für das Dorf sei noch ein zusätzliches Argument (Baumann aO. 22f). Für Kirchengründungen durch Privatpersonen wird die Endverantwortung des Bischofs unter Justinian gesetzlich festgelegt (W. Speyer, Art. Gründer: o. Bd. 12, 1163f). Sogar wenn ein Bankier als Großfinanzier auftritt (fundator Iulianus Argentarius) u. die kaiserl. Protektion angerufen wird (Justinian u. Theodora), ist es bei S. Vitale in Ravenna doch der Bischof (Ecclesius), der als Auftraggeber gilt u. in dieser Rolle im Apsismosaik an hervorgehobener Stelle dargestellt wird (Deichmann, Ravenna 2, 2, 15/21; H.-R. Meier, Für irdischen Ruhm u. himmlischen Lohn. Stifter u. Auftraggeber in der mittelalterl. Kunst [1995] 11f; vgl. Baumann aO. 279/82). Dieses Stifterporträt über dem Altar gehört zur ersten Generation dieser Gattung, die kurz nach 500 in Erscheinung tritt (E. Lipsmeyer, The donor and his church model in medieval art from early Christian times to the late ro-

manesque period, Diss. New Brunswick [1981]; Jäggi, Donator).

5. Stifter als Namensgeber. Der Name eines K. kann direkt vom Auftraggeber hergeleitet sein, wie Basilica Constantiniana (Rom: Lib. pontif. 1, 172 Duch.), Ambrosiana (Mailand: Ambr. ep. 77, 2 [CSEL 82, 3, 128]), Ursiana (Ravenna: Agnell. lib. pontif. eccl. Rav. 23 [MG Scr. rer. Lang. 288]), Eudoxiana (Gaza: Marc. Diac. vit. Porph. 92 [71 Grégoire / Kugener]), mehrere Kirchen in Oxyrhynchos (A. Papaconstantinou: RevÉtByz 54 [1996] 153) sowie etliche Titelkirchen in Rom. Mit dem 5. Jh. ist jedoch die Tendenz zur Bevorzugung von Heiligenpatrozinien festzustellen (Schneider, Bischofs- u. Gemeindekirche aO. [o. Sp. 263] 157f). Charakteristisch für die neuen gesellschaftlichen Wertvorstellungen u. für die Internalisierung des christl. K. im Vergleich zum heidn. Tempel ist, dass die Selbstdarstellung des Stifters, u. a. mittels Inschriften, nicht mehr an der Außenseite des K. stattfindet, sondern ins Kircheninnere verlegt wird (O. Dally, ‚Pflege' u. Umnutzung heidn. Tempel in der Spätantike: Brands / Severin 112/4).

d. Sakralisierung. Die Ablehnung eines irdischen Tempels u. eines an sakrale Orte u. rituelle Handlungen gebundenen Kults in tonangebenden theologischen Schriften des frühen Christentums hat vielfach zu der Annahme geführt, für die Christen sei das materielle K. indifferent u. jedenfalls nicht sakraler Natur. Mit dem hellenist. Judentum teile das frühe Christentum einen spiritualisierten Kult, bei dem die Anbetung Gottes ‚losgelöst von örtlicher, irdisch-materieller Bindung' sei (Deichmann, Tempel 54). Die Domus ecclesiae sei keine Wohnung Gottes, sondern Haus der Gemeinde Gottes (H. W. Turner, From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship [The Hague 1979]). Der Kult heiligt den Kultort nicht, dieser bleibt reiner Zweckbau, im Grunde profan. Dieses radikal vergeistigte Sakralbauverständnis ist apologetisch inspiriert (zB. Min. Fel. Oct. 6/32; später noch Aug. serm. 359 B [336f Dolbeau]; M. Klöckener, Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten [Sermones Dolbeau] für die liturgiegeschichtliche Forschung: G. Madec [Hrsg.], Augustin prédicateur [Paris 1998] 133f) u. entspricht nicht notwendig der kultischen Realität in zahlreichen christl. Gemeinschaften. Andererseits ist die Ablehnung der Präsenz Gottes in einem von Menschenhand gebauten Gebilde keine jüd.-christl. Eigenart. Sie begegnet auch in antiken philosophischen Traditionen u. ist von dort aus bei christl. Autoren rezipiert worden (zB. Seneca bei Lact. inst. 6, 25, 3; A. Hilhorst, Waar woont God? Handelingen 7, 48/50 en het kerkgebouw: Evangelie en beschaving, Festschr. H. Roldanus [Zoetermeer 1995] 37/42). Dennoch fehlt die Vorstellung von der Heiligkeit der Bauten für den christl. Kult in der Praxis keineswegs. Die Heiligung kirchlicher Institutionen dürfte spätestens im Zuge der Hierarchisierung im Laufe des 3. Jh. auf das K. übertragen worden sein (P. C. Finney, Topos Hieros u. christl. Sakralbau in vorconstantinischer Überlieferung: Boreas 7 [1984] 193/225; ders., Early Christian architecture. The beginnings: HarvTheolRev 81 [1988] 319/39). Verschiedene Quellen zur Kirch- u. Altarweihe des 4./6. Jh. bestätigen die allmähliche Heiligung des materiellen K. (B. Botte / H. Brakmann, Art. Kirchweihe: o. Bd. 20, 1139/69). Hier ist zeitlich u. zT. auch inhaltlich eine Analogie mit den Synagogen feststellbar, die außerdem gleichartige Konsequenzen für die Ausrichtung u. Disposition des K. hat. Der biblisch überlieferte Tempel Jerusalems spielt hierbei als Bezugspunkt eine richtungweisende Rolle, so bereits bei Eusebius (h. e. 10, 4, 3. 36, wo der Bauherr von Tyros der neue Zorobabel genannt wird; vgl. J. Wilkinson, Paulinus' temple at Tyre: JbÖstByz 32 [1982] 553/61; Thümmel 500/2). Seit Eusebius ist νεώς / ναός bzw. templum in rhetorischen Texten eine übliche Bezeichnung des christl. K. (L. Voelkl, Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius: RivAC 29 [1953] 52/4). Andererseits entspricht der zurückhaltenden Entwicklung des Weiherituals die bleibende Distanz zum heidn. Tempel in nachconstantinischer Zeit. Das christl. K. ist Tempel im übertragenen Sinne, eine Vergegenwärtigung des himmlischen Heiligtums, die die irdischen Tempel überflüssig macht (Deichmann, Einführung 72).

e. Orientierung. 1. Architektonische Ausrichtung. Schon bei vorconstantinischen Kirchen ist den Gepflogenheiten der Ostung des persönlichen u. gemeinschaftlichen Gebetes gemäß versucht worden, die Kulträume für den christl. Gottesdienst auf die Ost-West-Achse auszurichten. In der Hauskirche v. *Dura-Europos sind sowohl der Kirchensaal

als auch das Baptisterium in ost-westlich gerichteten Räumen untergebracht. Diese Ausrichtung ist beim öffentlichen Kirchenbau seit dem 4. Jh. allgemein (C. Vogel, ,Versus ad Orientem'. L'orientation dans les Ordines Romani du Haut MÂ: Studi Medievali ser. 3, 1 [1960] 447/69 bzw. Maison-Dieu 70 [1962] 67/99; Podossinov aO.; Wallraff 60/88). Die manchmal erheblichen Abweichungen von dieser Achse sind meistens aus städtebaulichen Bedingungen u. dem Maße lokaler Toleranz der normativen Architektursymbolik gegenüber erklärlich (de Blaauw, Oog). In Rom u. *Karthago ist die Abweichungstoleranz offensichtlich größer als in Mailand u. Kpel. Bezeichnend ist der Unterschied bei der Wiederverwendung zweier antiker Zentralbauten als Kirche. 1) Bei dem ehemaligen hexagonalen Triclinium S. Euphemia in Kpel wird von den fünf Apsiden die östliche als Altarraum eingerichtet, wodurch die ursprüngliche Hauptachse nicht beibehalten u. der Eingang verlegt wird (6. Jh.). Bei zahlreichen Tempelumnutzungen konzentriert die Anstrengung sich gerade auf die richtige Orientierung (Bayliss 41/3). 2) Beim Pantheon in Rom (iJ. 609) respektiert man dagegen das ursprüngliche architektonische Konzept, womit die Südnische (Mittelapsis des Tempels) zum Presbyterium wird.

2. Liturgische Orientierung. Die Frage der Apsis- oder Eingangsostung ist ein architektonisches Problem, das liturgisch bewältigt werden musste. Grundsätzlich sind im liturgischen Sinne alle Kirchen geostet (vgl. U. M. Lang, Conversi ad Dominum. Zu Geschichte u. Theologie der christl. Gebetsrichtung [2003]). Mehrere constantinische K. haben eine Eingangsostung; sie kommt in den nächsten Jhh. vornehmlich noch in Italien u. Nordafrika vor (vgl. Z. Ibn-Abdallāh, Nouveaux documents épigraphiques d'Ammaedara. Aspects de la vie religieuses et municipale sous le Haut Empire = CollÉcFrançRome 17, 2 [1999] 197). Die schriftlichen Zeugnisse bestätigen, dass diese Ausrichtung nicht als Westung der Apsis, sondern als Ostung der Fassade aufgefasst worden ist (Paulin. Nol. ep. 32, 13 [CSEL 29, 288]; Sidon. Apoll. ep. 2, 10, 4 [70, 5/7 Loyen]). Es ist davon auszugehen, dass der Priester in der Regel mit dem Blick nach Osten betet (vgl. O. Nussbaum, Der Standort des Liturgen am christl. Altar vor dem Jahre 1000 1/2 = Theophaneia 18 [1965]), d. h. bei eingangsgeosteten K. mit dem Gesicht zu den Gläubigen im Schiff. Übrigens ist durchaus mit differenzierten Aufstellungsvarianten u. Richtungszielen zu rechnen, abhängig vom liturgischen Moment (Eucharistiegebet, Schriftlesung, Predigt, Fürbitten, Psalmenrezitation, Gebet über Sondergruppen), von der liturgischen Rolle (Hauptzelebrant, Kleriker, Volk) u. vom Objekt des Gebetes (etwa über Katechumenen u. Gläubige). Die Konsequenz der Eingangsostung, nämlich dass außer den Vorstehern alle Teilnehmer beim eucharistischen Hochgebet nach Westen blicken, ist offensichtlich mit der Zeit immer mehr als unerwünscht empfunden worden.

3. Apsisostung. Die Ostungsvarianten reflektieren wohl, zT. parallel mit den Synagogen, einen Prozess der Umgestaltung von Außen- zu Innenliturgie. Die Eingangsostung ist noch in der Tradition des Außenkults u. der Prädominanz der Tempelfassade zu sehen, während die Apsisostung aus dem liturgischen Innenraum gedacht ist. Die christl. Monumentalarchitektur hat nicht gleich eine eindeutige Antwort, aber auf Dauer bewährt die letztere sich offenkundig als die für den Gottesdienst am besten geeignete architektonische Lösung, wahrscheinlich, da sie Priester u. Gläubige alle nach Osten u. gleichzeitig zum Altar im Apsisbereich lenkt. Die alte Idee des Gebets unter freiem Himmel u. vielleicht auch der von einer Sonnensymbolik inspirierten Lichtregie äußert sich übrigens von Anfang an im christl. K. durch die reiche Durchfensterung der Apsis- u. Fassadenseite (de Blaauw, Oog; Wallraff 77f). Ein besonderes Beispiel bietet Resafa A (Ulbert, Basilika 128; Wallraff 156f). Die parallele Entwicklung von der Eingangs- zur Apsisostung bei den Synagogen führt im 6. Jh. zur Verbreitung einer festen Formel, die vom schon vorher in den Kirchen gängigen Modell beeinflusst sein kann (s. o. Sp. 257/61). – Im byz. Bereich sind nahezu alle K. auf Apsisostung angelegt. Zahlreiche eingangsgeostete Kirchen in Nordafrika werden in byz. Zeit umorientiert, wobei man übrigens den Westchor häufig beibehält u. funktional umdeutet (Duval, Églises). In Rom u. im ehemaligen fränkischen Reich kommen bis ins hohe MA eingangsgeostete K. vor, wohl als architekturikonologische Nachfolge constantinischer Modelle (de Blaauw, Oog). Erst später im MA wird die Fassade im Osten nicht mehr als Eingangsostung, sondern als Zeichen für den kultischen

Bedeutungsverlust der Himmelsrichtungen bei der allgemeinen Ausrichtung zum Altar im Apsisbereich empfunden (ebd.).

f. Architekturikonologie. Mit seiner Sakralisierung wird das christl. K. implizit auch zum ‚Bedeutungsträger' (G. Bandmann, Mittelalterl. Architektur als Bedeutungsträger[8] [1985]; zur Spätantike Deichmann, Einführung 89/108). In Eusebius' Weiherede der Bischofskirche v. Tyros wird das Gebäude nach neuplatonischem Muster als Symbol des himmlischen Heiligtums, als Abbild des himmlischen Jerusalem geschildert (h. e. 10, 4; C. Smith, Christian rhetoric in Eusebius' panegyric at Tyre: VigChr 43 [1989] 226/47). Gleichzeitig ist die Beschreibung der Kathedrale in Formulierungen gefasst, die den salomonischen Tempel in Jerusalem als Prototyp für den Kirchenbau unterstellen (Wilkinson aO. [o. Sp. 278]). Auch die liturgische Orientierung des K. bestätigt seinen Symbolwert. Doch sind dies ganz allgemeine Prinzipien, die für den architektonischen Gestaltungsprozess keine spezifische Auswirkung haben. Ob bei der Wahl bestimmter Formelemente ikonologische Motive mitgespielt haben, ist oft schwer feststellbar, da sie selten explizit bezeugt, dagegen häufig in Interpretationen post factum zu finden sind (zB. *Kuppel II). Die zahlensymbolischen Deutungen oder sogar Vorschriften, die eine Kirchenordnung des 5. Jh. enthält, spiegeln ein frühes Bewusstsein der symbolischen Dimension, sind jedoch kein Zeugnis einer realen Baupraxis (Test. Dom. 1, 19 [23/7 Rahmani]). Es gibt aber auch symbolische Deutungen, die sehr nahe an der Baukonzeption bleiben. Ein erstes Zeugnis bietet Eusebius in seiner Einweihungsrede zu Tyros (zB. die trinitarische Deutung des Torbaus mit drei Öffnungen: h. e. 10, 4, 65). So auch die Bauinschriften aus dem Umkreis des Ambrosius, wo die Achteckigkeit des Baptisteriums in Mailand (als Zahl der Vollendung: F. J. Dölger, Zur Symbolik des altchristl. Taufhauses: ders., ACh 4 [1934] 157f; Schmitz; *Achtzahl) u. die Kreuzform der Apostelkirche ebendort (als Zeichen des Sieges Christi: S. Lewis, Function and symbolic form in the Basilica Apostolorum at Milan: Journ. of the Soc. of Architect. Historians 28 [1969] 83/98) angeführt werden (ILCV 1800. 1841). In Nola belegt der Bauherr Paulinus die dreifache Eingangsarkade mit der inzwischen topischen trinitarischen Deutung (ep. 32, 13/5 [CSEL 29, 288/91]; Lehmann 180). In allen Fällen ist unsicher oder zweifelhaft, ob die Bedeutung der Ausgangspunkt für die Formentscheidung gewesen ist; wichtiger ist aber, dass hier ein Zeichensystem angesprochen wird, das offensichtlich bereits als potentielle Erlebnisschicht dem christl. Sakralbau zur Verfügung steht. So können ikonologische Deutungen manchmal auch ohne Schriftquellen aus dem Kontext plausibel deduziert werden. Das gilt zB. für kreuzförmige Grundrisse, die sich gerade im christl. Sakralbau des 4. Jh. ex novo entwickelten. Freilich sind die Grenzen der Spekulation hier immer eng. Die Relativität der ikonologischen Dimension geht auch daraus hervor, dass das Verhältnis zwischen Form u. Bedeutung nie kausal wirksam ist. So ist das Heilig-Kreuz-Oratorium beim Lateranbaptisterium (461/68) wohl nicht zufälllig als kreuzförmiger Zentralbau ausgelegt worden. Andererseits wird für die Kreuzkirche in Resafa-Sergiupolis (Basilika A) nicht die bei Martyrien erfolgreiche Kreuzform gewählt. Sonderformen sind indes häufig eher als Aufwandselemente denn als Bedeutungsträger erklärlich (Christern, Pilgerheiligtum 15). Im 6. Jh. erreicht die symbolische Deutung des christl. K. einen Höhepunkt in Systematik u. Gelehrtheit mit den literarischen Gattungen der *Ekphrasis u. des Hymnus für neugebaute Kirchen im byz. Reich (G. Downey, Art. Ekphrasis: o. Bd. 4, 939/43; K. E. McVey, The domed church as microcosm. Literary roots of an architectural symbol: DumbOPap 37 [1983] 91/121; weitere Lit.: o. Bd. 20, 1152). Die *Kuppel als Abbild des *Himmels ist dabei ein dankbares Motiv.

II. Hauskirchen u. vorconstantinische Kirchen. a. Schriftquellen. Der Begriff Hauskirche, meist an den aus den Quellen bekannten Ausdruck Domus ecclesiae gekoppelt, ist nur ein Verlegenheitsname für die unübersichtliche Vorgeschichte des monumentalen Kirchenbaus. Für die Textbelege christl. Gottesdienste in Privathäusern im NT u. in den nachfolgenden Jhh. s. E. Dassmann / G. Schöllgen, Art. Haus II: o. Bd. 13, 803/901; G. Klingenberg, Art. Kirchengut: o. Bd. 20, 1060f; Judge aO. (o. Sp. 238) 427/9. Über die Gestalt u. Innendisposition dieser Anlagen hört man nahezu nichts. Cyprian u. Tertullian erwähnen einige Male in nicht-metaphorischem Sinne für den Kult bestimmte Räumlichkeiten, die mit Altar, cathedra u.

pulpitum eingerichtet sind (W. Elliger, Art. Karthago: o. Bd. 20, 269). Der Altar wird aufgestellt u. weggeräumt (altari posito: Cypr. ep. 45, 2 [CSEL 3, 2, 600]; altare conlocare: ep. 73, 2 [ebd. 780]). Pulpitum id est super tribunal ecclesiae (ep. 39, 4 [ebd. 583]) deutet auf einen gut sichtbaren Platz für den Lektor. Aus der 2. H. des 3. Jh. stammen mehrere Hinweise auf aufwändige Möblierungen (zB. J. Dresken-Weiland, Art. Kathedra: o. Bd. 20, 636f). Damit wird eine Situation reflektiert, in der die Präsenz dieser Attribute für die wesentlichen Bedürfnisse der Liturgie ein christl. K. ausmacht, wobei architektonische Merkmale gleichgültig sind. Klar jedoch ist, dass die so genutzten Baulichkeiten in der Theorie keinesfalls wie heidnische Tempel ausgesehen haben können: nec minus templa quam monumenta despicimus (Tert. spect. 13). Andererseits sind vor Constantin mehrmals monumentale Kirchen, die die Verhältnisse einer ‚Hauskirche' weit überstiegen haben, bezeugt. Die Sichtbarkeit u. Erkennbarkeit dieser christl. Gotteshäuser hat Porphyrios um 274 mit heidnischen Tempeln verglichen, nicht aber die Funktion, die er als die von Häusern beschreibt, in denen sich Christen zum Gebet versammeln (adv. Christ. frg. 76 [92f Harnack]). Es muss sich um diese Kategorie gehandelt haben, wenn es von Constantin heißt, er habe bereits bestehende ‚Kirchen Gottes vergrößert' (Eus. vit. Const. 1, 42; 2, 45: τὰς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ). Eusebius betont allerdings, dass die constantinischen Kirchen sich durch Höhe u. Pracht von den vorhergehenden K. unterscheiden (h. e. 10, 2, 1f).

b. Entwicklungsstufen. Die Archäologie bietet für eine Konkretisierung des Bildes der zahlreichen Zentren für christl. Liturgie u. Gemeindeleben in vorconstantinischer Zeit nur vereinzelte Anhaltspunkte. Eine Rekonstruktion der Entwicklung basiert vornehmlich auf theoretischen Überlegungen u. ist nicht notwendigerweise eine chronologische, da die unterschiedlichen Stufen von der örtlichen sozialen u. politischen Stellung der christl. Gemeinschaften abhängig sind (D. W. Rordorf, Was wissen wir über die christl. Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?: ZNW 55 [1964] 110/28 bzw. ders., Lex orandi - lex credendi [Freiburg i. Ue. 1993] 57/75; Krautheimer, Architecture 23/37; White 1, 20/5). In der ersten Phase findet der Kult in Privathäusern von Gemeindemitgliedern statt. Sobald die Gemeinden eine bestimmte Größe erreicht haben u. sich organisatorisch verfestigen, muss dem Bedürfnis nach spezifischen Räumlichkeiten entgegengekommen werden. Dazu werden Privathäuser oder Wirtschaftsgebäude eigens umgestaltet, wobei sie ihre ursprüngliche Funktion völlig verlieren können u. ausschließlich für kirchliche Zwecke bestimmt werden, neben liturgischen auch katechetischen, karitativen u. anderen. Formal bleibt diese Lösung jedoch im Bereich der privaten Profanarchitektur. Der Terminus Hauskirche ist gerade für diese Stufe der zutreffendste (vgl. Dassmann / Schöllgen aO. 899: Kirchenhaus). In einem nächsten Schritt kann der Umbau eines ehemaligen Wohn- oder Wirtschaftsgebäudes solcherart gewesen sein, dass die ursprüngliche Bautypologie fast nicht mehr zu erkennen ist. Typisch ist die Schöpfung einer geräumigen Halle als dominanter Hauptraum der ganzen Anlage (ebd. 900f). Damit ist eine Verwandtschaft mit dem halböffentlichen Vereinsgebäude der scholae gegeben, wo allerdings das Kultzentrum sich in einem kleinen Haustempel u. nicht im Versammlungssaal befindet.

c. Denkmäler. Obwohl es mehrere Fälle einer gewissen Wahrscheinlichkeit gibt, ist bis jetzt nur ein einziges Beispiel eines vorconstantinischen christl. K. archäologisch gesichert: die sog. Hauskirche v. *Dura-Europos (B. Weber-Dellacrode: Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] II.2.9). Die Größe u. Ausrichtung eines aus mehreren Gemächern zusammengefügten Hauptraumes sowie die Ausstattung u. malerische Dekoration des Baptisteriums zeigen hier die Grundsätze des christl. K., wenn auch noch ganz im Rahmen eines ortstypischen Hofhauses. Die Haupträume reflektieren eine rituell artikulierte Liturgie: Synaxis im großen Saal, Taufe in einer gesonderten Kapelle. Der Kirchensaal ist durch ein kleines Podest an der Ostwand (für den Vorsteher?) gerichtet, weist jedoch keine festen Einrichtungen für eine Mahlfeier auf. Derartige Fälle der baulichen Adaptation u. funktionalen Spezifizierung sind zweifelsohne zahlreich gewesen, haben aber keinen eigenen Architekturtypus der Hauskirche hervorgebracht u. sind auch deswegen nicht mehr archäologisch erkennbar. Die Parallelen zu Synagogen u. Mithräen, auch in derselben Stadt Dura-Europos, bestätigen diesen Sachverhalt. Auch sie be-

hielten nach den ersten Anpassungen für den Kult wahrscheinlich noch eine Wohnfunktion, während sie bei der letzten Renovierung vollständig dem kultischen Gebrauch zur Verfügung gestellt wurden (White 2, 10/21. 261/300; Brenk, Christianisierung 65/70). Die mutmaßlichen vorconstantinischen K. mit Gemeindezentrum in Rom sind in keinem Fall in den ausgegrabenen Vorgängerbauten an der Stelle der nachconstantinischen Titelkirchen nachgewiesen (F. Guidobaldi, L'inserimento delle chiese titolari di Roma nel tessuto urbano preesistente: Quaeritur inventus colitur, Festschr. U. M. Fasola 1 = StudAntCrist 40 [Città del Vat. 1989] 381/96). Es gilt auch zu unterscheiden zwischen eigentlichen Hauskirchen, die von der Kirche verwaltet werden, u. Wohnkomplexen mit einer privaten Hauskapelle (eine christl. Version der lararia; *Lar), auch wenn die Trennung nicht absolut ist (Brenk, Christianisierung 75/128). Eine winzige Hauskapelle, mit Malereien ausgestattet u. offensichtlich auf klein angelegte Reliquienverehrung ausgerichtet, befindet sich im Wohnkomplex unter SS. Giovanni e Paolo in Rom u. zeugt damit von der Christianisierung der röm. Oberschicht im späten 4. Jh. (ebd. 82/113). Beispiele der Schaffung größerer Hallen innerhalb privater Komplexe sind bei S. Clemente u. S. Crisogono in Rom gesichert. Es handelt sich um ungefähr auf eine Ost-West-Achse ausgerichtete Räume. Jeder archäologische Beweis für eine Nutzung als christl. K. fehlt; es ist lediglich die Kontinuität mit den nachfolgenden Kirchenbauten, die eine Identifikation als Kirche mehr oder weniger wahrscheinlich macht. Auch im Laufe des 4. Jh. finden Bauprojekte dieser Art noch statt, zB. in Qirqbize (Syrien), wo der langrechteckige zwei Geschosse hohe Saal innerhalb einer villenartige Anlage von Anfang an als Kirche geplant gewesen sein dürfte (ebd. 71f). Für diese Umbauvarianten sind gleichfalls Analogien bei den *Synagogen u., allgemeiner, bei griech.-röm. Vereinshallen nachzuweisen (zB. Synagoge Ostia: A. Runesson, The oldest original synagogue building in the Diaspora: HarvTheolRev 92 [1999] 409/33; L. M. White, Synagogue and society in imperial Ostia. Archaeological and epigraphical evidence: ebd. 90 [1997] 23/58; ders., Reading the Ostia synagogue. A reply to A. Runesson: ebd. 92 [1999] 435/64; scholae / Vereinslokale: B. Bollmann, Röm. Vereinshäuser [1998]). Die Haupträume sprengen die Verhältnisse einer privaten Wohnanlage u. erreichen durchweg eine Höhe von zwei Stockwerken. Die Lokale der Vereine haben manchmal eine extrovertierte Architektur, mit weiten Eingängen u. Brunnen (Ostia). – Die letzte Konsequenz dieser Entwicklung: Die immer stärker in den Vordergrund tretenden liturgischen u. repräsentativen Anforderungen brauchen nicht erst unter Constantin durch frei entworfene christl. K. beantwortet worden zu sein. Für die Synagogen wird angenommen, dass die agglomerierenden Grundrisse umgebauter Komplexe schon vor 300 von axialen, symmetrischen Neubautypen abgelöst werden konnten; ob dies auch für das christl. K. gelten kann, bleibt vorerst noch unentschieden. Doch scheint namentlich unter Maxentius die Zeit für die Entwicklung monumentaler Kirchentypen günstig. Vielleicht gehört die Coemeterialbasilika an der Via Appia (später S. Sebastiano) in Rom zu den Zeugen einer ersten Generation (Krautheimer u. a. aO. 4, 145; E. Jastrzębowska, S. Sebastiano. La più antica basilica cristiana di Roma: Guidobaldi 1141/55). Die Doppelanlage von **Aquileia, obgleich sie nach dem ‚Toleranzedikt' gebaut wurde (dreischiffige, gerade geschlossene Säle ohne Obergaden), könnte ebenfalls in der Linie der monumentalen vorconstantinischen Hauptkirchen stehen (White 2, 199/209; kirchl. Nutzung der Ursprungsanlage jedoch umstritten: J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 55f; S. Ristow, Zur Problematik der spätröm. Reste auf dem Gelände der Domkirche zu Aquileia: JbAC 37 [1994] 97/109; dagegen P. Piva, Le aule teodoriane di Aquileia. Un gruppo episcopale nell'età della pace della Chiesa: Studi Medievali 39 [1998] 285/307). Andererseits bedeutet die ‚constantinische Wende' keineswegs eine allgemeine Ablösung der Hauskirchen durch monumentale K.typen. Abgesehen vom Hauptkonzept der langgestreckten Halle gibt es keine Indizien für ein typologisches Entwicklungsmodell des constantinischen christl. K. aus der voraufgehenden Phase.

III. Die Anfänge des monumentalen Kirchenbaus. a. Die Kirchenbasilika in der Forschung. Die Basilika hat in der Diskussion über die Anfänge des öffentlichen christl. Kultbaus immer eine zentrale Rolle gespielt, auch wenn der Begriff häufig nicht klar defi-

niert war. In der 2. H. des 20. Jh. ist die Interpretation der Genese der Kirchenbasilika immer noch von den alten, einander in ziemlicher Exklusivität gegenüberstehenden Paradigmen Form u. Bedeutung beherrscht geblieben (ältere Lit. bei Deichmann, Einführung 85/8). Mit dem Akzent auf antiken Funktionstypen wie Sakralbauten u. kaiserlichen Audienzhallen samt ihren religiösen u. imperialen Bedeutungen als formativen Kräften für das christl. K. hat sich mehrmals R. Krautheimer geäußert (zB. The Constantinian basilica: DumbOPap 21 [1967] 117/40). Dagegen hat das formale Erklärungsmodell, vornehmlich aus dem Formenvokabular der Forumsbasiliken, mit unterschiedlichen Schwerpunkten zunehmend Konsens gefunden (N. Duval, Les origines de la basilique chrétienne. État de la question: Information d'Hist. de l'Art 7 [1962] 1/19; Deichmann, Einführung; Christern, Gerichtsbasilika; Brandenburg, Kirchenbau; F. Guidobaldi, Caratteri e contenuti della nuova architettura dell'età costantiniana: RivAC 80 [2004] 233/76). Daneben sind Ansätze entwickelt worden, die Frage auf einer anderen, semiotisch inspirierten Ebene anzugehen, wobei die Basilika nicht mehr als Bautypus betrachtet wird, sondern als ‚discursive category' (D. Kinney, The church basilica: R. J. Brandt [Hrsg.], Imperial art as Christian art, Christian art as imperial art. Expression and meaning in art and architecture from Constantine to Justinian = ActArchArtHist NS 1 [Roma 2001] 115/35 nach G. Lukken / M. Searle, Semiotics and church architecture [Kampen 1993] 37/40).

b. Bischofskirche Tyros. Die Kirchweihrede des *Eusebius für die Kathedrale seines Kollegen Paulinos in Tyros enthält die früheste umfassende Beschreibung eines christl. K. überhaupt u. den ersten schriftlichen Beleg für ein Kirchengebäude des monumentalen Typus (Eus. h. e. 10, 4, 2/72, Redaktion vermutlich um 317; Thümmel 498f). Auch wenn es sich hierbei um einen panegyrischen Text handelt, ist die Charakterisierung der Architektur des (längst verschwundenen) K. überraschend klar. Eusebius schildert eine mehrschiffige, holzgedeckte Basilika mit einem vorgelegten Atrium u. einem abschließenden Altarraum. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass hier ein Gebäude im Format der öffentlichen, repräsentativen Architektur vor Augen steht. Die kostbaren Säulen des Vorhofes u. der Schiffskolonnaden sowie das Propylon u. die Bronzetüre gehören zu dieser Kategorie. Es hat alle Merkmale eines ausgereiften christl. K.: die Ost-West-Achse (mit Fassadenostung, so dass die Morgensonne wie beim Jerusalemer Tempel durch die Eingänge in den Kirchenraum einfällt; Eus. h. e. 10, 4, 38); die übergreifende Symmetrie der Axialbindung Vorhof - Mittelportal - Schiff - Altarraum (höchstwahrscheinlich: Apsis), die eine klar ausgerichtete Raumwahrnehmung hervorruft; die Internalisierung (Ausrichtung auf den inneren Brennpunkt des Kults, Konzentration des Aufwands auf das Interieur); der vor der Apsis aufgestellte Altar mit den Sitzen des führenden Klerus in der Apsis als liturgisches Zentrum u. damit als Allerheiligstes (τὸ τῶν ἁγίων ἅγιον θυσιαστήριον: ebd. 44. 68). Licht, als Kontrast zur Finsternis der heidn. Tempel (Eus. vit. Const. 3, 54), ist nicht nur ein rhetorisches Motiv, das seit Eusebius fast kanonisch in literarischen Kirchenbautexten erscheint, sondern ist auch ein tatsächliches Charakteristikum des neuen christl. K. (h. e. 10, 4, 65). Sowohl die Formensprache u. der Aufwand der Architektur als auch die hierauf angewandte Metaphorik des Tempels u. des Königspalastes (βασίλειον οἶκον: ebd. 42) markieren eine entschieden neue Episode in der Entwicklung des christl. K. (vgl. Thümmel 485/501). Es mag überraschen, dass im provinziellen Tyros ein christl. K. des neuen Typus eingeweiht wird (wohl iJ. 315), während die ersten constantinischen Kirchbauprojekte in Rom kaum in Gang sind.

c. Lateranbasilika Rom. Die Bischofskirche v. Rom (Abb. 5) ist im Auftrag Constantins gleich nach 312 entworfen u. in den nächsten Jahren ausgeführt worden. Die Überlieferung ist anders als in Tyros: archäologisch recht gut rekonstruierbar, quellenmäßig nicht in rhetorischen, sondern in archivalischen Schriften dokumentiert (Lib. pontif. 1, 167 Duch.; Krautheimer u. a. aO. 5, 1/92; Brandenburg, Kirchen 20/37 mit Lit.). Alle oben zusammengefassten typologischen Merkmale, die Eusebius für Tyros formuliert, treffen auch hier zu. Doch sind mehr Einzelheiten bekannt: die beeindruckende Größe, die fünfschiffige Anlage, die niedrigen Querarme am westl. Ende der Seitenschiffe, die mit Architraven gedeckten Kolonnaden des Hauptschiffs u. die Arkaden zwischen den Seitenschiffen wie auch die

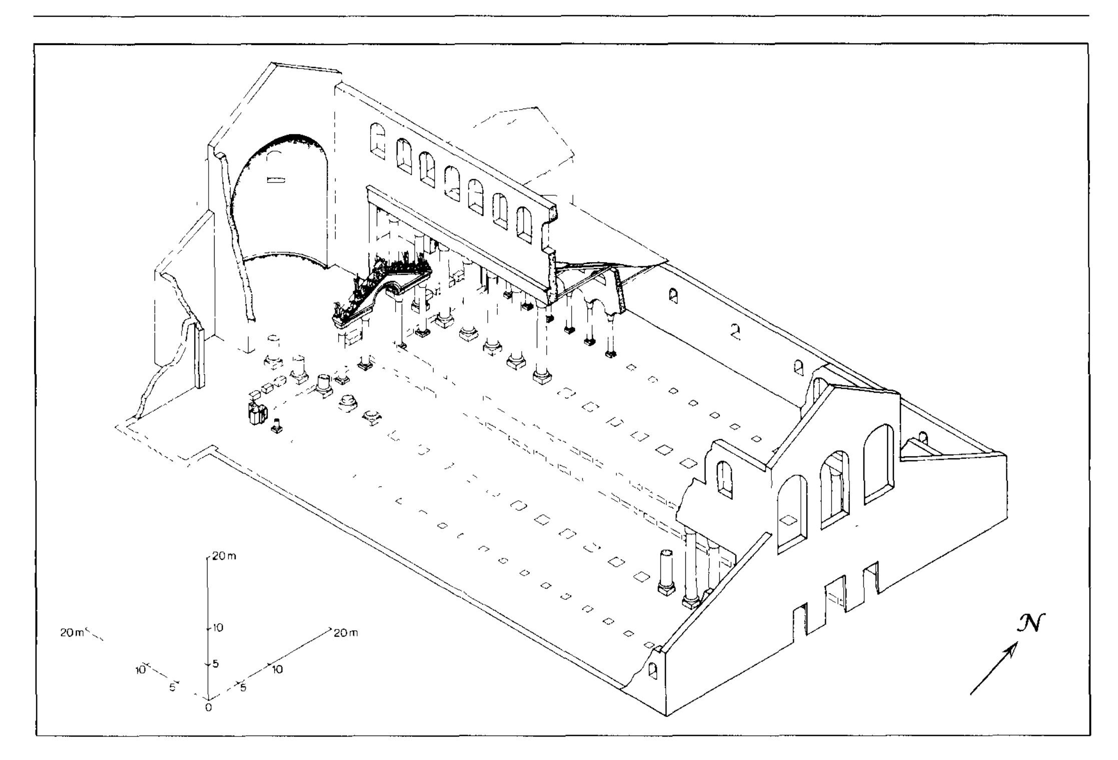


Abb. 5. Rom, Lateranbasilika, Rekonstruktion. Nach de Blaauw, Cultus Fig. 2.

lichtdurchstrahlten Fensterreihen des Obergadens, der Fassade u. der Apsis. Nur ein Atrium ist nicht nachgewiesen. – Für Rom kann der Planungsprozess etwas konkreter nachvollzogen werden, vielleicht wie folgt: Der Kaiser ergreift die Initiative u. bietet seine Architekten, Bauwerkstätten u. Gelder an. Die Architekten setzen sich mit den kirchl. Behörden auseinander. Die intendierten Besitzer u. Benutzer formulieren ihre funktionalen Wünsche: eine Versammlungshalle, für eine hierarchische Ordnung der Teilnehmer geeignet, d. h. die *Kathedra u. die Subsellien des Bischofs u. der Presbyter gegenüber vom Volk, ein zentral aufgestellter Altartisch für die Eucharistie, sieben Opfertische für die Naturalgaben, ein Leseplatz (Peeters 1, nach dem Modell von F. van der Meer). Die Wahl des Typus der Forumsbasilika scheint die selbstverständliche Antwort der kaiserl. Behörden auf die liturgischen Erfordernisse der Christen. Die zweckmäßigen Anpassungen lassen sich innerhalb dieses Genus unproblematisch vornehmen, vor allem die Geschlossenheit nach außen, die dominante Längsachse mit der Kathedra im Apsisscheitel u. dem Altar etwas vor der Apsissehne als Endpunkt. Der kaiserl. Stifter kümmert sich um die angemessene Repräsentanz des Baus u. schenkt nicht nur ein kostbares Beleuchtungssystem, sondern auch zusätzliche Ausstattungsstücke (Lib. pontif. 1, 172f Duch.), wobei das Fastigium, eine in kostbaren Metallen ausgeführte imposante Ehrengiebelkonstruktion vor dem Presbyterium, höchste Aufmerksamkeit auf sich lenkt (jetzt weitgehend in dieser Rekonstruktion akzeptiert: Brandenburg, Kirchen 26f; kritisch über die Ursprünglichkeit der Bildausstattung J. Engemann, Der Skulpturenschmuck des ‚Fastigiums' Konstantins I nach dem Liber Pontificalis u. der ‚Zufall der Überlieferung': RivAC 69 [1993] 179/203). Die gewaltigen Ausmaße des neuen Kultraumes verleihen dem Ritual sofort eine bisher ungekannte Feierlichkeit. Dafür sind auch besondere Vorkehrungen notwendig, wie der mit Balustraden abgeschrankte Prozessionsweg über die Mittelachse vom Eingang bis zum Altar, der dem Ein- u. Auszug der Kleriker u. der Trennung der Gläubigen nach Geschlechtern dient (Datierungsfragen: F. Gui-

dobaldi, Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VII s.: M. Cecchelli [Hrsg.], Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma [Roma 2001] 185). So kommen in diesem Bau drei Traditionen zusammen: die öffentliche Architektur des röm. Staates, die Liturgie der Christen u. das decus des Kaisers (de Blaauw, Cultus). Mit dem Typus der Lateranbasilika u. der Kathedrale v. Tyros hat sich eine Architekturform herausgebildet, die für die weitere Geschichte der Monumentalarchitektur im Dienste des christl. Kults entscheidend wird.

d. Schlussbemerkung. Der kaiserl. Auftrag in Rom als tonangebende Initiative mit sichtbarer Auswirkung in den nächsten Jhh. des christl. Kultbaus wird vom gleichzeitigen Projekt in Tyros einigermaßen relativiert. Es ist durch den Zufall der Überlieferung bekannt, zeigt aber, dass kurz nach 310 überall im Reich die Zeit für die Ausformung des christl. K. reif ist. Dabei sind durchaus parallele Konstituenten wirksam, die zu analogen Ergebnissen führen können. Ein zusätzliches Zeugnis liefert die inschriftlich auf 324 datierte kompakte, fünfschiffige Kirchenbasilika im entlegenen Castellum Tingitanum (Orléansville / El Asnam; Gui / Caillet 11/4). In der constantinischen Kirchenbasilika werden Hauptelemente aus dem Formenrepertoire monumentaler antiker Baugattungen zum ersten Mal mit den funktionalen Voraussetzungen der christl. Liturgie verbunden. Der typologische Verarbeitungsprozess vollzieht sich auf mehreren Ebenen: Als Formtypen sind die Forumsbasiliken am deutlichsten wirksam, als Funktionstypen teilweise auch Tempelcellae, Palastaulen u. private Residenzsäle (s. u. Sp. 293/5). Ganz trennbar sind diese Kategorien nicht, da Zwecke mit Formen assoziiert u. rezipiert werden können u. umgekehrt. Gleichwohl ist die von F. W. Deichmann, Entstehung der christl. Basilika u. Entstehung des Kirchengebäudes: ders., Rom, Ravenna, Kpel, Naher Osten. Ges. Studien zur spätantiken Architektur, Kunst u. Geschichte (1982) 113f befürwortete getrennte Analyse von Zweck- u. Formtypen als Verständnismodell der komplexen Dynamik zwischen Kult- u. Architekturfaktoren in der christl. Baukunst sinnvoll. Deswegen wird im Folgenden zwischen Funktions- u. Formtypologie unterschieden. Der Zweck des christl. K. liegt schon in der Liturgie vorconstantinischer Zeit fest. Von dem Moment an, in dem bestimmte repräsentative u. künstlerische Bauformen auf christl. Kultzwecke projiziert werden, ändert sich das Verhältnis u. können formale Traditionen unabhängig von spezifischen Funktionen die Weiterentwicklung bestimmen.

IV. Formtypen. a. Allgemeines. Die formale Ausgestaltung des christl. K. wird interessant, sobald dieses sich aus dem Bereich des reinen Zweckbaus löst u. zur architektonisch-künstlerischen Aufgabe wird. Zwei Haupttypen, Longitudinal- u. Zentralbau, beherrschen seit Constantin die Architektur des christl. K. Obwohl der Langraum wahrscheinlich schon bei den Hauskirchen die Norm war, folgen auf diese völlig neutrale Grundform im 2. Jahrzehnt des 4. Jh. rapide baukünstlerisch ausgeprägte Kirchengebäude. Die alte Idee einer formalen Evolution der christl. Basilika aus der Hauskirche ist überholt (vgl. White 1, 12/20). Zentralbauten gab es vor Constantin im christl. Kultbau wohl überhaupt nicht. Die formtypologischen Bezeichnungen Longitudinal- u. Zentralbau sind reine architekturhistorische Hilfsmittel (für weitere Definitionen u. Sp. 293. 299). Sie begegnen in den Schriftquellen, in denen höchstens der Funktionstypus angedeutet wird, nicht. Die Texte verwenden, wenn es um eine Kirche geht, zumeist den Begriff basilica, ohne dass damit etwas über die Gestalt des betreffenden K. ausgesagt wäre (basilica für einen Zentralbau zB. bei Eger. peregr. 24, 10: ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus; für S. Stefano Rotondo in Rom Lib. pontif. 1, 249 Duch.). Sowohl der Longitudinal- als auch der Zentralbau stammen aus uralten architektonischen Traditionen u. sind besonders von Auswirkungen aus der späten Kaiserzeit geprägt. Allerdings sind bestimmte Raumfügungen im christl. Bereich neu entwickelt worden, möglicherweise anfänglich als Antwort auf spezifische Aufgaben, aber bald danach nicht mehr zweckgebunden für K. unterschiedlicher Funktionen angewendet (Deichmann, Einführung 73/5). Keines der Elemente ist grundsätzlich neu (Versatzstücke: ebd. 81; architettura componibile: Christern, Gerichtsbasilika 203), aber die Wechselwirkung zwischen Form u. Funktion generiert neue Zusammenhänge u. damit neue Raumkonzepte. Insgesamt springt der entschiedene Vorzug für subordinierte Raumfügungen, gegen die Einraumtypen wie die Trierer Basi-

lika, ins Auge (vgl. F. W. Deichmann, Art. Architektur: o. Bd. 1, 608f). Trotz des starken Einflusses regionaler Bautraditionen bei der Ausgestaltung der neuen K. ist die Einheitlichkeit der Baukonzepte in der vollen Ausdehnung des röm. Reiches erstaunlich. Ders., Einführung 250 geht davon aus, dass alle entscheidenden Neuerungen in Baukonzeptionen zugunsten des christl. Kultbaus (die fünfschiffige Basilika, der Umgangszentralbau, der Kreuzbau) aus der kaiserl. Sphäre stammen, wobei Typologien weiterwirken, die in der röm. Baukunst der Kaiserzeit wurzeln. Für eine systematische Übersicht über den frühchristl. Kultbau nach Formtypen s. Brandenburg, Kirchenbau; G. Koch, Frühchristl. Kunst. Eine Einführung (1995) 18/61. Dort auch weitere Einzelheiten.

b. Longitudinalbau. 1. Grundmodell der Kirchenbasilika. Mit den unter Constantin konzipierten Kirchenbauten ist der Haupttyp des christl. K. definiert: Die Kirchenbasilika ist eine langgestreckte, in drei oder mehr Schiffe untergliederte Halle, nach außen geschlossen, mit einer axialen Ausrichtung auf die Apsis an einer Schmalseite dem Eingang gegenüber. Das Mittelschiff ist breiter u. höher als die Seitenschiffe u. hat einen Obergaden mit großen Fenstern. Die beiderseitigen Fensterreihen sorgen nicht nur für eine reichliche Beleuchtung, sondern betonen mit den parallelen Stützenreihen auch die perspektivische Flucht zur Apsis. Alle diese Züge an sich haben ihre Vorstufen in antiken Bautypen. Die mehrschiffigen Säulenhallen der Forumsbasiliken lassen sich am ehesten wiedererkennen. Auch die richtungsbezogene Raumhierarchie ist schon bei einigen älteren Forumsbasiliken vorhanden (zB. Pompeji; Nünnerich-Asmus 12/4; Abb. 2), findet jedoch ihren Zielpunkt in einer Apsis erst bei einer (kleinen?) Gruppe von römischen Forumsbasiliken (Tipasa; s. o. Sp. 241). Dagegen werden die gegenständigen Apsiden aus der forensischen Basilikengattung ignoriert, wie auch die an vier Seiten umlaufenden Kolonnaden (mit Ausnahmen in Ägypten). Jede Zwiespältigkeit in der Ausrichtung ist damit ausgeschlossen. Einen hoch herausragenden fensterreichen Obergaden gibt es bei den traditionellen mehrschiffigen Forumsbasiliken nicht; er erscheint allerdings bei der atypischen Maxentiusbasilika (Deichmann, Basilika aO. [o. Sp. 240] 1255). Doch bieten für entscheidende Merkmale wie die Ausrichtung u. den Obergaden andere Bautypen eindeutigere Vorgänger. Zunächst kommen die einschiffige apsidiale Palastaula (zB. Trier) u. die Audienzhalle oder das Triclinium privater Wohnkomplexe (zB. Piazza Armerina) als vorbildhafter Bautypus in Betracht (o. Sp. 241f). Bei diesen ist die hierarchische Innendisposition mit den Plätzen des Vorsitzenden u. der Assessoren oder mit dem stibadium für Mahlzeiten in der tribuna der Apsis von besonderer Bedeutung (S. Ellis, Power, architecture and decor. How the late Roman aristocrat appeared to his guests: E. K. Gazda [Hrsg.], Roman art in the private sphere [Ann Arbor 1991] 117/34; B. Polci, Some aspects of the transformation of the Roman domus between Late Antiquity and the early MA: L. Lavan / W. Bowden [Hrsg.], Theory and practice in late antique archaeology [Leiden 2003] 80/9). Auch das die Längsachse betonende, dem Eingang vorgelagerte Atrium hat im Bereich der vornehmen Wohnkomplexe seine Vorläufer (Vitr. 6, 5, 2; Lorenz 129/31). Mit diesen Versatzstücken wird eine konsequente Raumfolge geschaffen, deren Endpunkt die Apsis darstellt. Darüber hinaus zeigt die Palastaula von Trier, wie das Aufrissschema der Seitenschiffe u. oberen Lichtgaden schon in den Seitenwänden eines einschiffigen Saales vorgebildet ist. Das Licht fällt hier unmittelbar in den Hauptraum, während es bei den Forumsbasiliken gemeinhin indirekt aus Seitenschiffen u. Emporen einfällt. Es geht jeweils um Entwicklungen, die im frühen 4. Jh. anzusiedeln sind u. deswegen nicht nur als Vorbilder, sondern auch als Parallelen zum christl. Kultbau betrachtet werden können. – Es fällt auf, dass die Kirchenbasilika typologisch auf großer Distanz zu paganen Kultbautraditionen bleibt. Doch dürfte auf konzeptioneller Ebene die Assoziation mit der Tempelcella nicht ohne Wirkung gewesen sein. Parallele Züge der antiken Sakralarchitektur, wie der auf eine Apsis ausgerichtete Innenraum u. die axiale Anordnung des Altares, sind nicht zu übersehen. Sie sind wohl nicht so willentlich rezipiert wie die Idee des Jerusalemer Tempels bei Eusebius. Die letztere kann aber fast nur mit Hilfe der vorhandenen paganen Tempelmodelle in architektonische Formeln umgesetzt worden sein. Bestimmte Typen der antiken Tempelcella mit apsidialem Abschluss, flachen Holzdecken, seitlichen Kolonnaden, (Ps-) Seiten-

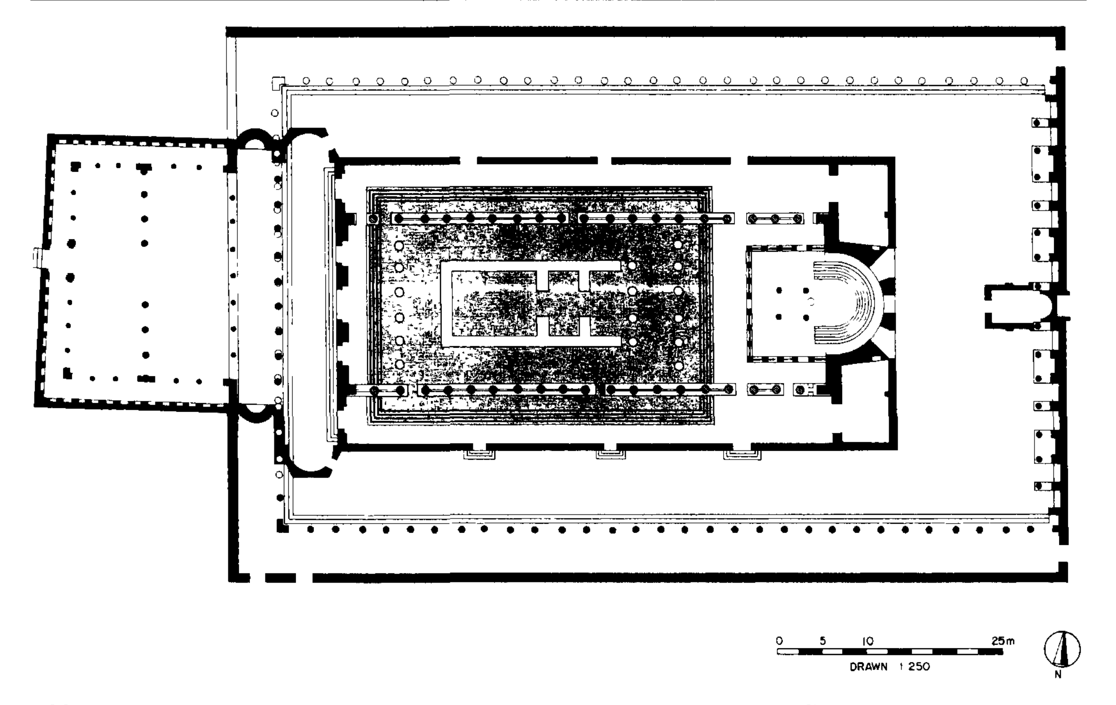


Abb. 6. Aphrodisias, Tempel / Kirche, Grundriss (Tempel grau). Nach R. Smith / C. Ratté, Archaeological research at Aphrodisias in Caria: AmJournArch 104 (2000) 230 Fig. 8.

schiffen bzw. Emporen haben immerhin auffällige Gemeinsamkeiten mit der Kirchenbasilika (o. Sp. 233/5).

2. Weiterentwicklung. Der basilikal geprägte Längsbau verbreitet sich zügig als kanonische Formel des christl. K. Praktischer Vorteil ist die technische Einfachheit, die eine schnelle Bauausführung von großen Raumvolumen zulässt. Entwickelt in den städtischen Zentren des Reiches, findet man eine dreischiffige Basilika in der 2. H. des 4. Jh. bereits in einer Dorfkirche in Syrien (Fafertin, iJ. 372; Krautheimer, Architecture 141). Wie sehr das Standardmodell der Kirchenbasilika aus einer eigenen Dynamik hervorgegangen ist, zeigt die Umnutzung älterer Bauten. Die Anstrengungen zielen dann primär auf die Implementierung des Kirchenmodells, ohne einschneidende Konzessionen an die Gegebenheiten der existierenden Bausubstanz (Bayliss 109; beredtes Beispiel ist die Tempelkirche in Aphrodisias, *Karien; R. R. R. Smith / C. Ratté, Archaeological research at Aphrodisias in Caria: AmJournArch 104 [2000] 221/53; o. Bd. 20, 161; Abb. 6). Die ersten großen fünfschiffigen Basiliken (Rom, Jerusalem) sind kaiserlichen Ursprungs u. haben bestimmt als Modell auf viele andere K. des 4. Jh. eingewirkt, meistens in der dreischiffigen Standardform. Die späteren fünfschiffigen sind als Nachklänge zu betrachten; auch wenn sie nicht mehr direkt vom Kaiser gestiftet werden, sind sie noch immer prestigeträchtige Bauten, wie die Kathedralen in Ravenna u. Salamis (Zypern, Epiphanios; für den fünfschiffigen Typus M. Al-Daire, Die fünfschiffige Basilika in Gadara-Umm Qais, Jordanien [2001]). Die auf die Apsis zielende Längsachse ist immer entscheidend, doch gibt es Varianten mit den Eingängen in den Längsseiten (Syrien, Nordafrika). – Die constantinischen Basiliken haben alle eine gebälktragende Kolonnade zwischen Mittelschiff u. Seitenschiffen. Die einfacher ausführbaren Arkaden (vorher der weithin sichtbaren Außenarchitektur vorbehalten: Guidobaldi, Caratteri aO. 247/50) werden zwischen den Seitenschiffen angewendet. Ab dem späteren 4. Jh. verdrängen sie auch im Mittelschiff in anspruchsvolleren K., wie St. Paul in Rom, die Architrave. Sonderformen der basilikalen Stützenreihen wie gekoppelte Säulen oder an Pfeiler angebundene Säulen sind eine nordaf-

rikan. Eigenart (immer mit Arkaden). Säulen gelten schon wegen des Materialwerts als würdiger denn Pfeiler. Zusätzlich betont Paulinus v. Nola die Qualität der Säulen in Kolonnaden in offensichtlichem Gegensatz zu Pfeilern als lichtdurchlässige u. raumvergrößernde Elemente (carm. 27, 390; 28, 200/5 [CSEL 30, 279. 300]; Lehmann 233). Pfeilerarkaden begegnen in den zentralen Reichsgebieten selten, mit Ausnahme der Sondergruppe der constantinischen Friedhofsbasiliken in Rom. Frühe Beispiele für den Wechsel von Säulen u. Pfeilern in den Mittelschiffsarkaden weisen H. Demetrios in Thessaloniki (J.-M. Spieser, Thessalonique et ses monuments du 4^{e} au 6^{e} s. [Paris 1984] 165/214) sowie die ‚Kuppelkirche' v. Meriamlik auf (beide noch 5. Jh.; *Kilikien). – Emporen über den Seitenschiffen sind ein bekanntes Phänomen in den Forumsbasiliken u. werden in Kirchenbasiliken übernommen, im constantinischen Programm bereits bei der Grabeskirche in Jerusalem u. nachher weit verbreitet, manchmal regional konzentriert (J. Christern, Emporenkirchen in Nordafrika: ACIAC VII 407/25). Sie gehören beispielsweise zum festen Schema in Kilikien, nicht dagegen im angrenzenden Nord-Syrien. Bei bestimmten Basilikavarianten werden die Seitenschiffe an einer oder an beiden kurzen Seiten fortgesetzt. Einen geschlossenen Parcours bilden die an allen Seiten umlaufenden Seitenschiffe in Ägypten (‚Umgangsbasiliken' mit dem Seitenschiff vor der Apsis; P. Grossmann, Neue Überlegungen zur Rekonstruktion der Rundkirche von Pelusium: Boreas 27 [2004] 28f). In Griechenland ist der Narthex öfters in den Verband der Seitenschiffe eingebunden (s. u. Sp. 359). An der Apsisseite können die Seitenschiffe mittels eines Umgangs hinter der Apsis miteinander verbunden sein (auch für diese Lösung wird der Terminus Umgangsbasilika benutzt; s. ferner u. Sp. 367). Basiliken mit einer Gegenapsis könnten an eine Wiederaufnahme des Modells der Forumsbasiliken mit Doppelapsiden denken lassen (Duval, Problème 53f). Doch liegt diesem in Nordafrika verbreiteten Phänomen kein Konzept der Bipolarität im Entwurf zugrunde, das in christl. Verhältnissen tatsächlich atypisch wäre. Die Gegenapsis ist fast immer eine spätere Hinzufügung aus diversen funktionalen Gründen. Nur bei einigen ländlichen Kirchen in Spanien (alle um 500?) scheint die Bipolarität gewollt, evtl. jedoch als formaler Reflex auf Vorbilder in Nordafrika (Ulbert, Basiliken; Duval, Relations). – Im Osten entwickelt sich seit dem späten 5. Jh. die teilweise oder völlig in Stein überwölbte Basilika (N. Schmuck, Art. Kuppelbasilika: RBK 5 [1995] 529/73). Dabei geht man bis an die Grenze der statischen Möglichkeiten, um durchgehende Seitenschiffe zu realisieren. Ein frühes Beispiel ist die ‚Kuppelkirche' v. Meriamlik. Bald geht Überwölbung mit zentralisierenden Tendenzen Hand in Hand. Die Kuppel wird dabei zum Mittelpunkt der Längsachse (Ostkirche Alahan Manastırı; justinianische H. Eirene, Kpel).

3. Querhausbasiliken. Eine besondere Form ist die Basilika mit einem quergelagerten Baukörper, der mit dem Mittelschiff in unmittelbarer Verbindung steht. Das Transept begegnet seit dem Bau der constantinischen Peterskirche in mehreren Varianten, im 5. u. 6. Jh. hauptsächlich im Osten (in rund 65 bekannten Fällen; C. Stein, Die Basilika mit Querhaus: Altripp / Nauerth 63/72). – Beim T-förmigen Grundriss liegt das Querschiff direkt vor der Apsis. Im Aufriss gibt es unterschiedliche Lösungen: Bei St. Peter ist es auch am Außenbau als artikulierter Baukörper sichtbar; in anderen Fällen bleibt es mehr in die Baumasse integriert. In der inneren Raumwirkung macht es einen wesentlichen Unterschied, ob das Querhaus eine durchlaufende (St. Peter, Rom; Große Basilika, Abu Mina, Bauphase I; Perge) oder mittels Säulenstellungen unterteilte (S. Thecla, Mailand) Halle ist. Diese Raumfügungen dürften eine originelle Erfindung für die Kirchenbasilika sein, obwohl sich eine Art von Querschiff in der Zivilbasilika von Carsulae abzeichnet. – Von der T-Form unterscheidet sich der Grundriss des lat. Kreuzes. Auch dieser ist das Ergebnis eines neuen Arrangements des 4. Jh. (Deichmann, Einführung 84f). Abhängig vom wechselseitigen Verhältnis von Länge, Höhe u. Breite der einander kreuzenden Schiffe gibt es einige Varianten: der einschiffige Längsbau mit Kreuzarmen (Apostelkirche, Mailand), die Kreuzbasilika (Basilica del Fondo Tullio, **Aquileia, um 400) u. die zentralisierende Kreuzbasilika mit hervorgehobener Vierung (Johanneskirche, Ephesos, 1. Kirche 5. Jh.). Das Querhaus kann wiederum durchlaufend oder segmentiert sein, u. es kann Seitenschiffe bzw. Umgänge besitzen. Wenn die Vierung architek-

tonisch betont u. mit einem erhöhten Dach abgedeckt wird, entwickelt die spätantike Architektur sich schon in die Richtung des byz. Kuppelbaus: ‚ein Ensemble gegeneinander abgesetzter u. abgestufter, hierarchisch zugeordneter Teile‘ (Brandenburg, Kirchenbau 430). – Eine andere Sonderform entsteht, wenn die Querarme mit Apsiden geschlossen sind (Hermopolis, 430/40, u. sonst in Ägypten u. Griechenland; Geburtskirche, Bethlehem, 6. Jh.). Diese unterscheidet sich von der Basilika mit trikonchalem Abschluss; die große Kirche im Schenutekloster bei Sohag (Oberägypten) scheint das früheste Beispiel dieser Art zu sein (Mitte 5. Jh.; Grossmann 118f). – Der Typus der einschiffigen, öfters apsislosen, Kreuzkirche gehört im Grunde nicht zur Gattung der Basilika. Das Fehlen einer Kolonnade u. der das Mittelschiff begleitenden Seitenschiffe ließe sich als eine Reduzierung der Basilika verstehen. Doch bezeugen die wichtigen K. in Mailand u. Antiocheia (Babylas-Martyrion), dass es nicht nur um eine Beschränkung geht, sondern auch um eine bewusste Akzentuierung der Kreuzform.

4. Saalkirchen. Kleinere, einschiffige Apsidenhallen waren wahrscheinlich in zahlreichen Fällen die ersten christl. K. am Ort. Mehrmals sind sie später durch dreischiffige Basiliken ersetzt worden, zB. S. Saba, Rom (Krautheimer u. a. 4, 54/60) u. häufig in Nordafrika (Gui / Caillet 161. 170. 190. 196. 342). Auf dem Lande sind einfache Längsbautypen (einschiffige Säle ohne oder mit Apsis) viel länger üblich geblieben. Ihre formale Ableitung aus den Hauskirchen ist nicht wahrscheinlich; vielmehr können sie als mehr oder weniger reduzierte Versionen städtischer Vorbilder gelten.

c. Zentralbau. 1. Typologische Prämissen. Der Zentralbau (um einen Mittelpunkt konstruiertes Bauwerk mit im Prinzip gleich langen Hauptachsen) ist eine in der Antike sehr vielfältig entwickelte Form in völlig unterschiedlichen baulichen Zusammenhängen. Für die Zwecke des christl. Kults kommen vor allem Zentralbautypen in Frage, die auf die Ausformung eines Innenraumes angelegt sind. Die andere Variante, bei der es um die optische Erscheinungsform der Außenseite geht, wie viele Grabanlagen in Rundform u. etliche Rundtempel, existiert in der Spätantike u. a. in Grabbauten weiter (zB. Theoderich-Mausoleum, Ravenna). Die auf innere Raumwirkung ausgelegten Zentralbauten können hingegen an der Außenseite zuweilen kaum in der geometrischen Hauptform wahrgenommen werden, weil umringende Baugruppen (Höfe, Vorhallen, Seitenräume) sie nahezu verhüllen. Zentralisierende Innenräume, häufig mit Gewölben überspannt, entwickelten sich in der kaiserzeitl. Architektur im Verbund von Thermenkomplexen, Palästen u. Villen u. haben in diesen Zusammenhängen ausgesprochen repräsentativen Charakter. Als eigenständiger Zentralbau aus der Kaiserzeit ist das Pantheon in Rom paradigmatisch. In der Spätantike werden auch eigenständige Herrschermausoleen immer mehr als Innenräume konzipiert, anfänglich noch massiv u. geschlossen (zB. Diocletians-Mausoleum, Spalatum / Split), dann aber auch mehrräumig u. transparent (Constantina-Mausoleum, Rom, um 350?). Der Obergadenrundbau ohne Podium bildet sich im Helena-Mausoleum in Rom aus, ist also eine bedeutende Neuschöpfung im kaiserl. / christl. Bereich (J. Guyon, Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines [Roma 1987] 217/9; J. J. Rasch, Das Mausoleum der Kaiserin Helena in Rom u. der ‚Tempio della Tosse‘ [1998]; Abb. 8). Gemauerte Kuppeln sind in constantinischer Zeit nicht bei allen Zentralbauten anzunehmen; Rasch, Kaiserin aO. nimmt an, dass *Kuppel u. Gewölbe im christl. Bereich vornehmlich bei Sepulkralbauten auftreten u. erst gegen Ende des 4. Jh. auch bei anderen christl. Kultbautypen angewandt werden. Eine besondere Kategorie könnten Zentralbauten sein, die nach antiken Vorbildern (u. a. das Maxentius-Mausoleum u. evtl. der Sonnentempel Aurelians, Rom) freistehend in der Mitte einer monumental umfriedeten Platzanlage angelegt sind. Im christl. Bereich treten sie im 4. u. 5. Jh. bisweilen auf, möglicherweise beim Constantins-Mausoleum / Apostoleion in Kpel u. der Theotokoskirche auf dem Berg Garizim (S. Ćurčić, From the temple of the Sun to the temple of the Lord: Architectural studies, Gedenkschr. R. Krautheimer [Mainz 1996] 55/9).

2. Umgangszentralbau. Es fällt auf, dass der Zentralbau bereits im constantinischen Programm mindestens drei Mal auftaucht (Jerusalem; Antiocheia; Bethlehem [?]; Lateranbaptisterium Rom), womit auch diese Baugattung sich zur Weiterentwicklung im christl. Bereich anbietet. Gleichsam vom

Leitmotiv der Basilika mitgeprägt, entsteht sofort ein neuer Zentralbautypus: der Zentralraum mit Umgang (‚double shell'), der als eigenständiger Bau tatsächlich eine Neuschöpfung constantinischer Zeit zu sein scheint (H. Brandenburg, Kirchenbau u. Liturgie: Divitiae Aegypti, Festschr. M. Krause [1995] 52f). Damit werden erstmalig Gestaltungsprinzipien der Basilika wirksam, die für die Aufnahme des Zentralbaukonzepts im christl. Kultbau wesentlich waren. Der Umgangszentralbau hat sozusagen konzentrische Seitenschiffe u. steht damit auch offen für die eventuelle Integrierung von aus der Basilikagattung übernommenen Emporen (wohl bereits in Jerusalem u. Antiocheia). Zu der Implementierung basilikaler Attribute in den Zentralbau gehört auch die Ausbildung eines Obergadens. Hier kann von einer mit der Basilika analogen Entwicklung gesprochen werden, denn hoch aufgeführte Fensterzonen gab es in beiden Gattungen vor der constantinischen Zeit kaum. Der sog. Obergadenrundbau einräumiger Zentralbauten wirkt hier weiter (vgl. auch die sog. Minerva Medica, Rom). Der andere spätantike Mausoleumstypus, der dem Pantheon ähnliche Podiumsrundbau mit Opaion im Zenit der *Kuppel, wird für christliche Zwecke bezeichnenderweise nicht rezipiert (Rasch 84/94). Ein dritter Aspekt, der von der Kirchenbasilika inspiriert sein dürfte, ist die Hereinnahme des Richtungsakzents. Wenn die Hauptachsen (annähernd) gleich lang sind u. dominante architektonische Akzente fehlen, herrscht im räumlichen Empfinden eines Zentralbaus keine Richtung vor. Viele vorconstantinische Zentralbauten gehören zu dieser Art, auch wenn sie eine Eingangsachse haben. Beim Constantina-Mausoleum, aber auch bei christl. K. wie S. Stefano Rotondo ist die Axialität äußerst subtil (in einer Kapitellhierarchie oder der geringfügigen Überhöhung von Arkaden) indiziert u. vom Zentralraum aus kaum zu bemerken. Bei den christl. Zentralbauten wird eine Hauptachse allmählich stärker hervorgehoben, zB. mittels einer nach außen ausgreifenden Apsis dem Eingang gegenüber, die evtl. mit einem vorgeschalteten Apsisvorjoch auch den Umgang durchbricht. Der Zentralbau wird so wie die Basilika zum Richtungsbau (vgl. zB. Tetrakonchos von S. Lorenzo in Mailand ohne Apsis, Ende 4. Jh.; der gleiche Typus in Seleukeia Pieria bei Antiocheia [Abb. 7], ausgehendes 5. Jh., mit tiefem Apsisarm zum Osten, der jedoch die innere Stützenstellung nicht durchbricht u. somit noch nicht vollständig zum Hauptraum hin geöffnet ist: Tchalenko / Baccache Fig. 551). Die traditionelle Charakterisierung des Zentralbaus als ein in einem Mittelpunkt ruhender, statischer Raum gegenüber der dynamischen, wegartigen Raumwahrnehmung des Longitudinalbaus (zB. G. Stanzl, Längsbau u. Zentralbau als Grundthemen der frühchristl. Architektur. Überlegungen zur Entstehung der Kuppelbasilika [Wien 1979]; K. Onasch, Lichthöhle u. Sternenhaus. Licht u. Materie im spätantikchristl. u. frühbyz. Sakralbau [1993] 187) ist in ihrer Relevanz stark vom Maß der Axialität u. vom eventuellen Zusammenfallen des architektonischen Mittelpunkts mit dem Zentrum der kultischen Ausstattung abhängig. – Alle frühen Umgangszentralbauten sind kaiserliche Stiftungen u. den fünfschiffigen Basiliken entsprechend als normative Modelle für die Folgezeit zu betrachten; nur ist ihre Wirkung beschränkter geblieben als die der Längsbauten (Deichmann, Einführung 248/50). Das Zentralbaukonzept entwickelt sich im Rahmen des christl. Kultbaus aber auf dynamische Weise weiter. Die runde, polygonale oder Vielpassform kann sich mittels ausschwingender Konchen u. Nischen zu komplizierteren Formen ausdifferenzieren. Der Tetrakonchos von Mailand findet in Italien nur in Canosa di Puglia Nachfolge (S. Leucio, 5. Jh.?). Im Osten ist der Typus häufiger. Der oktogonale Umgangszentralbau ist von Thrakien bis Palaestina mehrfach zu finden. Daneben gibt es immer auch noch einräumige Zentralbauten wie die ovale Halle mit ausbuchtenden Nischen von St. Gereon, Köln (ursprüngl. Zweckbestimmung unsicher). Großräumige kreuzförmige Zentralbauten sind eine Verschmelzung eines zentralisierten Mittelraumes mit basilikalen Querarmen. Der Typus des kleineren einräumigen Kreuzbaus scheint, jedenfalls als mehr oder weniger selbständiger Baukörper, spezifisch für christl. Zwecke entwickelt worden zu sein (ebd. 84f). In Rechtecken eingeschriebene Kreuze gibt es schon früher (zB. heidn. Mausoleum in Seidnaya, Syrien). Zentralbauten können mit Holz oder mit gemauerten Gewölben bzw. Kuppeln überdeckt sein. Gewölbebau ist im christl. Kontext fast ausschließlich mit Zentralbautypen u. Kuppelbasiliken verbunden (abgesehen von den Apisgewölben). Neuere Entwicklungen ge-

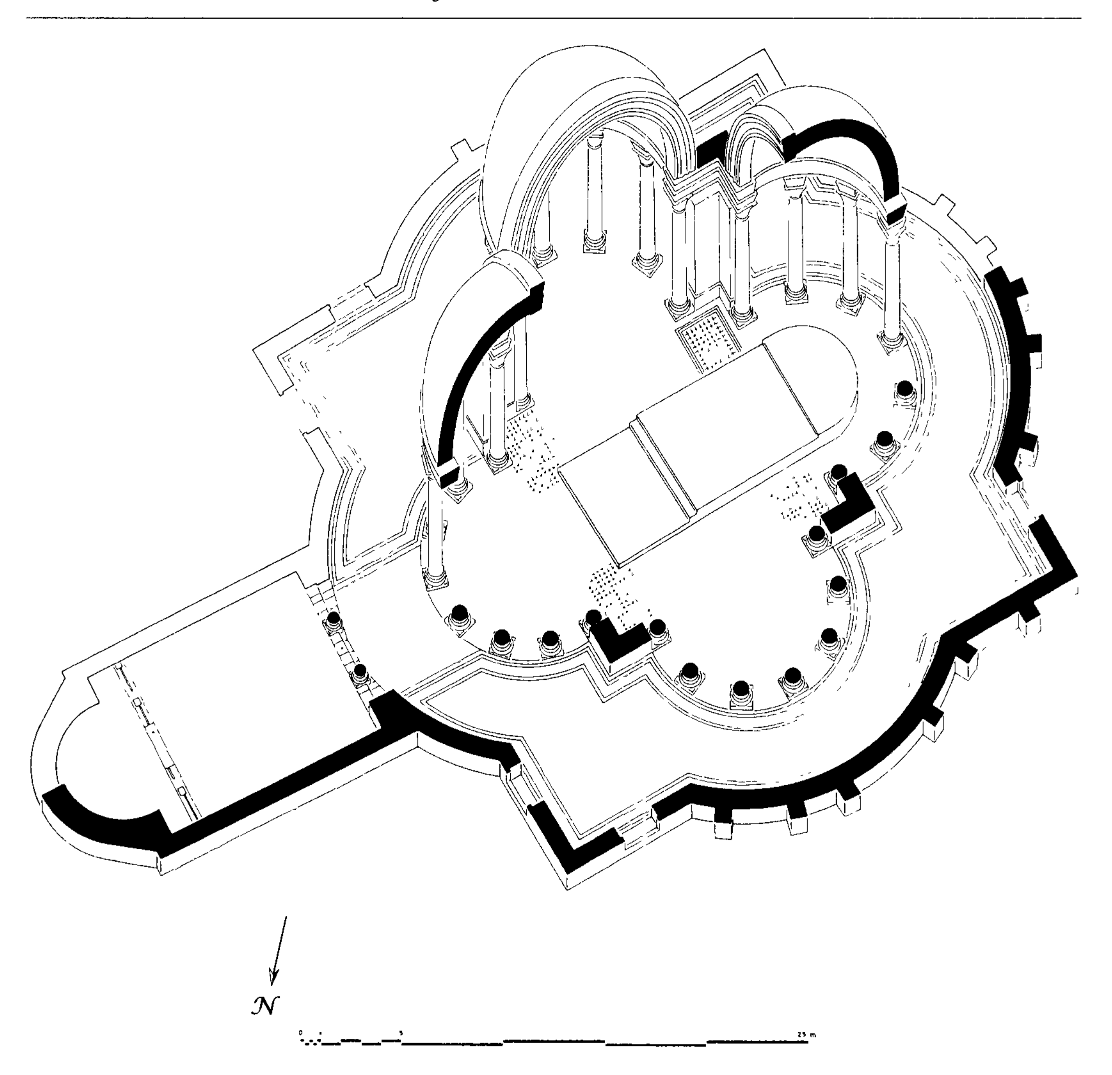


Abb. 7. Seleukia Pieria, Zentralbaukirche, Rekonstruktion. Nach Tchalenko / Baccache 355 Fig. 551.

hen vornehmlich von Kpel aus, wo die Kuppelbautechnik unter Justinian einen Höhepunkt erreicht (M. Restle, Art. Kuppel: RBK 5 [1995] 484/529). Die H. Sophia in Kpel ist ein doppelschaliger Zentralbau, bei dem die riesige Kuppel die Raumempfindung dominiert. Doch ist durch die Lastabtragung im Osten u. Westen mittels je einer Halbkuppel auch eine Längsrichtung vorhanden, die von den Säulenkolonnaden mit Obergaden der Nord- u. Südwände noch betont wird.

d. Schlussbemerkung. Mit der zunehmenden Gliederung u. Zentralisierung des basilikalen Grundtypus im Osten kommt eine Fusion zwischen Longitudinal- u. Zentralbau zustande, wobei letzterer vor allem in der immer dominanteren *Kuppel weiterlebt. Die H. Sophia in Kpel ist ein einzigartiger u. einmaliger Gipfelpunkt der christl. Architektur. Sie spiegelt aber eine Entwicklung wider, die seit dem 6. Jh. einen sichtbaren Bruch in der Kirchenarchitektur der alten Oikumene hervorruft, da im Westen bis zur Hochromanik die flachgedeckte Säulenbasilika maßgebend bleibt (*Decke). Auch der reine Zentralbau wird im Westen vereinzelt weiterverwendet, jedoch fast nur für Sonderzwecke (*Baptisterium, Kapelle).

V. Funktionstypen. a. Vorbemerkung. Die ursprünglichen Zwecke individueller K. sind oft nicht festzustellen. Wenn schriftliche Belege oder zweckspezifische archäologische Funde fehlen, lassen sich Rückschlüsse auf die Zweckbestimmung höchstens noch aus dem Kontext ziehen. Methodisch falsch ist es, aus dem Bautypus auf die Funktion zu schließen, denn für keinen der jeweiligen Funktionstypen existiert ein festgelegtes Formmodell. Nicht selten sind die Grenzen zwischen einigen Funktionsbereichen fließend oder gehören bestimmte K. zu mehreren Kategorien gleichzeitig. Deswegen kann die nachfolgende Klassifikation nur ein Arbeitsinstrument sein. Auch hier geht es um architekturhistorische Phänomene. Grundbegriffe aus der Formtypologie werden nun auf funktionstypische Gattungen angewendet u. evtl. in ihren Sonderentwicklungen gekennzeichnet. Formtypische Aspekte werden demnach unter dem Blickwinkel der Funktionstypologie erneut aufgegriffen.

b. Gemeindekirche. 1. Begriff. ‚Gemeindekirche' ist ein moderner Sammelbegriff für ein K., das primär für die regelmäßige, gemeindliche Feier der Eucharistie u. der *Tagzeiten, Ordinationen, Segnungen bestimmt u. ggf. mit einem Baptisterium, Xenodochium (*Herberge), Episcopium verbunden für eine feste Seelsorge für am Ort ansässige Gläubige ausgestattet ist (Begriff zB. bei Schneider, Bischofs- u. Gemeindekirche aO. 153/61). Diese Gruppe von ‚Kirchen' wird von anderen Kategorien des K., nämlich Oratorien u. Martyrien, unterschieden (Didym. Caec. trin. 2, 7, 8. 10 [236 Seiler]; vgl. Rufin. h. e. 11, 27 [GCS Eus. 2, 2, 1033]: ecclesiae celsae constructae, nam in Serapis sepulchro ... ex uno latere martyrium, ex altero consurgit ecclesia). Die Gemeinde kann eine städtische Gemeinschaft unter einem Bischof sein (Kathedrale), wie auch die lokale Gemeinschaft eines Stadtviertels oder eines ländlichen Gebiets. Die meisten innerstädtischen, nichtmemorialen Kirchen der ersten nachconstantinischen Generationen werden als Bischofskirchen angesehen, bisweilen auch, weil sie in eine (bischöfliche) Residenzanlage eingebunden sind (ACIAC XI; U. Real: Brands / Severin 219/37). Doch gibt es bei fehlenden Quellen keine eindeutigen Kriterien zur Feststellung des Status; das Vorhandensein einer Kathedra / eines Synthronon oder eines Baptisteriums sowie der architektonische Aufwand können dafür sprechen. Kaiserliche Kirchenstiftungen für die Gemeindeliturgie sind manchmal städtebaulich in das Palastareal integriert (Antiocheia, Kathedrale; Kpel, H. Sophia; auch Mailand, S. Lorenzo?). Das bedeutet aber nicht, dass sie als Palastkirche bezeichnet werden könnten, wie es lange geschah (Krautheimer, Architecture 75/8; Selbstkritik: ders., Policy 540[70]; dagegen schon F. W. Deichmann, Das Oktogon v. Antiocheia. Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale?: ByzZs 65 [1972] 40/56). Als nicht an einen vorgegebenen hl. Ort gebundenes K. entbehrt eine Gemeindekirche anfänglich eines besonderen Namens, außer evtl. dem des Stifters oder Donators (die röm. Tituli). – Die Liturgie findet ihr Herzstück in der sonn- u. festtäglichen Eucharistiefeier. Im Westen werden zunehmend auch Werktagsmessen gefeiert (M. Metzger, Histoire de la liturgie [Paris 1994] 120/41). In wichtigen Kirchen spielt sich eine umfangreichere tägliche Liturgie mit Stundengebet ab (zB. Eger. peregr. 24, 1/25, 1; zu Rom de Blaauw, Cultus 501/3). – Kleine, manchmal dicht konzentrierte Kirchenruinen auf dem Lande in Nordafrika dürften teilweise Reste von Privatkirchen auf Latifundien darstellen (A. Berthier, Vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale [Alger 1942] 220 u. ö.). Seit dem 4. Jh. sind auch in Gallien Eigenkirchen in villae wahrscheinlich, welche die Bevölkerung der Landgüter u. der Umgebung pastoral bedienen (É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 913; N. Duval [Hrsg.], Les premiers monuments chrétiens de la France [Paris 1995/96] 1, 66; 2, 20f. 151).

2. Longitudinale Gemeindekirchen. Wie sehr der Longitudinalbau bereits im 4. Jh. als Norm für das christl. K. Geltung gewonnen hat, bezeugen die sog. Apostol. Konstitutionen, wo die oblonge, nach Osten ausgerichtete Bauform als Standard vorgeschrieben u. metaphorisch mit einem Schiff verglichen wird (Const. apost. 2, 57, 3 [SC 320, 312]). Zahllose Denkmäler bestätigen die generelle Bevorzugung der Basilika u. einfacherer Längsbauformen für Gemeindekirchen: variierend von fünfschiffigen Kathedralen über unzählbare dreischiffige K. für kleinere Seelsorgeeinheiten bis zu winzigen Saalkirchen in den nördl. Provinzen. Mehrere constantinische Bischofskirchen gehören auch zum dreischiffigen Modell, das bald normativ für

die Gemeindekirche wird (Ostia, Capua?). Bischofskirchen können jedoch auch einschiffig sein, wie die mutmaßliche Bischofskirche von Teurnia (Noricum) mit einer schiffbreiten Ostapsis (Glaser 133f). – Einige architektonische Abwandlungen des basilikalen Grundtypus bedürfen kurzer Erwähnung. Im 5. Jh. sind *Emporen weit verbreitet (u. a. Djemila; Kathedralen v. Tipasa u. Stobi). Wie bei den Synagogen dienen sie wohl der Erweiterung des Raums für die Gläubigen, evtl. besonders für die Katechumenen. Byz. Quellen aus dem 6. Jh. nennen die Emporen als Aufenthaltsort der Frauen während des Gottesdienstes (zB. Choric. laud. Marc. 2, 47 [40 Foerster / Richtsteig]; vgl. Procop. aed. 1, 1, 58); dies ist jedoch kein allgemeiner Brauch (Mathews 130/4; R. F. Taft, Women at church in Byzantium. Where, when and why?: DumbOPap 52 [1998] 27/87). Dagegen ist ihr architektonischer Eigenwert als ‚den Raumeindruck steigernde' Kunstform nicht zu unterschätzen (Christern, Pilgerheiligtum 230). Die Bischofskirche v. Mailand ist die früheste bekannte Gemeindekirche mit einem Querschiff (Mitte 4. Jh.). Die Raumwirkung desselben bleibt hier jedoch beschränkt, weil die Kolonnaden der fünf Schiffe sich im Querhaus fortsetzen. Die niedrigen Querflügel der Lateranbasilika sind zwar architektonisch anderer Natur, dürften jedoch funktional analog sein (Abb. 5): eine laterale Erweiterung des Presbyteriumsbereiches, vielleicht für die Abgabe u. Verteilung der Opfergaben, wie Th. Klauser, Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika: RömQS 43 (1935) 179/86 für das damals noch constantinisch datierte (aber hochmittelalterl.) Querhaus der Lateranbasilika vorschlug. Ab dem 5. Jh. treten Querhäuser bei Gemeinde- u. Pilgerkirchen vielfach auf, in unterschiedlichen räumlichen Verhältnissen zum Mittelschiff. Man vergleiche etwa die T-förmige Bischofskirche v. Side u. die kreuzförmige Kathedrale v. Salona (Umbau der Südbasilika). Wie im Fall der Emporen sind die funktionalen Erfordernisse offensichtlich nie so zwingend, dass dieses Element bei spezifischen Zwecken zum Normalfall wird (C. Stein: Altripp / Nauerth 63/72). Es muss bald zu einer Aufwandsform geworden sein.

3. Zentralisierte Gemeindekirchen. Schon im constantinischen Bauprogramm wird für eine prominente Gemeindekirche nicht nach dem Schema des Laterans die Basilika gewählt, sondern der Zentralbau. Die Kathedrale v. Antiocheia am Orontes ist laut Eusebius ein ὀκτάεδρον mit Umgang u. Emporen (vit. Const. 3, 50; einen Tetrakonchos vermutet W. Kleinbauer, The origin and functions of the aisled tetraconch churches in Syria and Northern Mesopotamia: DumbOPap 27 [1973] 112; ders., Real and ideal Jerusalem [Jerusalem 1997] 144f). Damit ist eine alternative Tradition etabliert. Die achteckige Bischofskirche v. Nazianz steht wohl in dieser Linie (Greg. Naz. or. 18, 39 [PG 35, 1037]). Das Modell eines Umgangszentralbaus kehrt in den nächsten Jhh. für Gemeindekirchen in Ost u. West wiederholt wieder. Als Umgangsoktogon erscheint etwa die mutmaßliche Bischofskirche in Philippi (D. I. Pallas, Les monuments paléochrétiens en Grèce de 1959 à 1973 [Roma 1977] 110/9); als Tetrakonchos zB. S. Lorenzo, Mailand (Zweckbestimmung jedoch unbekannt). Die syr. Tetrakonchoi sind wohl überzeugend als Bischofskirchen identifiziert worden (Apameia um 460, danach **Bostra, Seleukeia Pieria, Resafa usw.: Kleinbauer, Origin aO.; Abb. 7). Die Präsenz von Emporen ist anders als in Mailand fraglich (J. Ch. Balty: J. Balty 187/205). Doch ist bei der syr. Gruppe die betonte Axialität zu beobachten. In Apameia ist sie in der Anfangsphase lediglich in der Einrichtung der östl. Konche als Presbyterium bemerkbar, in den übrigen mittels einer aus dem Baukörper hinausragenden Apsis mit Vorjoch (Grossmann, Überlegungen aO. [o. Sp. 297] 174/5). Die Deutung der syr.-mesopotamischen Tetrakonchoi als Bischofskirchen ist das Ergebnis eines deutlichen Interpretationswandels seit A. Grabar (G. Brands, Martyrion u. Bischofskirche. Anm. zur Architektur u. Bauornamentik des Zentralbaus in Resafa: ACIAC XII 1, 590/7). – So ist unter Constantin die Form eines Zentralbaus mit innerem Stützenkranz für zwei recht unterschiedliche Zwecke entwickelt worden: die Anastasis-Memoria in Jerusalem (W. E. Kleinbauer, The Anastasis Rotunda and Christian architectural invention: Jewish Art 23/24 [1998] 140/6) u. die Bischofskirche in Antiocheia. Für die Kathedrale in Gaza entscheidet man sich iJ. 401 gegen einen Rundbau u. für eine kreuzförmige Anlage (Marc. Diac. vit. Porph. 75/92 [59/71 Grégoire / Kugener]; o. Bd. 8, 1131). Bei der Mehrzahl der hierher gehörenden Zentralbaukirchen ist eine deutlich auf den Altarraum bezogene

Axialität zu erkennen. Bei der H. Sophia in Kpel sind Züge eines basilikalen Grundrisses u. das Zentralbaukonzept auf außerordentliche Weise vereint. In Nordafrika ist der Zentralbau dagegen selten.

4. Kirchengruppen, Doppelkirchen. Kirchengruppen sind Konglomerate von zwei oder mehr aufeinander bezogenen K. von einer gewissen Autonomie u. Gleichwertigkeit. Graduell können Doppelkirchen u. Kirchenfamilien unterschieden werden (J.-P. Sodini / K. Kolokotsas, Aliki 2. La basilique double = Études Thasiennes 10 [Athènes / Paris 1984]; P. Piva, La cattedrale doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo [Bologna 1990]; ders., La ‚Cattedrale doppia' e la storia della liturgia: AntTard 4 [1996] 55/60). Aus constantin. Zeit datieren die Doppelanlage zweier Hallen in **Aquileia u. die Basilikengruppe der Trierer Kathedrale (Anlage mit vier Basiliken, ab 330: W. Weber: Der Hl. Rock zu Trier [1995] 915/40; ders.: S. Ristow [Hrsg.], Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland = JbAC ErgBd. KlR. 2 [2004] 225/34). Oft handelt es sich um eine Entwicklung in mehreren Bauabfolgen, aber es gibt auch chronologisch einheitliche Baukonzepte (zB. Aquileia, Parenzo, Djemila). Häufig sind die Kirchen Teil einer Gebäudeagglomeration, zu der andere K. (Baptisterien, Martyria) u. (bischöfl.) Wohnquartiere gehören, zB.: Salona, Standardbasilika u. Kreuzbasilika; Djemila, fünf- u. dreischiffige Basilika (Unsicherheiten über Zweck u. Datierung: Gui / Caillet 92/9). Neben parallelen Doppelkirchen treten linear gestaffelte Anlagen auf wie die Doppelkathedrale in *Mailand u. die Kathedrale v. *Gerasa nach dem Bau der zweiten Kirche St. Theodor. Die älteren Fälle sind mehrheitlich als Episkopalkirchen (‚groupe épiscopale') identifizierbar (N. Duval / P.-A. Février, Groupes épiscopaux de Syrie et d'Afrique du Nord: J. Balty 215/45; N. Duval: ACIAC XI 1, 345/732; Sodini / Kolokotsas aO. 306; P. Piva, Basilica doppia. Appunti sulla storiografia dell'ultimo decennio: Hortus Artium Medievalium 1 [1995] 111/6). Manchmal existiert eine alte Kathedrale in einem Komplex neben einer jüngeren weiter (zB. Sbeïtla: Duval, Évêque 359). Auch ländliche Doppelkirchen dürften als Gemeindekirchen angesehen werden (Sodini / Kolokotsas aO.). Eine seltene literar. Quelle zu einem Doppelkirchenkomplex bezieht sich auf Primuliacum in Süd-Gallien (Paul. Nol. ep. 32, 5 [CSEL 29, 279f]; zwei basilicis u. Baptisterium). Im gleichen Sinne wird für Cimitile eine Kirchengruppe geschildert, wenn es heißt, dass der bestehenden Felix-Basilika vier andere Basiliken hinzugefügt werden (ebd. 32, 10 [285f]). – Man darf das Vorhandensein mehrerer für den Kult bestimmter Haupträume als Zeichen einer räumlichen Differenzierung der Liturgie verstehen. Sie braucht nicht überall die gleiche zu sein; schon die heterogene architektonische Gestaltung lässt unterschiedliche funktionale Motive vermuten (Katechumenenliturgie, Stundengebet, Heiligenkult usw.; Überblick: Piva, Basilica aO.; vgl. ders., Cattedrale aO.). Der neulich ausgegrabene Komplex in San Giusto (Apulien) besteht aus einer Kernkirche mit Baptisterium, der im frühen 6. Jh. eine zweite Kirche parallel beigefügt wurde. Obwohl beide Kirchen demselben Bautypus der dreischiffigen Säulenbasilika angehören u. die gleiche Größe haben, diente die ältere offensichtlich der Gemeindeliturgie (rurale Bischofskirche?), während die jüngere vornehmlich funerär genutzt wurde (R. Giuliani: G. Volpe [Hrsg.], San Giusto. La villa, le ecclesiae [Bari 1998] 115/30).

c. Coemeterialbau. 1. Definition. Hier interessiert das Phänomen eigener Baulichkeiten für kollektive *Bestattungen der Christen. Sie erfüllen eine besondere Rolle in der Praxis massenhafter Beisetzungen in sepulkralen Zonen, die vornehmlich unter freiem Himmel u. evtl. in *Katakomben weiter geführt wird. Gebäude in den Friedhofsarealen extra muros gehören manchmal zu den ersten christl. Großbauten einer Stadt, wie die Apostelbasilika (später S. Sebastiano) an der Via Appia in Rom. Sie stellen einen wichtigen Schritt in der *Christianisierung der Nekropolen dar. Bestattungen werden systematisch im Fußboden, sowohl in versenkten Sarkophagen als auch in aus Platten zusammengesetzten Bodengräbern, vorgenommen (J. Dresken-Weiland, Sarkophagbestattungen des 4./6. Jh. im Westen des Röm. Reiches [2003]). Die gleiche Nutzung zeigen angebaute Mausoleen, welche als Familiengrablegen dienen. Die Verwandten der Verstorbenen hielten über den Gräbern Refrigerien u. Libationen. In Italien u. Nordafrika spürt man im späteren 4. Jh. die Tendenz, diese Totenbankette abzuschaffen (Aug. conf. 6, 2, 2; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der

heidn. u. christl. Antike [1927] 123/51; Pietri aO. [o. Sp. 275] 1, 604/6; U. Volp, Tod u. Ritual in den christl. Gemeinden der Antike [Leiden / Boston 2002] 234/9). In bestimmten Regionen (Nordafrika, Illyricum) sind sie im 5. Jh. allerdings noch üblich (zB. V. Saxer, Morts - martyrs - reliques [Paris 1980] 133/49). Nach einer Inschrift werden diese Bauten in der Literatur teilweise als coemeteria subteglata bezeichnet (R. Krautheimer, Mensa - Coemeterium - Martyrium: CahArch 11 [1960] 15/40; vgl. Deichmann, Märtyrerbasilika). Die fragliche Inschrift (IUR NS 4, 12458) beinhaltet den Terminus jedoch keineswegs. Es handelt sich um ein Grab (locus), das in bzw. an einer Basilika unter einem Dach (sub teglata: wohl Überdachung einer externen Portikus) angelegt wird (De Rossi, RS 3, 438f; Fiocchi Nicolai 133f$_{199}$). Die Funktionsgattung der Coemeterialbasiliken begegnet also in den Quellen terminologisch nicht u. ist nur archäologisch identifizierbar aufgrund der aufwendigen sepulkralen Nutzung. Für ihre weitere Definition sind zwei Fragen wesentlich: ob sie als K. bezeichnet werden können u. in wieweit ihre Existenz von Heiligengräbern abhängig ist.

2. Die röm. Coemeterialbasiliken. Am deutlichsten unterscheidbar ist eine Gruppe von Pfeilerbasiliken in *Rom (Abb. 8; W. N. Schumacher, Die konstantinischen Exedra-Basiliken: J. G. Deckers / H. R. Seeliger / G. Mietke, Die Katakombe ‚Santi Marcellino e Pietro' [1987] 132/86; F. Tolotti, Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano: RömMitt 89 [1982] 153/211; Brandenburg, Kirchen 55/91). Sie haben ihre außerstädtische Lage u. sepulkrale Nutzung gemeinsam. Die Typologie scheint eigens für den spezifischen Zweck konzipiert: schlichte Pfeilerbasiliken mit einem Apsisumgang (sog. U-förmiger Grundriss). In der architektonischen Ausführung sind sie äußerst einfache Nutzbauten. Ein Apsisgewölbe fehlt. Der Grundtypus gehört der constantinischen Zeit an. Der letzte Vertreter der Gruppe ist möglicherweise erst im 2. Viertel des 5. Jh. zustande gekommen in einer etwas repräsentativeren, mit Säulen u. Architraven ausgestatteten Form: die Basilica Maior von S. Lorenzo (Lit.: Guidobaldi 2, 1097/262). Keiner dieser Bauten inkorporiert auf nachdrückliche Weise ein verehrtes Grab; keine christl. Bezugnahme ist in der Basilika an der Via Prenestina / Tor de' Schiavi verifizierbar (Rasch 79f). Bei SS. Marcellino e Pietro an der Via Labicana scheint vielmehr die kaiserl. Grablege entscheidend zu sein (Abb. 8; Guyon, Cimetière aO. 261/3). Bei S. Agnese ist das eminente kaiserliche Mausoleum der Constantina in zweiter Instanz angegliedert worden. Nur diese kaiserlichen Bestattungseinrichtungen zeigen einen größeren architektonischen Aufwand. – Vor diesem Hintergrund sind der sakrale Charakter u. die kultische Nutzung der röm. Begräbnisbasiliken auch in der Forschung lange umstritten geblieben (Synthese ebd. 255/60 u. M. Torelli: G. Sena Chiesa [Hrsg.], Felix temporis reparatio [Milano 1992] 203/17). Wichtig ist deswegen die überlieferte Dedikationsinschrift der Coemeterialbasilika von S. Agnese, die sowohl den Sakralisierungsakt, den tempelgleichen Status des Baus als auch die Beziehung zum Agnesgrab erwähnt (Constantina ... sacravi templum vitricis virginis Agnes: IUR 2 [Roma 1888] 44f; *Agnes). Der Bau wird damit als K. charakterisiert (Deichmann, Märtyrerbasilika 144/69; T. Lehmann, Circus oder Basilica? Zu einem Grund[riss]-problem in der Archäologie: Munus, Festschr. H. Wiegartz [2000] 163/9). Die dokumentierte Stiftung eines Altars in der Basilika, wie auch im angeschlossenen Mausoleum an der Via Labicana durch Constantin, stimmt hiermit überein (Lib. pontif. 34, 182f Duch.). Der Zusammenhang impliziert, dass Gläubige (wie die Bischöfe) wünschten, in einer Kirche bestattet zu werden, in der die Eucharistiefeier stattfindet. Infolge der röm. Gesetze war das im 4. Jh. nur außerhalb der Mauern möglich, so dass besondere Einrichtungen auf dem Gelände der christl. Friedhöfe erforderlich waren. – Es bleibt die Frage, ob die eigens für christl. Begräbnisse benutzten monumentalen Hallen als eine homogene Gattung gelten können. Die Stiftungsnachricht der Marcus-Basilika an der Via Ardeatina nennt das Gebäude basilica u. bezeichnet seine juristische Stellung als cymiterium (ebd. 1, 202; H. Geertman, Le biografie del Liber pontificalis dal 311 al 535. Testo e commentario: MededelNedInst Rome 60/61 [2001/02 (2003)] 309). Gemeinsame Nenner sind die funeräre u. die (gleichzeitige) eucharistische Nutzung. Eine Bezugnahme auf den Märtyrerkult ist in der Anfangsphase zweifelhaft u. jedenfalls nicht bei allen Vertretern der formal einheitlichen

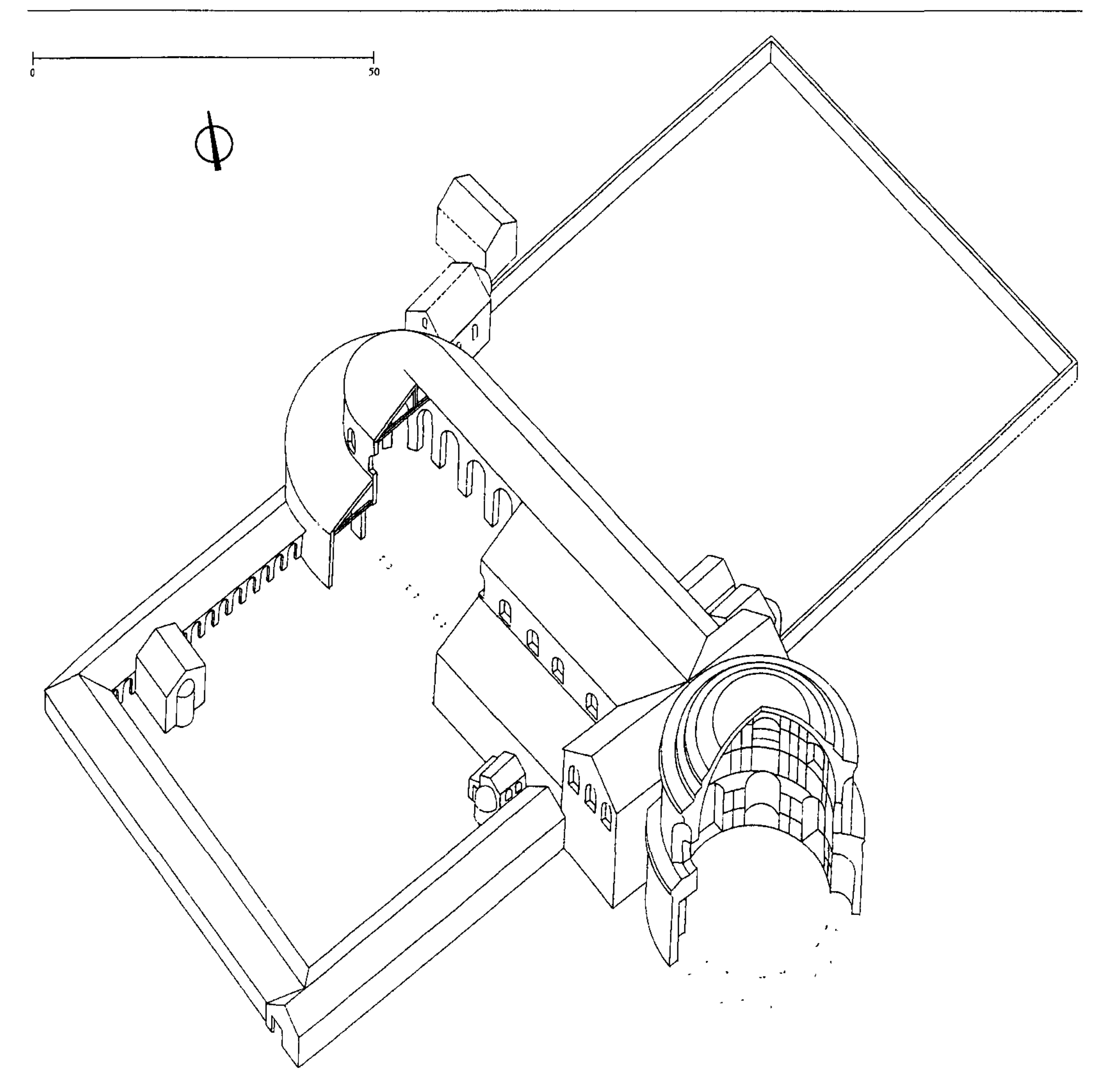


Abb. 8. Rom, Umgangsbasilika u. Mausoleum an der Via Labicana (Ss. Marcellino e Pietro), Rekonstruktion. Nach Brandenburg, Kirchen 265 Abb. 1.

röm. Gruppe als Hauptmotiv denkbar (vgl. V. Fiocchi Nicolai: Guidobaldi 2, 1188/98). Die Entwicklung der Baulichkeiten am Agnes- u. Laurentiusgrab im 4. / 5. Jh. zeigt, dass die direkte Verbindung mit dem prominenten Märtyrergrab immerhin nicht intendiert war. Für das eigentliche Märtyrergrab gibt es andere, sehr unterschiedliche, Formen: von bescheidenen Einrichtungen bei Agnes u. Laurentius (H. Geertman, Cripta anulare ‚ante litteram'. Forma, contesto e significato del monumento sepolcrale di San Lorenzo a Roma: Martyrium 125/55) bis zu einer gewaltigen Basilika bei St. Peter (s. u. Sp. 330). Das Konzept der spezifischen Bestattung ad sanctos dürfte also für die Umgangsbasiliken anfänglich kaum relevant gewesen sein, könnte sich aber als Folge der Intensivierung des Märtyrerkultes unter Papst Damasus (vgl. S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1299f) additiv durchgesetzt haben. Die Zweckbestimmung der Umgangsbasiliken wäre als Begräbniskirche definierbar: eine Anlage zur Unterbringung der Gräber bestimmter Christen inmitten der Gemeinschaft der Heiligen, die in der Eucharistie

gefeiert wird (Y. Duval, Auprès des saints, corps et âme [Paris 1988] 210).

3. Funktionsverschiebungen. Die Gegenstücke der mehr oder weniger autonomen röm. Begräbnishallen in anderen Regionen sind oft ebenso schwer in ihre funktionale Bedeutung einzuordnen. Die intensiv genutzte, einräumige Basilika v. Pianabella bei Ostia (375/400) ist eine Anlage mit unverkennbarem Gewicht, aber ohne Spur eines Märtyrerkults (Brenk, Christianisierung 46). Ein geräumiger Coemeterialbau des 4. Jh. außerhalb der Stadtmauern Triers zeigt eine bemerkenswerte Bestattungsdichte, scheint sich jedoch erst in zweiter Instanz als Memorialkirche des Bischofs Maximin entwickelt zu haben (A. Neyses, Die Baugeschichte der ehemaligen Reichsabteit St. Maximin bei Trier [2002]). Die frühchristl. Bestattungshalle in Sion / Sitten war ursprünglich ein rechteckiger Saalbau mit Bodengräbern. Der Rechteckbau ist in einer zweiten Phase mit einer Apsis samt Umgang vergrößert worden, die ebenfalls mit Gräbern belegt ist (H. J. Lehner, Die Ausgrabungen in Sitten: Archäologie der Schweiz 10 [1987] 145/56; W. Jacobsen, Vorromanische Kirchenbauten. Nachtragsbd. [1991] 388f). In Nordafrika gibt es mehrere christl. Anlagen, die primär als Bestattungshallen interpretiert werden (zB. Tipasa, Alexanderbasilika, um 400: Gui / Caillet 32/5). In *Karthago kennen die meisten suburbanen Basiliken eine beachtliche Bestattungsdichte. Die Inschriften deuten bis zur Mitte des 5. Jh. hauptsächlich auf privilegierte Bestattungen hin, während später alle sozialen Schichten vertreten sind (Y. Duval 513). Andererseits gibt es stattliche suburbane Basiliken, die nicht für einen umfangreichen Bestattungsbetrieb benutzt worden sind (Basilica del Fondo Tullio, Aquileia; Basilica des christl. Bezirks, Tebessa). – Die Praxis der Bestattung ad sanctos ist in Nordafrika vor allem im 4. Jh. schriftlich u. epigraphisch bezeugt, doch sind die Quellen nicht zahlreich. Im 5. Jh. scheint eine gezielte Beerdigung bei den Heiligen weniger aktuell zu sein. Das Bedürfnis der Gläubigen ist primär die Bestattung in einer Kirche allgemein, in der nicht nur Heiligenreliquien vorhanden sind, sondern auch vielfach gemeindlicher Gottesdienst gefeiert wird (Duval, Commentaire 211). Spätestens im 5. Jh. wird in etlichen nordafrikan. Stadtkirchen massenhaft beerdigt (Y. Duval 513f; A. Leone, L'inuminazione in ‚spazio urbano' a Cartagine tra V e VII sec.: AntTard 10 [2002] 233/48). Augustinus lehnt das Begräbnis von Katechumenen in der Kirche ab, weil sie auch nach ihrem Tod von der Eucharistie (sacramenta), die dort gefeiert wird, ausgeschlossen bleiben sollen (serm. 142 augm. [302f Dolbeau]; Klöckener aO. [o. Sp. 277] 161/3). Beisetzungen von Verstorbenen in Kirchen aller Art u. in allen Regionen werden so gängig, dass Gesetze versuchen, diese Praxis in den Griff zu bekommen (Cod. Theod. 9, 17, 7; Cod. Iust. 1, 2, 2). Spezielle Coemeterialkirchen sind dann überlebt; sie verfallen oder erfahren eine Funktionserweiterung. Bei Kirchengruppen dürfte allerdings noch eine Aufgabenverteilung gelten, die nach wie vor reine Coemeterialkirchen einbezieht, zB. in S. Giusto (zweite Kirche, 5. Jh.) u. in Cimitile, wo bei der Konstruktion der einschiffigen Apsishalle S. Tommaso (6. Jh) eine vollständige Belegung mit Bodengräbern eingeplant war (Lehmann 123/6).

d. Martyrium / Memorialkirche. 1. Begriff Martyrium / Memoria. Ein Martyrium oder eine Memoria ist dem Wesen nach eine geheiligte Stätte: biblischer Erinnerungsort, Örtlichkeit, an der eine Manifestation Gottes erfolgt ist, oder Ruhestätte heiliger Menschen (Grabar). Denkmäler oder kleine Cellae, die derartige Orte markierten u. der Verehrungspraxis der Christen dienten, sind in vorconstantinischer Zeit schon weit verbreitet gewesen (Krautheimer, Architecture 32/6). Die gängige Bezeichnung dafür ist μαρτύριον, das aber auch allgemein heilige Stätte bedeuten kann. Jedenfalls geht es um die Idee des Zeugnisses (Grabar 1, 29; Mohrmann aO. [o. Sp. 262] 224/5). Das lat. memoria für einen christl. Bau zur *Erinnerung an bestimmte Märtyrer begegnet in der Inschrift Altava in Algerien, datiert zwischen 309 u. 338 (Marcillet-Jaubert aO. [o. Sp. 263]; Y. Duval aO. [ebd.] 399f). Diese Orte fokussieren eine Verehrung. Welcher kommemorative Kult hier genau praktiziert wurde u. inwieweit er mit der regulären Liturgie verbunden war, muss hier außer Betracht bleiben. Einige sind so bedeutend, dass sie unter Constantin sofort eine drastische Monumentalisierung erfahren. In Palaestina handelt es sich um Stätten biblischer Begebenheiten, Orte der *Epiphanie Gottes, an denen die Erinnerung an die jeweiligen göttlichen Mysterien gefeiert werden soll (ein heilsge-

schichtliches Konzept im Bauprogramm unterstellt Leeb 91f). Doch ist gerade an diesen Orten eine christl. Kultpraxis vor Constantin unwahrscheinlich. Constantin verdrängt heidnische (zB. Jerusalem: Eus. vit. Const. 3, 26), manchmal jüdische Verehrungstraditionen (zB. Mamre: ebd. 3, 51/3). Der Anspruch auf Wiederherstellung des christl. Kults ist Propaganda (J. E. Taylor, Christians and the holy places. The myth of Jewish-Christian origins [Oxford 1993]). In Rom sind Märtyrergräber das Objekt constantinischer Eingriffe. Die konkreten Lösungen sind vielfältig, beschäftigen sich aber nahezu alle mit dem Problem der Angliederung eines Kirchengebäudes an den locus sacer. Offenbar ist dies eine neue Bauaufgabe: Nicht nur soll der hl. Ort passend umhüllt werden, sondern es soll auch ein liturgischer Versammlungsraum für eine Gelegenheitsgemeinde von Pilgern vorhanden sein. Die Bandbreite variiert zwischen einer eigenständigen Umschließung des Ortes u. der vollständigen Integrierung desselben in ein umfassenderes K. Im Folgenden können nur einige schematische Ansätze zu einer typologischen Gliederung des komplexen Martyrium-Phänomens gegeben werden, wobei der Terminus ‚Martyrium' für die direkte bauliche Umschließung des hl. Ortes u. ‚Kirche' oder ‚Memorialkirche' für die liturgische Versammlungshalle verwendet wird. Die Hauptvarianten sind bereits im constantinischen Programm beschlossen. Über die Vorstufen ist archäologisch kaum etwas bekannt. Bedeutend scheint jedoch, dass in Altava basilica u. memoria als räumlich differenzierte Einheiten bezeichnet werden.

2. Varianten constantinischer Zeit. α. Getrennte Anlagen. Einen eigenständigen Bau lässt Constantin über dem Grab Christi errichten. Es handelt sich um eine architektonische Neuschöpfung: ein Umgangszentralbau, der konzentrisch um die Grabeshöhle angelegt ist (*Jerusalem I). Die wahrscheinlich mit einem konischen Kuppeldach gedeckte Rotunde ist wohl aus dem Bedürfnis, eine Mitte umschreiten zu können, konzipiert worden. Doch weisen die Emporen auch auf Versammlungen, die einen kultischen Brennpunkt haben (Offizien mit Klerus u. Volk hier vielfach bezeugt bei Eger. peregr. 24f). Zwischen dem Anastasis genannten (ebd. 24, 3) Rundbau u. der Hauptstraße liegt eine fünfschiffige Basilika, die mit ihren Emporen für vielköpfige Versammlungen geeignet ist. Basilika u. Rundbau sind mittels eines Säulenhofes in einer axialen Abfolge miteinander verbunden. Der Weg der Besucher führt vom Vorhof durch die Basilika u. über den Innenhof zur Anastasis. Obwohl baulich klar getrennt, gehören die beiden Teile offenkundig konzeptionell zusammen: nicht die Rotunde, sondern die Basilika heißt im 4. Jh. μαρτύριον (martyrium = ecclesia maior [ebd. 30, 1]), während gerade die Rotunde über der wiederentdeckten Höhle des Zeugnisses (μαρτύριον) errichtet wurde (Eus. vit. Const. 3, 28 = spelunca [Eger. peregr. 24, 4]; vgl. Brenk, Kultort 96/103). Beide Baukörper (Anastasis u. Basilika) werden im liturgischen Ritual immer wieder verbunden. Die Basilika, formtypologisch eine Variante der Lateranbasilika, diente der Eucharistiefeier an Sonn- u. Festtagen, während die Stundenliturgie täglich in der Anastasisrotunde stattfand (Eger. peregr. 24, 1. 4. 9; 25, 1. 3; 29.6).

β. Geschaltete Anlagen. Eine direkte Verbindung zwischen Martyrium u. Kirche kommt in *Bethlehem zustande. Auch hier wird (nach der gängigen Rekonstruktion, für die nur beschränkt archäologische Anhaltspunkte vorliegen) der hl. Ort zum Mittelpunkt eines Zentralbaus, der als einräumiges Oktogon allerdings einfacher ist als in Jerusalem (B. Bagatti, Gli antichi edifici sacri di Betlemme [Gerusalemme 1952] 33/8; Grabungsbefund nicht eindeutig). Das Achteck ersetzt gleichsam die Apsis, denn es ist axial an eine (kompakte, trotzdem fünfschiffige) Basilika angebunden. Wahrscheinlich war das Innere des Oktogons durch einen Bogen vom Mittelschiff aus zu sehen (Brenk, Kultort 90/4). Die Pilger schreiten auch hier auf einer Achse vom Atrium der Kirche durch die Schiffe zum Zentralbau. Die Basilika wiederholt das Schema des Laterans u. ist gleichzeitig Vorhalle der Geburtshöhle u., wie in Jerusalem, liturgische Aula.

γ. Artikulierte Anlagen. Die architektonisch artikulierte Integration eines Martyriums in eine Kirche vollzieht sich in Rom am Petrusgrab. Hier wird eine eindeutig vom Schema der Lateranbasilika inspirierte fünfschiffige basilikale Halle von unübertroffenen Abmessungen errichtet. Sie weist an der Apsisseite eine zweckbedingte originelle Lösung auf, nämlich ein langes, ungeteiltes Querhaus zwischen dem Schiff u. der Apsis.

Das riesige K. wird so ausgelegt, dass das Erinnerungsmal des Apostels zentral vor der Apissehne liegt u. das Querhaus somit einen vom Rest des Baus klar abgesetzten Schrein über dem Petrusgrab bildet, wo Pilger u. Geistliche problemlos zirkulieren können (Krautheimer u. a. aO. 5; de Blaauw, Cultus 513f; Brandenburg, Kirchen 99/101). Dieses speziell für die axialsymmetrische Aufnahme eines Heiligengrabes adaptierte basilikale Schema bietet wohl den Rahmen für eine Gesamtliturgie mit Märtyrerkult. Das Modell wird Ende des 4. Jh. am Grabe Pauli noch einmal wiederholt.

δ. Integrierte Anlagen. Die vollständige Integrierung von Martyrium u. Kirche ohne architektonische Artikulation ist vielleicht in der constantinischen Eleonakirche am Ölberg vorgenommen worden, doch reichen hier die archäologischen Daten nicht aus. Es wird eine kleine dreischiffige Basilika mit Atrium rekonstruiert, wobei die vermeintliche Höhle der Jüngerbelehrung Jesu unter u. vor der Apsis liegt (L. H. Vincent / F. M. Abel, Jérusalem nouvelle 2 [Paris 1914] 349/60; 154; Brenk, Kultort 95f; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 699). Möglicherweise gehörte die kleine constantinische Basilika über dem Paulusgrab an der Via Ostiense in Rom dieser Kategorie an (G. Filippi: Boll. dei Musei e Gallerie Pontificie 24 [2004] 187/224). Schriftlich überliefert ist eine basilica über dem Laurentiusgrab an der Via Tiburtina, Rom: Ein anscheinend bescheidenes K. diente hier der Markierung u. als Zugang zum Grab in der darunter liegenden Katakombe (Lib. pontif. 1, 181 Duchesne; Deichmann, Märtyrerbasilika 152/3; Geertman, Cripta aO.).

ε. Ausblick. Das Verhältnis zwischen heiligem Ort u. Architektur ist offensichtlich Gegenstand von Experimenten. Im constantinischen Bauprogramm ist jedoch ein Bestreben spürbar, eine monumentale u. dramatische Anordnung zu verwirklichen. Damit wird dem K. eine sichtbare Heiligkeit verliehen, die in der Zukunft auch für die Mehrzahl der K. ohne vorgegebene heilige Brennpunkte große Folgen haben wird. Der locus sacer oder das Heiligengrab selbst bleibt häufig unsichtbar (‚versiegelt', zB. St. Peter; Kategorien bei Brenk, Kultort). In anderen Fällen ist der Kultort in einer Höhle oder Krypta zugänglich (Bethlehem; Jerusalem) oder gar ebenerdig inszeniert (Et-Tabgha, Brotvermehrungskirche; ebd. 109f). Letztere Lösung scheint die jüngere zu sein u. setzt sich im MA verstärkt durch.

3. Eigenständige Martyria. Gottesdienstliche Versammlungen finden sowohl in (Gemeinde-)Kirchen als auch in Martyria statt, doch sind die letzteren nicht für regelmäßige Eucharistiefeiern gedachte Räume (vgl. die Abgrenzung gegenüber Kirchen bei Didymos dem Blinden [o. Sp. 305] u. trin. 2 [PG 39, 721]). Die constantin. Modalitäten zeigen, dass der Terminus Martyrium nicht eindeutig für einen Gebäudetypus benutzt werden kann u. deswegen in der Forschung Verwirrung gestiftet hat. Man könnte ihn reservieren für ein mehr oder weniger autonomes Gebilde wie die Jerusalemer Anastasisrotunde oder das mutmaßliche Oktogon in Bethlehem u. dann vermuten, dass ein Zentralbau der bevorzugte Formtypus ist, der sich für die konzentrierte Absonderung des sakralen Ortes am meisten eignet (Grabar). Wo die ursprüngliche Zweckbestimmung mit großer Wahrscheinlichkeit der Sphäre des Märtyrerkults zugesprochen werden kann, gibt es tatsächlich eine relativ hohe Zahl von Zentralbauten. Sie setzen wohl die Tradition der älteren Cellae fort u. sind natürlicherweise den Mausoleen verwandt (ebd. 1, 76/203; Y. Duval 458/60; Stähler aO. [o. Sp. 229]). Doch sind auch Bautypen anderer Funktionsbereiche wirksam (J. Ward-Perkins: ACIAC VII, 5/24). – Ein gut erhaltenes Beispiel ist die Kapelle San Vittore in Ciel d'Oro in Mailand, ein kleiner, nahezu quadratischer Bau mit Kuppel u. Apsis (wohl noch 4. Jh.). Das Grab des translozierten hl. Victor liegt unter dem Boden; das Mosaikprogramm nimmt hierauf Bezug (G. Mackie: Gesta 34 [1995] 91/101). Das in Nyssa geplante Martyrion ist der Beschreibung nach ein ungerichteter Zentralbau (Oktogon mit gleich langen Kreuzarmen: Greg. Nyss. ep. 25 [GregNyssOp 8, 2, 79/83]; M. Restle, Studien zur frühbyz. Architektur Kappadokiens [Wien 1979] 75/80; R. Stupperich, Eine Architekturbeschreibung Gregors v. Nyssa. Zur Diskussion um die Rekonstruktion des Martyriums von Nyssa im 25. Brief: Studien zum antiken Kleinasien, Festschr. K. Dörner [1991] 111/24). Die spezifische Zweckumschreibung u. die geringen Ausmaße des Baus machen die Funktion als gesonderter Memorialbau (für Reliquien?) wahrscheinlich. Sowohl die Achteck- wie die Kreuzform

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 978-3-7772-0722-3 (Lieferung 171)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 172

Kultgebäude [Forts.] – Kuppel I



2007

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

sind auch sonst im 4. Jh. bei Martyrien vertreten. Ein Umgangszentralbau wird ab 370 auf dem vermeintlichen Ort der Himmelfahrt Christi auf dem Ölberg errichtet (Imbomon: V. Corbo, Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi [Gerusalemme 1965] 93/150; Krautheimer, Architecture 74f; abweichend Wagner-Lux aO. 699). Die Rotunde hatte offensichtlich eine zentralisierte Disposition ohne gerichtetes Presbyterium. Dreikonchenbauten (Mittelgeviert direkt von drei Apsiden umschlossen) stehen als eigenständige Räume in der antiken Tradition der Villen-, Thermen- u. Sepulkralarchitektur. Sie sind im christl. Bereich vor allem in der Funktion als Mausoleum bekannt u. von dorther auch als Martyrium (F. W. Deichmann, Art. Cella trichora: o. Bd. 2, 944/54). Die meisten nordafrikan. Trikonchen sind 13 bis 20 m breit (Duval / Cintas 853/927; Abb. 9f). Auch das einschiffige griech. Kreuz bei Antiocheia, mit dem Babylasgrab in seiner Mitte, dürfte als Zentralbaumartyrium bezeichnet werden (Tchalenko / Baccache Fig. 547). – Gleichzeitig ist der Typus der einschiffigen Apsidenhalle als Martyrium bekannt. In Cimitile überbaut man das Felixgrab in der 1. H. des 4. Jh. mit einer derartigen ‚aula absidata', die sich im Übrigen durch ein Triforium in der Fassade kennzeichnet (D. Korol, La cosiddetta edicola mosaicata di Cimitile / Nola 2: H. Brandenburg / L. Ermini Pani [Hrsg.], Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio = Sussidi allo studio delle Ant. Crist. 15 [Città del Vat. 2003] 209/27; Lehmann 42/6). Daneben ist auch die Basilika mit integriertem Heiligengrab weiterhin unter den Martyria vertreten, wie SS. Nereo ed Achilleo bei der Domitilla-Katakombe, Rom (Ende 4. Jh.?) u. die kleine dreischiffige Gruftkirche v. Abu Mina (1. H. 5. Jh.; P. Grossmann, Die Gruftkirche u. die Gruft = Abu Mina 1 [1989]). Die Frage, ob es sich um ‚reine' Martyria handelt oder vielmehr um eine Integration von Martyrium u. liturgischem Versammlungsraum, ist eine kasuistische. – Die Forschung hat in der Frage der Verbindung eines Heiligengrabes mit dem Altar unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt, doch scheint nach u. nach ein Minimalkonsens erreicht (ältere Lit.: Deichmann, Märtyrerbasilika 168f). Dabei ist zwischen Osten u. Westen wohl weniger Unterschied anzunehmen, als Grabar 1, 353 meinte (er nahm eine lange bestehende Trennung der beiden Elemente im Osten an). Dabei sollte der Begriff ‚Grabaltar' nicht so eng definiert werden, dass eine direkte Überbauung des Grabes bzw. der Reliquienhöhle vorausgesetzt ist (ebd.). Maßstab ist die liturgische u. räumliche Assoziation der beiden Elemente (vgl. Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika: ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 [1974] 291). Hiervon ausgehend darf man schließen, dass die Verbindung eines Heiligengrabes mit dem Altar sich spätestens im 5. Jh. weitgehend durchgesetzt hat (s. zB. die entsprechende Entscheidung der karthag. Synode vom 13. IX. 401: CCL 149, 204f; S. de Blaauw, L'altare nelle chiese di Roma come centro di culto e della committenza papale: SettimStudAltoMedioevo 48 [2001] 969/90; Peschlow 175/202). Martyria können dann grundsätzlich als Kirchen bezeichnet werden.

4. Mausoleen. Die funktionale Differenz zwischen der Memoria eines Heiligen bzw. hl. Ortes u. dem Memorialbau für einen Verstorbenen ist nur ein Gradunterschied, wie die formtypologische Austauschbarkeit bestätigt (vgl. Stähler aO. [o. Sp. 229]). Aus dem 4. Jh. sind mehrere Fälle bekannt, in denen das Martyrium eines Heiligen mit einer Privatgrablege in einem Bau vereint ist, zB. das zweigeschossige Mausoleum / Martyrium des Anastasius in Salona-Marusinac (E. Dyggve / R. Egger, Der altchristl. Friedhof Marusinac = Forschungen in Salona 3 [1939]; epigraphische Zeugnisse aus Nordafrika: Y. Duval 514/6). Der als Martyrium in Jerusalem entwickelte Umgangsrundbau wird rasch in Rom für das Mausoleum der Constantina übernommen (ohne Emporen). Der Grabbau kann eine zusätzliche Bedeutung als K. erhalten, wenn er mit einem Altar ausgestattet wird, wie die constantinischen Mausoleen in Rom (Constantin / Helena-Mausoleum an SS. Marcellino e Pietro) u. Kpel (Apostoleion: ein Tempel [νεώς], um Gottesdienst zu feiern [ἐκκλησιάζειν: Eus. vit. Const. 4, 58. 60]). Beides sind Zentralbauten, in Rom ein Obergadenrundbau mit inneren Wandnischen, in Kpel unbekannt (Umgangszentralbau nach dem Typus S. Costanza vorgeschlagen von A. Effenberger: N. Asutay-Effenberger / A. Effenberger, Die Porphyrsarkophage der oström. Kaiser = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 15 [2006] 52f). Die kultische Bedeutung spätantiker Mausoleen ist beson-

ders betont worden (Begriff Grabtempel bei Rasch 84/8; vgl. H. v. Hesberg, Röm. Grabbauten [1992] 182/201). Das Rundmausoleum im Komplex der Maxentius-Villa an der Via Appia, Rom, ist ein seltener Vertreter der zweigeschossigen Grabrotunde, mit Grablege im Unterbau, getrennt vom mutmaßlichen Totenkult im Obergeschoss. Formzitate vom Pantheon bestätigen die Bedeutung als Tempel (J. J. Rasch, Das Maxentius-Mausoleum an der Via Appia in Rom [1984] 81. 84f. 92f). Gerade diese Variante wird von den christl. Kaisern nicht rezipiert (B. Brenk: ders. [Hrsg.] aO. [o. Sp. 267] 111). Doch ist das Theoderich-Mausoleum in Ravenna als Nachklang zu werten. Mausoleen in der Gestalt eines apsidial abschließenden rechteckigen Raumes scheinen sich erst im frühen 4. Jh. zu entwickeln. Zwar ist der Grundriss schon im teils unterirdischen Columbarium des Pomponius Hylas in Rom vorweggenommen (H. Brandenburg: Vivarium, Festschr. Th. Klauser [1984] 14f), als eigenständiger Grabraum ist er aber nicht eher als in der sog. Cella d der Nekropole unter S. Sebastiano in Rom belegt (um 300). Tolotti spricht vom Typus der ‚basilichetta cimiteriale‘ (F. Tolotti, Memoria degli Apostoli in Catecumbas [Città del Vat. 1953] 196/8; K. Stähler, Art. Grabbau aO. 421). Im Laufe des 4. Jhs. erscheint dieser Mausoleumstypus bei christl. Kirchen wie S. Sebastiano in Rom, in Salona (N. Duval / E. Marin [Hrsg.], Manastirine = Salona 3 [Rome 2000] 455f) u. Köln (Grabbau A unter St. Severin, 4. Jh.; B. Päffgen: Ristow [Hrsg.] aO. [o. Sp. 309] 181f). Er entwickelt sich dreischiffig beim Mausoleum des Probus Anicius an St. Peter, Rom (R. Krautheimer: Essays in memory of K. Lehmann [New York 1964] 171/5). Die Ausformung verläuft also parallel zur Adaptation von Richtungsbauten wie Apsidenhallen u. -basiliken im Bereich des christl. Kultbaus. Die Frage ist, in wie weit der hier stattfindende Kult auch liturgischer Natur gewesen ist, u. ob von einer gewissen Verschmelzung mit dem K. (als ‚Grabkapelle‘) gesprochen werden kann (vgl. E. Dyggve, Probleme des altchristl. Kultbaus: ZsKirchenGesch 59 [1940] 103/13).

5. *Memorialkirchen. a. Begriff.* Die Natur der Martyria ändert sich im Laufe des 4. Jh. Der primäre Zweck der ortsgebundenen Andacht verbindet sich mit einer geregelten Sonn- u. Festtagsliturgie. Der Prozess ist zweifach bedingt (F. Wieland, Altar u. Altargrab der christl. Kirchen im 4. Jh. [1912] 74/96). Erster Faktor ist das offensichtlich wachsende Bedürfnis, eine reguläre Liturgie auch an den hl. Orten der Martyria zu implementieren. Auf der anderen Seite steht die zunehmende Mobilität der Reliquien. Unter Constantin baute man die Memoriae (manchmal mit extremer Mühe) am ursprünglichen Ort einer Theophanie oder eines Märtyrergrabes. Bald jedoch wurden heilige Gebeine u. Objekte heiliger Orte ohne Probleme transloziert, so dass auch an freigewählten Orten ein K. mit der Intention eines Martyriums entstehen konnte, zB. das Apostoleion in Kpel u. die Apostel- / Nazariuskirche sowie S. Ambrogio in Mailand (B. Kötting, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude [1965]; E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 49/68). Die Apostelreliquien für Kpel (Andreas u. Lukas schon iJ. 336?, Timotheus iJ. 356: R. W. Burgess, The Passio S. Artemii, Philostorgius and the dates of the invention and translation of the relics of Sts Andrew and Luke: AnalBoll 121 [2003] 5/36) bezeugen die große Bedeutung der Translationen. – Die funktionale Vernetzung zwischen liturgischem Versammlungsraum u. Martyrium fordert neue formale Lösungen. Im späteren 4. Jh. werden überall bei Kultzentren von Märtyrern größere Kirchen gebaut, in unterschiedlichen Verhältnissen zu den älteren Bauten (Krautheimer, Architecture 54). Ob hier die röm. Coemeterialkirchen constantinischer Zeit eine Vorstufe gebildet haben, muss dahingestellt bleiben. Im großen Pilgerheiligtum von Tebessa (Abb. 9f; um 400) schließt die Emporenbasilika der Feierkirche an ihrer Südflanke an den gleichzeitigen Trikonchos des Martyriums an, so dass eine direkte, aber nicht axialsymmetrische Kommunikation zwischen Kirche u. Heiligengrab gegeben ist (Abb. 9f; Christern, Pilgerheiligtum). In Tipasa werden jedoch auf Dauer die Salsa-Reliquien aus dem vorher bestehenden Martyrium in die neu angebaute Basilika transferiert (ders.: BullArchAlgér 3 [1968] 193/258). Die ursprüngliche Gruftkirche des hl. Menas wird Ende des 5. Jh. östlich an eine großzügige neue Transeptbasilika angebunden (Grossmann 407/9; Brenk, Kultort 104/7). In **Concordia Sagittaria u. Betica werden den autonomen Trikonchoi im Laufe des 5. Jh. Langhäuser angebaut; die ehemaligen

Abb. 9. Tebessa, Basilika u. Trikonchos, Grundriss mit Angabe des Schnittes Abb. 10. Nach Christern, Pilgerheiligtum Fig. 1.

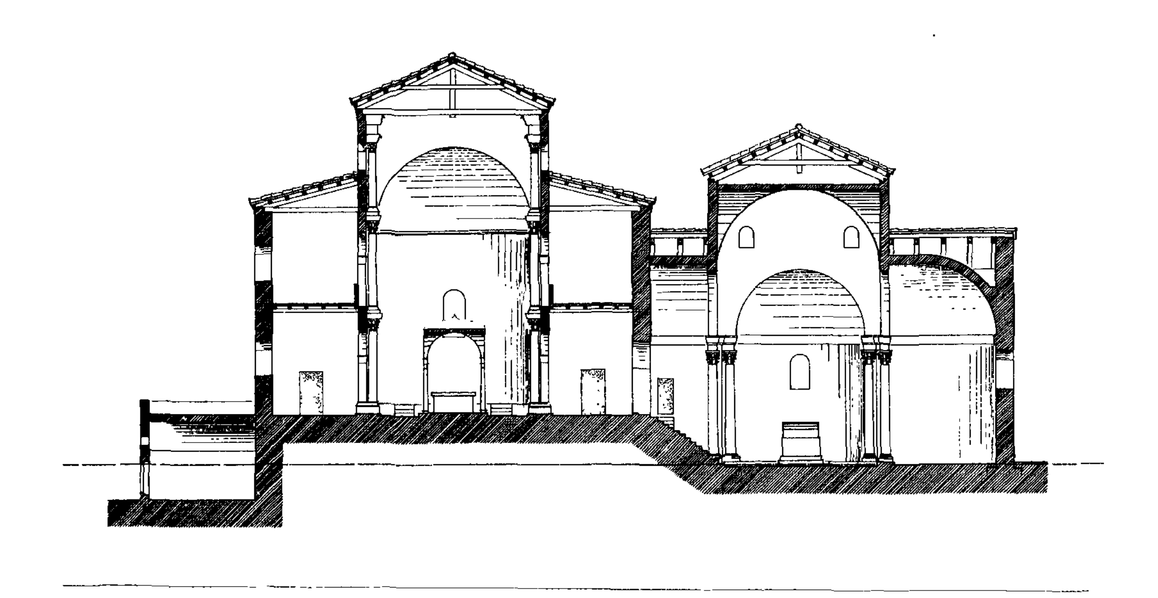


Abb. 10. Tebessa, Basilika u. Trikonchos, Schnitt (vgl. Abb. 9). Nach ebd. Fig. 4a.

Martyria werden auf diese Weise zum Altarraum einer Kirche u. integrieren einen locus sacer in das Kirchengebäude. Ähnliches ist auch in Nordafrika nachgewiesen (Duval / Cintas 917/24). Gleichzeitig entstehen in *Ägypten, Nordafrika u. auf *Kreta Basiliken mit Trikonchosabschlüssen aus einem Guss (P. Grossmann, The triconchoi in early Christian churches of Egypt and their origins in the architecture of Classical Rome: Roma e l'Egitto nell'antichità classica [Roma 1992] 181/90). Es könnte sich hier um einen formalen Reflex der genannten zusammengesetzten K. handeln, doch ist die Intention eines integrierten Martyriums auch bei diesen Neubauten nicht unwahrscheinlich. Die Apsis der Basilica Nova in Cimitile mit zwei ungleichwertigen Nebenapsiden gehört nicht zu diesem Formtypus, doch ist der Memoria-Aspekt bei Paulinus' Stiftung offenkundig (T. Lehmann: Brenk [Hrsg.] aO. [o. Sp. 267] 317/62). In Salona-Marusinac werden die Anastasiusreliquien aus dem Mausoleum in die in unmittelbarer Nähe neu gebaute Basilika transloziert (Brenk, Kultort 88/90). Viele dieser Kirchen dienen zusätzlich zur Bestattung der Gläubigen. Da die Grabmartyrien in der Regel in coemeterialen Arealen liegen, sind sie schon implizit in sepulkrale Funktionen eingebunden. Die sepulkrale Nutzung ist jedoch nicht selbstverständlich (zB. Tebessa o. Sp. 315). – In ihrem Ergebnis, nämlich einem K., das sich funktional nicht wesentlich von einer Gemeindekirche unterscheidet u. gleichzeitig die Memorialfunktion innehat sowie gegebenenfalls der Bestattung dienen kann, sind diese Tendenzen kaum voneinander zu trennen. Damit verliert eine strikte Definition des Martyriums für Bauten der nachconstantinischen Periode ihre Relevanz. Der Begriff Memorialkirche scheint zutreffender zu sein, denn es handelt sich häufig entweder um eine Kirche bei einem Martyrium, eine Kirche, die das Martyrium in sich integriert, oder um eine Kirche mit einem von anderen Orten übertragenen Martyrium, d. h. Reliquien (Begriffsfragen u. a. bei Grabar 477; Y. Duval 463). Die großen Pilgerheiligtümer der Spätantike stehen gleichsam an der Spitze dieser Kategorie (englisch = shrines, italienisch = santuari; thematisiert von Christern, Pilgerheiligtum; vgl. zB. R. Ousterhout [Hrsg.], The blessings of pilgrimage [Illinois 1990] u. C. Hahn: Speculum 72 [1997] 1079/106). – Charakteristisch ist die allgemeine Benennung einer Kirche in der nordafrikan. Epigraphie ab dem 5. Jh. als ‚memoria', u. a. auf Kosten von ‚basilica' (Y. Duval 584). Daneben können ‚reine' Martyria weiter existieren. Als erfolgreiche Lösung entwickelt sich die an einer Kirche angesetzte Kapelle zur Aufbewahrung bedeutender Reliquien (Mackie; Descoeudres 16/9). Von der genannten funktionalen Verschmelzung ausgehend sind nun noch einmal die beiden formalen Haupttypen in den Blick zu nehmen.

β. Zentralisierte Memorialkirchen. Die Assimilation der Funktionskategorien Martyrium, Mausoleum u. Kirche scheint eine besondere schöpferische Kraft in der Architektur christl. K. auszulösen. So entstehen die großen kreuzförmigen Kirchenanlagen alle im Kontext eines Martyriums, doch ist ihre Entfaltung durchaus im Sinne der Fusion mit breiteren liturgischen Aufgaben zu sehen. Die Apostelkirche Constantius' II in Kpel (um 360/70) ist hier allenfalls ein Prototyp (Kreuzform genannt bei Greg. Naz. carm. 2, 1, 16, 60 [PG 37, 1258]). Sie darf als eine dem Constantins-Mausoleum (u. anfänglicher Apostelmemoria) in zweiter Instanz angegliederte Kirche gelten (C. A. Mango, Constantine's mausoleum and the translation of relics: ByzZs 83 [1990] 51/61; A. Effenberger, Konstantinsmausoleum, Apostelkirche u. kein Ende?: Lithostroton, Festschr. M. Restle [2000] 67/77; Asutay-Effenberger / Effenberger aO. 99/148; *Kenotaph). Die kreuzförmige Anlage des Simeon-Heiligtums in Kalat Siman (um 480/90) kann man als Fusion eines achteckigen Martyriums (das den authentischen locus sacer, die Säule des Styliten, umfängt) mit vier Basiliken beschreiben. – Zur Kategorie der Memorialkirchen gehört seit dem 5. Jh. möglicherweise auch eine Reihe von Zentralbauten, deren Gestalt von der Martyriumstradition inspiriert ist, deren Funktion jedoch breiter aufgefasst werden dürfte. Beispiele: Berg Garizim (484), ein oktogonales Grundrissschema mit innerem Stützenkranz, möglicherweise als Memoria der hl. Stätte konzipiert, aber der Theotokos gewidmet (Typus der Kathedrale v. Antiocheia; Y. Magen, The church of Mary Theotokos on Mount Gerizim: Christian archaeology in the Holy Land, Festschr. V. C. Corbo [Jerusalem 1990] 333/42); Hierapolis (Pamukkale, Anfang 5. Jh.?), Oktogon mit Kapellenumgang innerhalb eines Quadrats (Philippus-Martyrium? Krautheimer, Archi-

tecture 161f). Bei vielen wird die genaue kultische Zuordnung noch kontrovers diskutiert. S. Stefano Rotondo in Rom kann man formal als eine geräumige fünfschiffige Basilika in der Gestalt eines Rundbaus mit Kreuzachsen bezeichnen (H. Brandenburg, Die Kirche S. Stefano Rotondo in Rom. Bautypologie u. Architektursymbolik in der spätantiken u. frühchristl. Architektur [1998]; ders., Kirchen 200/14. 251). Sie könnte als Gemeindekirche mit einer besonderen memorialen Bedeutung geplant worden sein. Ungesichert bleiben auch die Ursprünge des Tetrakonchos S. Lorenzo in Mailand (W. E. Kleinbauer: Nova doctrina vetusque, Festschr. F. W. Schlatter [New York 1999] 203/24) sowie des einräumigen Ovalbaus St. Gereon in Köln (U. Verstegen, Ausgrabungen u. Bauforschungen in St. Gereon zu Köln [2006]) u. der Tetrakonchoi in Athen u. Perge (christl. Charakter bezweifelt von B. Brenk: ActArchArtHist 15 [2001] 149/62). Tatsächlich begegnen Konchenzentralbauten im 4./6. Jh. nach wie vor sowohl im sakralen u. sepulkralen sowie im Thermen-Bereich u. bei Palästen u. Villen. Doch ist bei allen hier genannten Denkmälern die durchgängige Ost-Ausrichtung der Hauptachse zu berücksichtigen. Eine bemerkenswerte Lösung stellt St. Johannes d. T. in *Gerasa (Abb. 11) dar: eine Kirchengruppe aus einem Guss (529/33) mit einem Zentralbau, beiderseits flankiert von parallel angeordneten dreischiffigen Basiliken (Michel 245/51). – Bei den Zentral- u. Kreuzbauten mit der Funktion eines Martyriums bzw. einer Memorialkirche ist die Rolle des Mittelpunkts besonders relevant. In den constantinischen Martyria in *Jerusalem u. *Bethlehem liegt der Gegenstand der Verehrung in der architektonischen Mitte. Die Architektur wird hier bestimmt vom Umschreiten eines Mittelpunkts (Nachfolge um 375 im Imbomon zu Jerusalem?; vgl. W. Pax, Art. Circumambulatio: o. Bd. 3, 143/52). Im Constantins-Mausoleum / Apostoleion in *Kpel bildete der Altar anscheinend das Zentrum der Anlage (Eus. vit. Const. 4, 60). Vielleicht war dies auch beim Constantins- / Helena-Mausoleum in Rom der Fall. Im Mausoleum der Constantina stand der Sarkophag wahrscheinlich in der erhöhten Kapelle im Deambulatorium gegenüber vom Eingang. Die Frage ist, ob die Mitte leer geblieben ist oder einen Altar aufgenommen hat u. wie diese möglichen Varianten sich zu den Martyrien verhalten haben. Miteinander vergleichbare Zentralbaumartyrien wie der Trikonchos von Tebessa u. der Tetrakonchos von Cincari haben eine unterschiedliche Disposition: Grab / Altar in der Mitte in Tebessa, in der axialen Apsis in Cincari (Duval / Cintas 927; Abb. 9f). Bei späteren Altardispositionen ist die zentrale Aufstellung selten. In den als Kirchen identifizierten Zentralbauten stand der Altar nicht in der Mitte (S. Lorenzo, Mailand; S. Stefano Rotondo, Rom). Im doppelschaligen Tetrakonchos S. Leucio zu Canosa scheint die östliche der vier Exedren als geschlossene Apsis gestaltet gewesen zu sein (R. Cassano: Principi, imperatori, vescovi, Ausst.-Kat. Bari [Venezia 1992] 841/55). Es geht hier immer um Bauten ohne markante Axialität. Im Constantina-Mausoleum u. bei S. Stefano Rotondo sind die Achsen vom Zentralraum aus kaum bemerkbar. Die stärker betonte Axialität, die man bei Zentralbauten mit der Funktion von Gemeindekirchen wahrnehmen kann, wird auch bei den als Memorialkirchen identifizierten Bauten spürbar. Dabei scheint sich der Altar im Ostteil zum Brennpunkt zu entwickeln. In S. Vitale, Ravenna, ist der Mittelpunkt leer, liegen die Reste der älteren Memoria asymmetrisch (u. kaum sichtbar?) im Mittelraum u. bildet der Altar im Chorarm den Zielpunkt der architektonisch leicht akzentuierten Längsachse (Deichmann, Ravenna 2, 2, 47/205). Bei kreuzförmigen Bauten behauptet sich die Disposition des Kultzentrums (gleich ob locus sacer, Altar oder beides) auf dem Kreuzpunkt der Achsen offensichtlich länger (Babylas in Antiocheia; St. Johannes in Ephesos, beide Phasen, s. Thiel).

γ. *Longitudinale Memorialkirchen.* Der Longitudinalbau ist schon seit St. Peter im Bereich der Martyria vertreten. Das ungeteilte Querhaus ist eine spezifische Lösung, die aber auch bei den Gedächtniskirchen keine direkte Nachfolge findet, abgesehen von St. Paul. Der Versuch E. Dyggves, die Querhausbasilika als Martyrium von den hellenist. Heroa abzuleiten, konnte kaum überzeugen, da sie zu einseitig von der Funktion u. Bedeutung ausging sowie keine plausible formale Rezeptionslinie anführte (Klauser, Heroon aO.; J. B. Ward-Perkins, Memoria, martyr's tomb and martyr's church: ACIAC VII 13f). Wenn Querhäuser ab dem 5. Jh. vor allem in Griechenland u. Ägypten öfters erscheinen, handelt es sich häufig, aber nicht

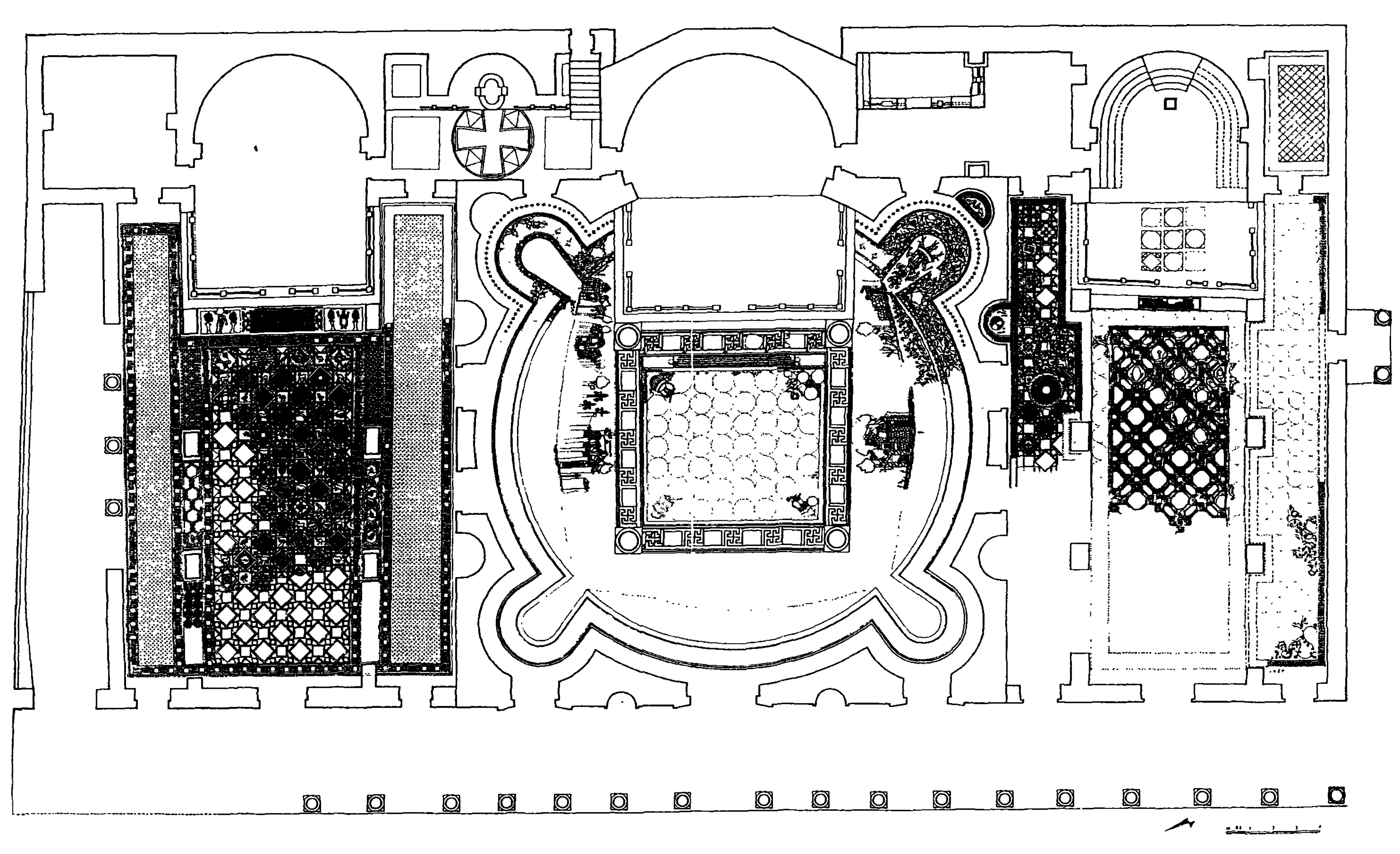


Abb. 11. Gerasa, Kirchengruppe St. Johannes des Täufers, Grundriss. Nach M. Piccirillo, The mosaics of Jordan (London 1993) Fig. 535.

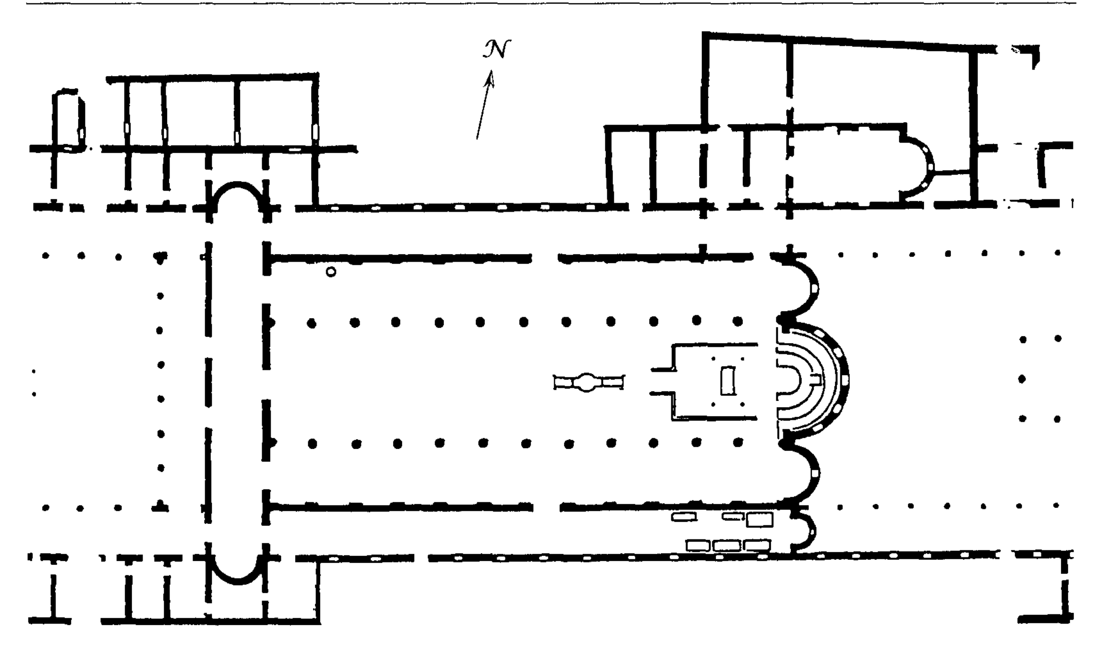


Abb. 12. Salamis (Zypern), Basilika Campanopetra, Grundriss erste Phase. Nach G. Roux, La basilique de la Campanopétra = Salamine de Chypre 15 (Paris 1998) Plan I.

ausschließlich, um Memorialkirchen. Die T-förmige Querhausbasilika mit hervorgehobener Vierung u. noch mehr die Kreuzbasilika mit einer überhöhten Vierung bieten die Möglichkeit, das Zentrum der Verehrung so zu markieren, wie es in einem reinen Zentralbau denkbar gewesen wäre. Auch in anderen Hinsichten hat die Memorialfunktion bei Basiliken zu besonderen Erfindungen geführt. Die gewaltige, ungewöhnlich langgestreckte Basilika mit Vierungsbaldachin in Korinth-Lechaion ist nur aus der Wallfahrtsfunktion erklärbar. Vergleichbares gilt für die außerhalb Karthagos liegende Transeptbasilika Damous el-Karita mit ihren singulären neun Schiffen u. der vielleicht von einer Kuppel überdeckten Vierung. In Salamis auf Zypern ist die dreischiffige Basilika der Campanopetra (Abb. 12) eher durch die Einbettung in eine stattliche Anlage mit Atrien u. Portiken als Pilgerheiligtum erkennbar (G. Roux, La basilique de la Campanopétra = Salamine de Chypre 15 [Paris 1998]). – Emporenbasiliken begegnen im 4. Jh. vornehmlich bei Pilgerkirchen (Jerusalem; Tebessa; SS. Nereo ed Achilleo, Domitillakatakombe, Rom; möglicherweise die Basilica Vetus, Cimitile; Abb. 10). Von der Euphemiakirche in Chalcedon wird gesagt, dass die Emporen im zentralen Bauteil den Besuchern die Gelegenheit bieten, zum Märtyrer zu beten u. dem Gottesdienst beizuwohnen (Evagr. h. e. 2, 3). Im 5. Jh sind Emporen sehr verbreitet, aber nach wie vor auffallend häufig bei Pilgerkirchen (zB. Lechaion; H. Demetrios, Thessaloniki), auch dort, wo das Kultzentrum nicht in die Hauptkirche integriert ist (Abu Mina; Salamis). Eine Zwischenform zwischen Längs- u. Zentralbau entsteht in Rom um 600, als man die authentischen Katakombengräber von Laurentius u. Agnes in einer neuen basilica ad corpus unterbringen will. Hier sind die Emporen durch die halb unterirdische Lage der Basiliken bedingt, damit die Pilger vom Straßenniveau direkt in die Kirche eintreten können. Beide K. sind gedrungene Basiliken, deren Seitenschiffe u. Emporen an drei Seiten umlaufen. Es handelt sich hier um Sonderlösungen, die nicht vergleichbar sind mit anderen Kirchen, bei denen die Seitenschiffe an einer Schmalseite umlaufen (zB. Resafa A u. die Klosterkirchen in Sohag, Ägypten, 5. Jh.). Die beiden röm. Kirchen zeigen auf eigene Weise die Tendenz zur Integration von Martyrium u. Gemeindekirche, jetzt mit dem eigentlichen Märtyrergrab als Ausgangspunkt. – Gegebenenfalls geht die Anlage einer zweiten Apsis oder ei-

nes zweiten Sanctuariums mit Altar in mehreren Basiliken Nordafrikas aus dem Bedürfnis hervor, unterschiedliche Funktionen in einem einzigen K. zusammenzufassen. Es handelt sich oft um städtische Kirchen, also nicht um ursprüngliche Martyria, die erst durch die Hinzufügung eines zweiten, speziell der Märtyrerverehrung gewidmeten Kultzentrums zusätzlich zu Memorialkirchen werden (Hypothese von Duval, Églises; vgl. ders., Problème 61). In Nord-Syrien wird häufig einer der Apsisnebenräume als Martyrion eingerichtet (zB. die nördl. Seitenkammer der Basilika A, Resafa, um 559: Ulbert, Basilika 137/44; Brenk, Kultort 110/6).

δ. Pilgerkomplexe. Nicht selten sind Memorialkirchen Teil eines größeren, besonders für den Pilgerbetrieb konzipierten Komplexes, mit einer klaren Wegführung zur Stätte der Verehrung (Christern, Pilgerheiligtum 245/7; Brenk, Kultort 122). Bisweilen ist eine derartige Anlage theatralisch komponiert, mit Umfassungsmauern, vornehmen Torgebäuden, weitläufigen Vorplätzen, spiegelnden Wasserflächen, breiten Freitreppen (zB. Tebessa; Kalat Siman; Meriamlik; Ephesos; Salamis auf Zypern; s. Christern, Pilgerheiligtum 276/87; Roux, Basilique aO.; Abb. 9f. 12). Sie kommt den groß angelegten antiken Sanctuarien mit Temenosmauern am nächsten, manchmal auch in der gezielten landschaftlichen Fernwirkung. Der größte Unterschied bleibt jedoch die Konzentrierung der christl. Kulthandlungen in Innenräumen. Gewisse Kirchenfamilien, wie auf dem Hemmaberg mit u. a. zwei Doppelkirchen, werden gleichfalls plausibel als Pilgerheiligtümer erklärt (F. Glaser: Carinthia 182 [1992] 19/45; 183 [1993] 165/86; Abb. 15).

6. Fazit. Schon in constantinischer Zeit ist die Bedeutung der Martyria kaum zu überschätzen. Im 4. Jh. wird sie noch verstärkt durch die Assimilation mit Kirchen für Pilger u. für die eigene Stadtgemeinde. Die Martyria werden immer mehr in das reguläre liturgische Leben von Stadtgemeinde u. Pilgerbetrieb eingebunden. Die Folge kann sein, dass die Memorialkirchen auch zu Bischofskirchen werden. Praktisch ist das in Rom mit St. Peter seit dem 5. Jh. der Fall. Der Felixkomplex in Cimitile dürfte um 400 als Bischofssitz in Gebrauch genommen worden sein (Lehmann 51. 184); in Ephesos wird die Johanneskirche im 7. Jh. Kathedrale. Gleichzeitig werden Kirchen unterschiedlichster Natur intensiv sepulkral genutzt. Darüber hinaus dürfte auch die organisierte Mobilität der Liturgie, wie in Jerusalem (H. Brakmann: o. Bd. 17, 710) u. Rom, die gegenseitige Durchdringung der Funktionstypen gefördert haben. Möglicherweise ist ebenfalls eine Umbildung privater Mausoleen als liturgisch benutzbare Grabkapellen im Gange, welche sich auch in der immer größeren Austauschbarkeit der Baugestalten zwischen Mausoleen u. Kirchen spiegeln dürfte. Insgesamt zeichnet sich eine funktionale Dynamik ab, die ohne Zweifel ein Impuls gewesen ist für die neuen Formerfindungen, welche die Architektur christl. K. seit dem 5. Jh. charakterisieren.

e. Baptisterium. 1. Lage. Das *Baptisterium ist der zum christl. Ritual der Taufe dienende Raum. Da es sich bei den Baptisterien um mit einer Kirche verbundene, aber grundsätzlich funktional u. baulich von dieser Kirche gesonderte Bauten handelt, sind sie als eigene Kategorie des K. zu betrachten. Sie sollen hier nur unter der Perspektive des Vorangehenden behandelt werden (vgl. Ristow; *Piscina; *Taufe). Von den mehr als 700 erfassbaren u. als Taufort gesicherten spätantiken Anlagen im Mittelmeergebiet bildet eine Mehrzahl einen mehr oder weniger eigenständigen Baukörper; die übrigen sind weniger artikulierte Räume innerhalb von Komplexen (der Katalog bei Ristow ersetzt nun F. W. Deichmann, Art. Baptisterium: o. Bd. 1, 1161/6). Wenn nur die Fundamente erhalten sind, ist die architektonische Eigenwirkung des Baptisteriums nicht immer mehr feststellbar. Alle Baptisterien gehören zu Kirchen: nicht nur zu Kathedralen, sondern auch zu sekundären Gemeinde-, Kloster- u. Pilgerkirchen. Die Art u. Weise, wie sie den Kirchen angegliedert sind, lässt keine Regel erkennen. Häufig finden sich die Taufhäuser an der Längsseite der Kirche oder an der Flanke des Atriums, manchmal axial dem Atrium vorgelagert (Veneto-Istrien), manchmal im Apsisbereich (vornehmlich Tripolitanien). Seltener stehen sie ganz isoliert (Lateranbaptisterium). Auch in der Himmelsrichtung im Verhältnis zur Kirche ist keine Regelhaftigkeit wahrnehmbar. In vielen Fällen wird die Wasserversorgung ein Faktor für die Wahl des Bauplatzes gewesen sein; mehrmals sind Baptisterien bei bestehenden profanen Badeeinrichtungen errichtet. Eine sichere Chronologie liegt nur für

eine Minderheit der Denkmäler vor, aber allem Anschein nach wurden im 4./6. Jh. die Baptisterien überwiegend als eigene Baukörper konzipiert. Danach werden sie zunehmend der Kirche als Nebenräume an- oder eingegliedert, etwa in einem Apsisnebenraum.

2. Gestalt. Die architektonische Gestalt der Baptisterien ist vor allem relevant, wenn sie eigenständige Bauten sind. Im Katalog bei Ristow 17/9 haben 59% der rekonstruierbaren Baptisterien einen rechteckigen Grundriss. Dazu gehört aber fraglos die Mehrzahl der eingegliederten Taufräume. Die eher autonom konzipierten Idealtypen sind mehrheitlich als Zentralbau entworfen; auch die rechteckigen weisen oft zentralisierende Züge auf. Nach dem Quadratbau ist das Oktogon die meistgewählte Grundform; daneben gibt es Rund- u. Konchenzentralbauten (ebd.). Bei mehreren Typen spielen (eingetiefte, eingebaute oder herausragende) Nischen in der inneren Raumgestaltung eine Rolle, weniger oft im äußeren Erscheinungsbild. Von den genannten Varianten ist eine relativ kleine Gruppe Umgangszentralbau, wobei die Piscina in dem von einem inneren Stützenkranz getragenen, überhöhten Mittelraum liegt: Lateranbaptisterium, Phase des 5. Jh.: Achteck; Aix-en-Provence: Quadrat mit eingeschriebenem Achteck, Ende 5. Jh. (Duval, Monuments aO. 1, 109/17; J. Guyon, Les premiers baptistères des Gaules [4e-8e s.] [Roma 2000] 61f); San Giusto, rund, 2. H. 5. Jh. (G. Volpe: L'edifico battesimale in Italia. Atti del VIII Congr. Naz. Arch. Crist. 1998 [Bordighera 2001] 1089/130); Butrinti, rund, mit doppeltem Umgang, 5./6. Jh.; Nocera, rund, 6. Jh.? (M. D'Antonio: ebd. 1013/9). In der Innendisposition gibt es jedoch kaum Unterschiede zu einräumigen Zentralbauten mit zentraler Piscina. Visuell ist der Unterschied um so geringer, wenn die zentrale Piscina von einer Säulenstellung oder einem Ziborium umrahmt oder überbaut wird (zB. Nea Anchialos C / Petros; Stobi, Kathedrale; Genf, Kathedrale; Abb. 14f). Auch begegnen Baptisterien mit einem äußeren Umgang, der durch eine Mauer vom Innenraum getrennt bleibt (zB. Ephesos, Johanneskirche: Nischenoktogon, 5./6. Jh.; ebd., Marienkirche: Nischenzentralbau, 5. Jh.?; Sbeïtla I: Rechteck, 4./5. Jh.; Djemila: Rundbau, 5. Jh.?). Die Form des Taufbeckens korrespondiert oft nicht mit der Gestalt des Baus: Die größte Gruppe bilden die Rundbecken (Ristow 49f). – Die allgemeine Verbreitung der Baptisteriumstypen über Ost u. West ist bemerkenswert. Nur für die oktogonal geprägten Typen ist ein Verbreitungsschwerpunkt in Oberitalien u. Südgallien wahrnehmbar. Dabei ist das dickwandige ‚ambrosianische' Baptisterium der Kathedrale in Mailand als Modell der Gruppe anzusehen (Krautheimer, Architecture 176f; Ristow 68/72). Quadratische u. rechteckige Grundrisstypen dominieren im Osten u. in Nordafrika. Bei den Piscinen zeichnet sich eine Konzentration der Kreuzform im oström. Gebiet ab. Die ‚zentral geformten Piscinen mit Ziboriumsvorsätzen' sind von Mazedonien aus nach Westen u. Norden verbreitet (ebd. 32f). Die chronolog. Einordnung ist problematisch, so dass eine eventuelle typologische Entwicklungsgeschichte kaum zu erstellen ist. Bei den noch ins 4. Jh. datierbaren u. archäologisch nachvollziehbaren Bauten ist das Rechteck (bzw. Quadrat) wahrscheinlich (zB. Genf, Kathedrale, Phase I) u. das Oktogon (Mailand) zweifelsfrei vorhanden. Mutmaßlich war auch das dünnwandige constantin. Lateranbaptisterium schon oktogonal (O. Brandt: Guidobaldi 923/32 mit Diskussion ebd. 993/6; dagegen Brandenburg, Kirchen 37/9). Umgangszentralbauten als Baptisterien im 4. Jh. sind nicht gesichert. Die vereinzelten hypothetischen Fälle bieten keinen entwicklungshistorischen Anhaltspunkt (u. a. Nea Anchialos C / Petros). Im 5. Jh. gibt es einige gesicherte Beispiele (Lateran; Aix-en-Provence), aber generell bleibt der Typus recht selten. – Der eigentliche Taufort ist das Wasserbecken. Für fast alle als Baptisterium identifizierten Bauten gilt seine Präsenz oder die von Anlagen für den Zu- u. Abfluss des Wassers als Erkennungskriterium. Bei den monumentalen Baptisterien ist immer mit einer festen, meist im Boden versenkten Piscina zu rechnen. Ein innerer Durchmesser von 2,80 m wie in Mailand ist im 4./5. Jh. die obere Grenze. Später herrscht eine Tendenz zur Verkleinerung. Auch die Tiefe von ca. 1 m wird nach dem 6. Jh. nicht mehr erreicht (Ristow 50/2). Die erhaltenen Piscinen scheinen auf das Stehen des Täuflings für die Übergießung mit Taufwasser durch eine Installation für fließendes Wasser oder durch den Taufspender angelegt zu sein (J. H. Emminghaus, Semiotik altchristl. Taufhäuser: ZKTh 107 [1985] 39/51; Ristow 91). Gleich-

wohl ist eine ‚horizontale Immersion' in manchen Piszinen grundsätzlich möglich. Ein Indas-Wasser-Legen dürfte eine theologisch inspirierte Abbildung der Grablegung sein, wie sie bei Ambrosius zum Ausdruck kommt (Schmitz). – Alle zentralisierten Formtypen, die für Baptisterien verwendet werden, sind grundsätzlich in der antiken Profanarchitektur bekannt, speziell in Palästen, Villen u. Thermen (Ristow 20/3). Bei letzteren ist auch eine zwecktypische Verbindung denkbar, so wie selbstverständlich für die Piscinen. Die Ausprägung zu einem autonomen Bau scheint jedoch eher mit der Mausoleentradition u. damit auch mit dem Martyrium verwandt. Doch ist auch hier nicht von einer eindeutigen Herleitung die Rede. Bei einigen Baptisterien ist eine Kombination von Ähnlichkeiten nachzuweisen (zB. Nocera, mit innerem Stützenkranz aus Doppelsäulen, wie S. Costanza). Die äußeren Umgänge einer Reihe von Baptisterien haben ihre Parallele im schmalen Säulengang entlang der Außenseite von S. Costanza. Bei mehreren dieser Bauten ist die ursprüngliche Zweckbestimmung, Mausoleum oder Baptisterium, immer wieder diskutiert worden (zB. S. Costanza, Rom u. Santa Severina, Kalabrien). Funktionskombinationen u. nachträgliche Funktionsumwandlungen haben die Perzeption noch kompliziert. Doch zeigt sich des öfteren eine formale Distanz zwischen beiden Typen. Das Lateranbaptisterium in seiner Gestalt des 5. Jh. als Umgangsoktogon mit einer zweigeschossigen Säulenstellung u. relativ dünnen, stark durchfensterten Wänden atmet eine räumliche Transparenz, die bei Mausoleen unüblich ist. Außerdem scheinen die Baptisterien die große Neuerung der Grabzentralbauten des 4. Jh., die Ausformung des Umgangszentralbaus, erst in den nächsten Jhh. entschieden nachzuvollziehen; von einer parallelen Typenbildung ist also nicht die Rede.

3. Funktionalität. Die klar hervortretende Korrespondenz zwischen der Funktionskategorie Baptisterium u. dem Formtypus Zentralbau hat häufig zu architekturikonologischen Deutungen verlockt. Vor allem ist die Bedeutungsassoziation mit dem Mausoleum hervorgehoben worden, da die Todes- u. Auferstehungs-Symbolik im Laufe des 4. Jh. immer mehr in Texten bzgl. der Taufe hervorgehoben wird (Rom. 6: Deichmann, Einführung 97f; Schmitz). Es geht dann um den vorbildlichen Tod der Märtyrer. Prudentius entwickelt einen Sinnbezug zwischen einem Baptisterium in Calahorra u. dessen Örtlichkeit, wo Märytrer gelitten hatten (perist. 8). Auch die Ausstattung des Baptisteriums v. Pavia durch Bischof Ennodius (gest. 521) mit Märtyrerbildern u. einem Titulus, der auf ihre Vorbildfunktion hinweist, zeigt diese Gedankenverbindung (carm. 2, 20 [MG AA 7, 134f]). Die Errichtung von Reliquienkapellen am Baptisterium beim Lateran ist unter Papst Hilarus (461/68) zum ersten Mal bezeugt (Lib. pontif. 1, 242f Duch.). Später wird mehrmals von Reliquienbeisetzungen in Baptisterien berichtet (zB. Greg. M. ep. 9, 49 [CCL 140A, 608]; P.-A. Février, Baptistères, martyrs et reliques: RivAC 62 [1986] 109/38). Damit werden reale Bezüge zwischen Taufort u. Martyrium inszeniert. Diese haben ihrerseits wieder Bestattungen ad sanctos im Baptisterium generiert (Verbot zB. durch die Synode v. Auxerre vJ. 561/604 cn. 14 [CCL 148A, 267]). Diese inhaltlichen Bezüge sind jedoch nicht systematisch in Formprogramme umgesetzt worden. – Mehr als jede Symbolhaftigkeit sind wohl die Natur u. der Verlauf des Taufritus für die Wahl des Zentralbauschemas entscheidend gewesen. Bezeichnenderweise wird die Kreuzform für das Taufhaus weitgehend ignoriert. Obwohl sie äußerst bedeutungsträchtig hätte sein können, ist sie für das Ritual vermutlich weniger geeignet gewesen. Die Taufliturgie ist nicht eine Versammlung, sondern eine Bewegung der Beteiligten zu u. von einem einzigen zentralen Moment. Dafür scheint die zentrale Lage des Taufbeckens u. die Möglichkeit der Zirkulation der Beteiligten die zweckmäßigste u. sinnreichste Lösung. Statt eines zielgerichteten Durchschreitens bestimmt das Umschreiten einer Mitte die Architektur. Anders als bei bestimmten Mausoleen (S. Costanza) u. Kirchen (S. Stefano Rotondo) liegt bei Baptisterien fast immer das funktionale Zentrum in der räumlichen Mitte. Abgesehen von einem eventuellen Haupteingang fehlt bei vielen Zentralbaubaptisterien die Akzentuierung einer Hauptachse, wie auch bei den meisten spätantiken Mausoleen. Die Mittellage des Taufbeckens ist offenbar kanonisch für die zentralisierten Idealtypen des Baptisteriums, wobei die *Kuppel den Mittelpunkt des Beckens noch einmal besonders betont. Die Orientierung des Gebäudes wird häufig in der Piscinaform

angedeutet: u. a. durch die Längsrichtung des Beckens von West nach Ost (zB. Ephesos, Johanneskirche, 5./6. Jh.; Abu Mina, 5. Jh.), durch die Zugänge desselben oder durch die Standeinrichtung für den Täufer (Ristow 91f). Eine explizite Richtungsdisposition begegnet erstmals beim Nischenoktogon in Kalat Siman, wo die Piscina das Halbrund der östlich ausgebauten Apsis füllt (um 500; ebd. 50). Auch sonst sind in Syrien Zentralbaubaptisterien mit Apsiden bezeugt. Diese können eine räumliche Hauptachse betonen, zumal wenn die Piscina hier eingebaut ist (öfters in Syrien; ebd. 80f). Eine Tendenz zur Betonung einer Richtungsachse kann vermutet werden, doch fehlen zu viele Daten für eine fundierte Entwicklungsrekonstruktion. Bei älteren Zentralbaubaptisterien scheint eine Apsis oft nachträglich angebaut worden zu sein, häufig an der Ostseite (Grado, S. Agata; Lyon: Guyon, Baptistères aO. 35). Originär geplante Apsiden sind ab dem 5./6. Jh. häufiger, doch keineswegs regelhaft (zB. Sbeïtla I: Ostapsis mit Fußbodenmosaik, 4./5. Jh.; Sabratha I: Apsis wie Hauptapsis der Kirche gewestet, 550/600; Nocera mit Westausrichtung; vgl. Ristow 69f). Ob die Apsiden vor dem 7. Jh. evtl. der Aufstellung eines Altars oder Bischofssitzes für die Salbung dienten, ist nicht belegbar (vgl. Hypothese bei J. G. Davies, Art. Baptisterium: TRE 5 [1980] 205; Guyon, Baptistères aO. 50/2). Altäre im Baptisterium oder in seinen direkten Nebenräumen scheinen allmählich üblicher geworden zu sein (Février, Baptistères aO.). Der vergleichsweise späte westgotische Liber Ordinum (86 [218 Férotin]) erwähnt einen Altar in der Johannes d. T. geweihten Taufkapelle, auf dem sich das Chrisam oder die Kommunion befinden. Ob es tatsächlich eine eindeutige Entwicklung zu einer stärkeren Gerichtetheit bei zentralisierten Baptisterien gab, u. ob eine etwaige Bevorzugung von Longitudinalanlagen u. vor der Abschlusswand platzierten Piscinen (um 40% der von Ristow 26 erfassten Taufbecken) damit zusammenhängt, kann beim heutigen Forschungsstand nicht entschieden werden. Eine räumliche Betonung der Längsrichtung u. der liturgischen Orientierung wäre eine Parallele zu Zentralbauten anderer Funktionsbereiche des K. Auch die Funktionsverschmelzung durch die Aufstellung von Altären, die Beisetzung von Reliquien u. Bestattungen stellt eine Analogie dar. – Baptisterien sind fast immer mit anderen Räumlichkeiten verbunden. Gleich ob es um isolierte oder der Kirche direkt angegliederte Tauforte geht, sind sie häufig das Herz der Gruppe von Annexbauten einer Kirche (Davies aO. 203/5; P. de Palol, La arqueología cristiana en la Hispania romana y visigoda: ACIAC XI 2, 1975/2022). Die konkreten Bauanordnungen u. Raumhierarchien sind jedoch ebenso verschieden wie ihre Lage in Hinsicht auf die Kirche. Sie haben mindestens teilweise mit regional u. zeitlich unterschiedlichen Fassungen des Rituals zu tun, so dass die Abfolge der Räume den Ablauf des Rituals (Vorbereitung, Entkleidung, Bad mit vor- u. postbaptismalen Salbungen, Einkleidung usw.) reflektieren könnte (Rekonstruktionsvorschläge zB. bei Ulbert, Basiliken 166/74; de Blaauw, Cultus 149/55). Manchmal ist unter den Annexräumen eine in Größe oder Ausstattung hervorgehobene Räumlichkeit erkennbar. Dem Baptisterium v. Kalat Siman ist eine eigene kleine dreischiffige Basilika angegliedert. Am Baptisterium der Basilika Dermech I in *Karthago ist ein orientierter Apsidensaal vorhanden (Elliger aO. [o. Sp. 282f] 272). Besonders für diese Räume wird an eine Funktion für die Firmung gedacht (F. Sühling, Art. Consignatorium: o. Bd. 3, 303/6). Keiner der Nebenräume ist jedoch mit Sicherheit funktional identifizierbar. Die bei mehreren Formvarianten festgestellten äußeren Umgänge um den Taufraum dürften der Verbindung zwischen den unterschiedlichen Nebenräumen gedient haben. Baderäume setzen mitunter eine örtliche Thermentradition fort (zB. Djemila).

4. Aufwand. Das Baptisterium ist eine bedeutende Komponente in einem Kultbaukomplex. Außer Texten u. Inschriften beweist das der Aufwand in Architektur u. Ausstattung, der in mehreren Fällen dem der Hauptkirche nicht nachsteht. Wahrscheinlich war das schon in der Hauskirche v. Dura-Europos mit einem aufwändig dekorierten Taufgemach der Fall. Die im Lateranbaptisterium teilweise erhaltenen kostbaren antiken Spolien, Marmorverkleidungen u. Mosaiken bekunden das Anspruchsniveau, das dem Baptisterium zugesprochen wurde. Das Taufhaus v. *Nisibis (Nord-Mesopotamien, 359) zeigt die beste erhaltene Bauplastik der Zeit, während in Rom bei weitaus anspruchsvolleren Projekten nur Spolien ein-

gesetzt werden (Deichmann, Einführung 276f). Das Umgangsoktogon in Siagu (Ksar ez-Zit) wird als das monumentalste Baptisterium Nordafrikas angesehen (Duval, Évêque 396).

f. Klosterkirche. 1. Begriff. Die Eigenkirche einer monastischen Gemeinschaft ist in funktionalem Sinne eine gesonderte Kategorie des K. Ihrer Aufgabe nach ist sie mit den Bautraditionen der Klöster verbunden (*Mönchtum; P. Papaevangelu, Art. Klosterarchitektur: RBK 4 [1990] 102/36). Hier ist ein kurzer Vergleich mit den anderen Funktionstypen des Kirchengebäudes angebracht. Ein eucharistischer Versammlungsraum gehört nicht selbstverständlich zu einer monastischen Anlage. Kirchen außerhalb des Klosters können von den Mönchen benutzt werden (zB. Reg. Mag. 81, 7; K. S. Frank, Art. Klausur: o. Bd. 20, 1241f). Doch ist wegen der gewollten Absonderung schon früh mit K. innerhalb von Eremitensiedlungen u. Klöstern zu rechnen (G. Descoeudres, Privatoratorien in der Frühzeit des Mönchtums: N. Bock [Hrsg.], Art, cérémonial et liturgie au MÂ [Roma 2002] 483f). Diese dienten der gemeinsamen Samstags- u. Sonntagseucharistie, während tägliche Gebete auch in den Zellen u. das gemeinsame Offizium in einem eigens dazu bestimmten Oratorium abgehalten werden konnten (ebd. 497f). Das Erscheinungsbild früher Klosterkomplexe ist in der Regel wenig organisiert. Sie sind meistens gewachsene Gebäudegruppen (zB. Katharinenkloster, Sinai) u. stehen so in starkem Kontrast zu den überwiegend geplanten, häufig axial bestimmten u. durchaus anspruchsvollen Pilgerheiligtümern. Unter diesen Umständen sind keine besonderen Neuschöpfungen für den Zwecktypus Klosterkirche zu erwarten; wahrscheinlich bestand dazu auch keine Notwendigkeit. Tatsächlich sind spätantike monastische Kirchen nur wegen ihrer Zugehörigkeit zu einem Klosterkomplex, nicht wegen einer eigenen Typologie unterscheidbar.

2. Gestalt. Die gezielte Abstinenz von Kunst u. Luxus könnte zur Ablehnung der Säulenbasilika geführt haben (‚man dürfe ... sich nicht erfreuen an der Schönheit der eigenen Gebäude': Vit. Pachom. G^2 46 [215 Halkin]). Zweifelsohne waren viele frühe Klosterkirchen anspruchslose, von den Mönchen selbst errichtete Saalbauten (Beispiele: Grossmann 50/9; ferner zB. Maʿale Adummim, Palaestina, Martyriuskloster, 5. Jh.; Brenk, Christianisierung 147f). Das Koinobitenkloster des Pachomios in Pbow hat eine schlichte u. apsislose, aber geräumige u. mehrschiffige Basilika (Grossmann 60). In Ägypten kann aus dem Vergleich mit Bischofs- u. Memorialkirchen festgestellt werden, dass Klosterkirchen gemeinhin stärker an alten, überholten Bautypen festhalten (ebd. 7f). Doch gibt es bereits im 5. Jh. Beispiele von typischer Aufwandsarchitektur für mit Klöstern verbundene Kirchen (Brenk, Christianisierung 144/50). Die Klosteranlage mit dominanter Basilika in Qasr el-Benat (Syrien, um 420) ist ein Beispiel dafür (ebd. 145f; ders., Frühes Mönchtum in Syrien aus archäol. Sicht: Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen, Ausst.-Kat. Linz [1993] 66/81). Gut proportionierte dreischiffige Basiliken haben auch syrische Klöster wie Id-Dêr u. Umm-es-Surab (Abb. 13; Butler 47. 85/8) oder das palaest. Kloster von Kursi (V. Tsaferis: ACIAC X 1, 605/11; Hoppe 103/5; Abb. 13). In mehreren Klöstern Mesopotamiens sind die Hauptkirchen der Anlage tonnengewölbte Breiträume. Ob dieser Typus an den monastischen Zweck gebunden ist (‚monastic type'), bleibt unentschieden (G. Bell / M. Mundell Mango, Churches and monasteries of the Tur Abdin [London 1982]; M. Falla Castelfranchi, Edilizia monastica in Mesopotamia nel periodo preiconoclasta [4./8. s.]: VetChr 24 [1987] 75). Die üppig geschmückte Südkirche v. Bawit (Ägypten) ist ursprünglich keine Klosterkirche (Grossmann 523f). Die Johannes-Kirche des innerstädtischen Studiu-Klosters in *Kpel (5. Jh.) unterscheidet sich nicht von anderen städtischen Kirchenbasiliken mit reichem Baudekor. In Sankt Moritz (St. Maurice; Acaunum) wurde im 5. Jh. bei der Märtyrerkultstätte eine Klosterkirche in der üblichen Typologie der dreischiffigen Standardbasilika errichtet (Glaser 187/9). In ägyptischen Klosterkirchen ist ab dem frühen 7. Jh. die Entwicklung des ḫūrus (von χορός) zu beobachten: ein schmaler Querraum vor dem Altarbereich, der mittels einer hohen Querwand eine liturgische Raumgliederung herstellt (vgl. Grossmann 72/6; H. Brakmann, Art. Chor: LThK^3 2 [1994] 1083: Funktionen entsprechen teilweise dem Mittelschiffbema syr. Kirchen).

3. Funktionsüberschneidungen. Selten kann eine Kirche, an die ein Kloster ange-

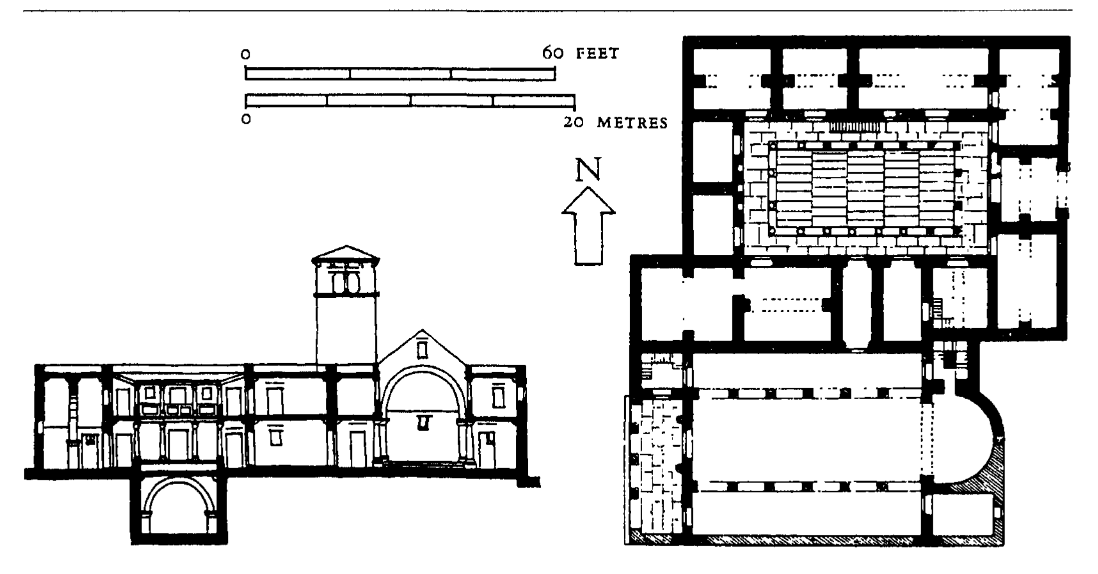


Abb. 13. Umm-es-Surab, Klosterkomplex, Plan u. Durchschnitt. Nach Butler Fig. 90. 45 (hier nach R. Krautheimer, Early Christian and Byz. architecture [Harmondsworth 1965] Fig. 41).

bunden ist, als rein monastische Kirche definiert werden. Ab dem 5. Jh. sind Fälle bekannt, in denen Mönchsgemeinschaften mit der Betreuung von K. aus anderen Gründen beauftragt sind (G. Ferrari, Early Roman monasteries [Città del Vat. 1957] 365f). Die Aufgaben können pastoraler, administrativer oder liturgischer Natur sein. Gerade bei den von Pilgern intensiv besuchten Memorialkirchen scheint die Betreuung der Pilger durch Mönche (gewissermaßen permanente Pilger) üblich gewesen zu sein (zu röm. Memorialkirchen ebd.; O. Hiltbrunner, Art. Herberge: o. Bd. 14, 618/21). Andererseits haben die Siedlungen der Mönche oder lebende bzw. tote Mönchsheilige auch von sich aus Wallfahrtsbewegungen hervorgerufen (Brenk, Christianisierung 143f). Bei mehreren Pilgerheiligtümern sind Wohn- u. Wirtschaftsgebäude nachgewiesen, die als Klosteranlagen gedeutet werden können (zB. Tebessa; Abb. 9). Bei differenzierten Komplexen wie Kalat Siman findet man eine eigene Klosterkirche direkt den Konventsgebäuden angegliedert, während die Hauptkirche dem Besuch durch die Pilger zur Verfügung steht. Wo die Grenzen zwischen den Bereichen des öffentlichen Kults u. des Klosterlebens fließend sind, kann die bauliche Umgebung der Mönche aufwändigere Züge annehmen. Dann ist es jedoch nicht monastische Architektur, die sich hier als Repräsentationsbaukunst bekennt, sondern das übliche Bauprogramm von Pilgerheiligtümern (vgl. ebd. 144/50). Die innovative Bedeutung prachtvoller Klosterkirchen wie die des Schenute-Klosters bei Sohag (um 440; Grossmann 60/3) dürfte eher aus einer besonderen Memorialfunktion als aus dem monastischen Status zu erklären sein. Gleichzeitig hat die Kirche mit einem längs der Südflanke gelegenen Kapitelsaal durchaus spezifisch monastische Züge (anders zB. die Bischofskirche v. Hermopolis). Außerdem ist sie mit dem als Trikonchos ausgebildeten Chor vorbildhaft für andere Klosterkirchen Oberägyptens gewesen. Die Klosteranlage Alahan Manastırı (*Kilikien) ist ein in der Berglandschaft linear gestaffeltes Ensemble mit zwei Kirchen u. einem dazwischen gelegenen Baptisterium. Sie hat Kennzeichen eines Pilgerheiligtums. Die Kirchen unterscheiden sich typologisch nicht von K. anderer Funktionskategorien. Die ältere Basilika (5. Jh.) hat die reiche Bauskulptur mit der Studiukirche in Kpel gemein.

g. Schlussbemerkung. Die Funktionstypologie ist wesentlich auf drei Gruppen reduzierbar: Kirchen, Baptisterien u. Martyria. Die sich schnell vollziehende Integrierung der *Heiligenverehrung in die Gemeindeliturgie führt zur Verwischung der Konturen zwischen Gemeinde- u. Memorialkirchen.

Exklusive Bindungen zwischen Form- u. Funktionstypen gibt es nicht. Das Vorherrschen der Basilika bei Kirchen, die große Gruppen zur gemeinsamen Eucharistiefeier aufnehmen sollten (Gemeinde-, Memorial-, Pilger- u. Klosterkirchen), verwundert keineswegs angesichts der lange bewährten Qualitäten dieses Genus für Massenversammlungen u. der inhärenten Fähigkeit zur Transformation für Zwecke des Kults. Der einräumige Zentralbau begegnet hauptsächlich als Martyrium u. Baptisterium u. außerhalb des rein kultischen Bereichs als Mausoleum. Der mehrräumige Zentralbau kam für alle Funktionsvarianten in Betracht. Das bestätigt die Vermutung, dass es sich hier um eine Aufwandsform handelt, die nicht primär aus funktionalen, sondern aus repräsentativen Gründen gewählt wurde (Brandenburg, Kirchenbau 440f). Der Abstand des Kultzentrums von der architektonischen Mitte des Zentralbaus weist ebenfalls auf die Fusion von Form- u. Funktionstypen hin. Auch Zentralbauten entwickeln eine Längsachse, die zum Altar führt, u. der Altar übernimmt bei Memorial- u. Gemeindekirchen die Rolle, die einst dem locus sacer vorbehalten war. Wo noch gesonderte Martyria bestehen, sind sie häufig nur kleine Nebenkapellen einer Kirche.

VI. Architektonische Merkmale. a. Spätantike Bauart. Viele Merkmale, die als typisch für die frühchristl. Architektur angesehen worden sind (flache, untektonische Wände, Archivolten statt Architrave, Spolien usw.) sind allgemeine Züge der spätantiken Zweckarchitektur, die aber wegen der Quantität der christl. Baudenkmäler als für sie spezifisch angesehen werden (über diese Fragen F. Guidobaldi, Sull'originalità dell'architettura di età costantiniana: CorsRavenna 42 [1995] 419/41; ders., Caratteri aO.; *Architektur; *Dach; *Decke; *Inkrustation; *Kapitell). Andererseits ist in Rechnung zu stellen, dass die relative Enttektonisierung u. Entmaterialisierung der Innenarchitektur in der Kombination mit farbiger Marmor- u. Mosaikverkleidung der Flächen gerade in dem Kult gewidmeten Bauten eine spiritualisierende Wirkung haben kann. Manche Charakteristika scheinen sich gerade unter Constantin stark entfaltet zu haben, zB. die Abstinenz von architektonischer Artikulation der Innenwände (vgl. das Diokletians-Mausoleum in Split mit dem Helena-Mausoleum in Rom) u. der intendierte Kontrast zwischen der schlichten, schmucklosen Außenansicht u. dem farb- u. schmuckreichen Interieur. Doch ist die Kargheit des Außenbaus nicht ohnehin als Vernachlässigung zu deuten. Mehr als vorher ist die Außenarchitektur in der Spätantike eine klare, körperhaft geformte Darstellung der inneren Raumfügung, was dem Außenaspekt neue Qualitäten verleiht (J. Schweizer, Baukörper u. Raum in tetrarchischer u. constantinischer Zeit [Bern 2005]). – Die Dominanz der Raumbildung, die schon A. Riegl (Spätröm. Kunstindustrie^2 [1927] 36f) als Grundzug der spätantiken Architektur nennt, kann noch immer ein fruchtbares Paradigma für das Verständnis des christl. Kultbaus sein. Es beschreibt die Internalisierung des christl. K. gegenüber den heidn. Tempeln, die nicht nur rein architektonischer Natur ist, sondern auch die liturgische Nutzung u. Disposition betrifft. Die Verlagerung der architektonischen u. dekorativen Prachtentfaltung von der Außenseite in den Innenraum ist auch in anderen Bereichen der spätantiken Architektur zu bemerken (Hesberg aO. [o. Sp. 323] 175f. 189/93. 199/201). Die intensivere Ausgestaltung des Innenraums ist, materiell gesehen, von der Natur der typisch röm. Ziegel-Mörtel-Schalentechnik des repräsentativen Profanbaus vorgegeben, gegenüber dem hellenist. Quaderbau der Tempel (Deichmann, Einführung 256f; Schweizer aO. 113f). Die neuartige Rolle der *Fenster als Quellen der großzügigen Beleuchtung des Inneren hängt mit der gesteigerten Bedeutung des Innenraums zusammen (H.-J. Horn, Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos: JbAC 10 [1967] 30/60; R. Günter, Wand, Fenster u. Licht in der Trierer Palastaula u. in spätantiken Bauten [1968]). – Die in der Spätantike entwickelten Bauformen mit wuchtigen Mauermassen, Pfeilern u. Gewölben (zB. Basilica Maxentii u. Tempel der Venus u. Roma, Rom) werden im christl. Bereich äußerst selektiv rezipiert, d. h. fast nur im Zentralbau. Im Vergleich zu den meist innovativen Raumschöpfungen der Spätantike, den Gewölbebauten diokletianischer u. maxentischer Zeit, zeigt die Kirchenbasilika eher konservative Züge. Es zeichnet sich eine entscheidende Bevorzugung der diaphanen Säulenarchitektur ab. Diese hat in der griech.-röm. Architektur eine kontinuierliche Tradition, doch die allmähliche Verdrängung des

Gebälks durch die leichteren Archivolten hebt eine neue ästhetische Tendenz hervor. Als Abdeckung kommt in antiker Tradition sowohl eine Flachdecke als ein offener Dachstuhl in Frage (F. W. Deichmann, Art. Decke: o. Bd. 3, 629/43). – Die skizzierten Entwicklungen gelten in den Kernländern des röm. Reiches, wo der Nährboden der kaiserzeitlichen hellenist.-röm. Architektur urbanen Charakters vorhanden ist. Obwohl diese auch in den Provinzen weit vorgedrungen war, ist in den Randgebieten die Sachlage manchmal ganz anders, wie in Syrien, Transkaukasien, Ägypten u. Teilen Kleinasiens, wo mit Haustein gebaut u. der Außenbau besonders gepflegt wird. Enger mit klassisch-römischer Architektur verbunden ist die sog. Tebessa-Gruppe in Nordafrika (Christern, Pilgerheiligtum 130/57. 257f). Die Wände der Kirchen weisen eine stark plastische Gliederung mittels Säulenvorlagen auf, welche die Rhythmisierung der Außenwände klassischer Bauten (wie Amphitheater) nach innen verlegt (Abb. 9f). – Problematisch ist die Tatsache, dass eine Mehrheit der Denkmäler nur im Grundriss überliefert ist. Auf ähnlichen Grundrissen können sich Gebäude von sehr unterschiedlicher Gestalt erhoben haben. Während die Grundrisse eine gewisse Einheitlichkeit der Baukonzepte über die ganze Oikumene vermuten lassen, bezeugen die erhaltenen Aufrisse, dass sich in Formen u. Stil der frühchristl. Architektur eine Koine nicht entwickelt hat (wie vielleicht in der Reichskunst der hohen Kaiserzeit; Deichmann, Einführung 255) u. die regionalen Bautraditionen die Ausstrahlung der Reichszentren in Grenzen gehalten haben. Die justinianischen Eroberungen haben jedoch eine Verbreitung hauptstädtischer Modelle u. Formen, ausgehend von den fruchtbaren neuen Bautypen in Kpel, begünstigt. Überall im byz. Herrschaftsbereich kommt es nun zur Einführung bislang unbekannter Typen u. Motive (Krautheimer, Architecture 238/82).

b. Werkstücke. Die Wiederverwendung skulpturaler Bauteile in einem neuen Baugefüge ist ein allgemeiner Charakterzug spätantiker Architektur. Sie hängt mit der Verfügbarkeit großer Quantitäten Bauskulptur aus außer Gebrauch gekommenen Komplexen u. aus Lagerbeständen vorfabrizierter Stücke zusammen (H. Brandenburg, Die Verwendung von Spolien u. originalen Werkstücken in der spätantiken Architektur: J. Poeschke [Hrsg.], Antike Spolien in der Architektur des MA u. der Renaissance [1996] 11/39; L. Bosman, The power of tradition [Berlin 2004] 19/56). Da die christl. K. zu den bedeutendsten u. besterhaltenen Bauaufgaben der Spätantike gehören, sind ‚Spolien' zu Unrecht als typisches Merkmal frühchristl. Architektur ausgemacht worden, u. demgemäß sind ihnen besondere Bedeutungen unterstellt worden. Gewiss passten die vielfarbigen u. vielförmigen Schäfte, Basen, *Kapitelle u. Gebälkstücke gut in das varietas-Ideal der spätantiken Architektur (B. Brenk, Spolia from Constantine to Charlemagne. Aesthetics versus ideology: DumbOPap 41 [1987] 103/9); sie wurden dennoch so weit wie möglich nach bestimmten Ordnungsprinzipien postiert (F. W. Deichmann, Die Spolien in der spätantiken Architektur = SbMünchen 1975 nr. 6). Die Pilgerkirche in Tebessa zeigt, wie in Nordafrika ältere Bauglieder in besonders hervorzuhebenden Bereichen angebracht werden (Atrium, Erdgeschoss der Basilika) u. mit neu gearbeiteter, qualitätvoller Bauplastik ein reiches Gesamtbild schaffen (Christern, Pilgerheiligtum 258f). Häufig scheint den älteren Stücken ein höherer Wert beigemessen zu werden als den evtl. zeitgenössisch produzierten (Brandenburg, Kirchen 254). Im allgemeinen ist die plastische Bauskulptur weniger bestimmend für die Raumbildung als in der klassischen Architektur, u. treten die Strukturelemente weniger in den Vordergrund als die farbigen Wandverkleidungen. – Ideologisch motiviert im Sinne des christl. Triumphes ist die Spolienverwendung im Baukonzept selten gewesen (doch neue Ansätze einer ideengeschichtl. Erklärung bei M. Fabricius Hansen, The eloquence of appropriation. Prolegomena to an understanding of spolia in early Christian Rome = Anal. Romana Inst. Danici Suppl. 33 [Roma 2003]; R. Coates-Stephens, Attitudes to spolia in some late antique texts: J. K. Papadopoulos / R. M. Leventhal [Hrsg], Theory and practice in mediterranean archeology [Los Angeles 2003] 341/58). In literarischen Quellen post factum bezeugt (zB. in Gaza: F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1231), belegen sie in der Regel eine polemische Interpretation individueller Betrachter. Gelegentlich ist eine Bedeutungsintention seitens des Bauherrn oder des Architekten denkbar, wie im Falle

der aussagekräftigen antiken Kapitelle mit tropaea in S. Lorenzo fuori le mura, Rom, 579/90 (G. Tedeschi Grisanti, Trophaeum Gloriae. Considerazioni su una coppia di capitelli figurati di S. Lorenzo fuori le Mura a Roma = AttiAccLinc Rendic. ser. 9, 3 [1992] 389/403). Im Rom des späten 4. u. frühen 5. Jh. fallen die großartigen homogenen Säulenkolonnaden ins Auge, wobei es nebensächlich zu sein scheint, ob die Stücke neu angefertigt (S. Paolo) oder Spolien (S. Sabina, S. Pietro in Vincoli) sind. Damit ist der besondere Bedeutungsgehalt der Spolien schon relativiert. Theoderich, der in Ravenna so traditionsbewusst vorgeht, legt gleichzeitig großen Wert darauf, seine Palastkirche (S. Apollinare Nuovo) mit modernen, in Kpel hergestellten Marmorelementen auszustatten (Coates-Stephens aO. 352/5). Manchmal sind ikonologische Deutungen offensichtlich ersonnen, wie im Falle der Säulen der justinianischen H. Sophia in Kpel (A. Berger: o. Bd. 21, 479). – Im Laufe des 5. u. 6. Jh. entwickelt sich neben der weit verbreiteten Spolienverwendung auch eine massenhafte Produktion neuer Werkstücke, vornehmlich in Kpel. Kapitelle u. andere Bauskulptur aus Prokonnesos werden in das ganze Mittelmeergebiet exportiert u. verdrängen teilweise Produkte einheimischer Werkstätten (U. Peschlow, Art. Kapitell: o. Bd. 20, 68. 73/90). Auch wenn es hier um (zT. raffinierte) neu angefertigte Teile geht, ist die Distanz zwischen Werkstückherstellung u. Bauentwurf kaum geringer als bei Spolien, vielleicht ausgenommen in der Hauptstadt u. in einigen anderen Herstellungszentren (wie in Syrien: Ch. Strube, Baudekoration im nordsyr. Kalksteinmassiv 2 [2002]).

c. Bauausstattung. In den Darstellungen der Kirchen constantinischer Zeit erwähnt Eusebius immer die reiche Ausstattung der Innenarchitektur. Obwohl hier bestimmt alte Gemeinplätze des Architekturlobs durchklingen, spiegeln diese Äußerungen bei fast fehlenden Hinweisen auf besonderen Prunk des Äußeren doch eine neue Realität wider. Eusebius beschreibt Säulen, Fußböden u. Wandvertäfelungen aus Marmor sowie holzgeschnitzte Lakunardecken u. Steinmetzarbeiten (h. e. 10, 4, 42/5; vit. Const. 3, 31/6. 58). Daneben nennt die Inschrift des Bischofs Iulios Eugenios v. Laodikeia unter den in constantinischer Zeit ausgeführten Schmuckwerken (κόσμον) seiner Kirche auch Malereien (ζωγραφιῶν) u. Mosaiken (κεντήσεων) (Guarducci aO. [o. Sp. 274] 395/8; Dresken-Weiland 169). Damit sind alle Kunstkategorien angedeutet, die in den nächsten Jhh. den Aufwand für das Kircheninnere bestimmen werden. Bei den Mosaiken kann man hier an geometrisch dekorierte Fußböden denken, wie sie im 4. Jh. in Kleinasien gängig sind (ebd. 74f). Die Wandmalereien können ebenfalls anikonisch gewesen sein (zB. Marmorimitationen). Die Tendenz, die Innenwände für figürliche Darstellungen zu verwenden, ist jedoch vom Beginn des monumentalen Kirchenbaus an vorauszusetzen (zB. GregNyssOp 10, 1, 63; Paulinus v. Nola bezeichnet narrative biblische Bilderfolgen auf den Hochwänden der Basiliken in Cimitile immerhin noch als ungewöhnlich; carm. 27, 544 [CSEL 30, 286] ‚raro more'). Daneben werden auch in K. aufgestellte Tafelmalereien erwähnt (zB. Aster. Amas. hom. 11, 2 [153f Datema]). Bald gehören Wandmosaiken zu den charakteristischsten Ausstattungsmedien von Kirchen u. Baptisterien (Mosaik). Ikonographische Programme in Mosaik u. Malerei können den ganzen Innenraum umfassen u. bestimmen den Kultraum als Bildträger mit. Die Hervorhebung des Bildinhalts wird auch in der Gestaltung immer verbindlicher, wenn jede architektonische Gliederung der Bildfelder entfällt u. die Wand zum kontinuierlichen Bildband wird. Die Synagoge v. Dura-Europos u. der tetrarchische Kaiserkultraum in Luxor zeigen die früheren Ansätze dieser Entwicklung (Deichmann, Einführung 329/32). Die folgenreichste Innovation ist die Ausnutzung des Apsisgewölbes für eine zentrale, in der Regel raumbeherrschende, Darstellung theophanischer Art (K. Wessel, Art. Apsisbilder: RBK 1 [1966] 267/86; J. G. Deckers, Konstantin u. Christus. Der Kaiserkult u. die Entstehung des monumentalen Christusbildes in der Apsis: G. Bonamente [Hrsg.], Costantino il Grande 1 [Macerata 1992/93] 357/62).

d. Schlussbemerkung. Das 4. Jh. wird durch die Auflösung der Tempelbautradition u. einschneidende Änderungen im Charakter der Architektur (Desintegration des einheitlichen Entwurfs durch Einsatz von nicht für den Bau hergestellten Werkstücken; Verlagerung des ästhetischen Schwerpunkts von Außen nach Innen; Vergröberung der Bauausführung) gekennzeichnet. Damit entstehen die neuen christl. K. unter ganz anderen

architektonischen Voraussetzungen als die heidn. Sakralarchitektur. Durchweg sind es die spätantiken Bautraditionen der öffentlichen Zweckbauten, die jetzt auf den Sakralbau übertragen u. für die neuen Aufgaben angepasst u. ergänzt werden. Andererseits muss hier auf die Kontinuität des einheitlichen Entwurfs, mit eigens hergestellter Bauplastik, hingewiesen werden, die in Kpel u. Regionen östlich u. südöstlich der Hauptstadt das Bild prägt. Deichmann, Einführung 280 spricht von einem Gefälle der baulichen Qualität von Osten nach Westen. Gerade die Reduzierung des architektonischen Aufwands im Westen bietet jedoch auf Dauer auch Bewegungsfreiheit für die Entwicklung neuer Raumkonzepte u. Raumerlebnisse.

VII. Komponenten des Kirchengebäudes. a. Naos. Der Naos mit eventuellen Nebenschiffen u. Emporen bildet den Kern jedes K. für den Gottesdienst christlicher Gemeinschaften. Er macht den Hauptinnenraum eines Zentralbaus oder einer Basilika aus u. ist in diesem Sinne (o. Sp. 293/5. 299f) unter den Formtypen behandelt worden. Die Eigenheit des christl. K. als Gattung liegt in den an den Naos anschließenden Elementen. Sie stammen alle aus dem Formenrepertoire der antiken Architektur, tragen aber in ihrer besonderen Verknüpfung zur Konstituierung der Kirchentypologie bei. Unabdingbar dafür ist dennoch keines von ihnen.

b. Atrium. 1. Gestalt u. Charakter. In der kirchl. Architektur wird unter *Atrium der dem Haupteingang eines K. (meistens) axial vorgelegte, von Portiken umschlossene Hof verstanden. In dieser Form, mit dem Hauptbau in einem einheitlichen Komplex verbunden, ist das Atrium typisch für frühchristl. K. (Inventar nach Quellen u. archäol. Befunden, mit typologischen Varianten, C. Delvoye: RBK 1 [1966] 422/40; Picard 505/58; J. Guyon, Cours et atriums paléochrétiens. Retour sur les prototypes romains: Sapin 13/23). Der αὐλή / αἴθριον (Eus. vit. Const. 3, 35/9) oder quadriporticus (Lib. pontif. 1, 261f Duch.) genannte Säulenhof ist bereits Teil des constantinischen Bauprogramms. Von dort aus wird er bei etlichen groß angelegten u. in bestimmten Regionen auch bei bescheideneren Kirchen aufgenommen (zur Verbreitung Delvoye aO. 421/5; Picard). Inschriftlich bezeugt ist das τετράστοων in Laodikeia, um 340 (Guarducci aO. 395; Dresken-Weiland 69). – Der vorgelagerte, einzig zum Eingang führende Vorhof unterscheidet die christl. Basilika von den meisten profanen Basiliken, die an ihrer Langseite direkt vom Forum aus betretbar waren (Beispiele: Gros 1, 220/8). Axialsymmetrische Vorplätze bei Tempeln hatten wegen der isolierten Aufstellung des Tempels innerhalb der umgebenden Hofanlagen eine andere architektonische Natur als die christl. Atrien (o. Sp. 237). Doch existierten nichtchristl. Anlagen, die dem Charakter des christl. Atriums durchaus nahe kommen, wie bei der profanen Basilika in Sepphoris u. der Schola der Iuvenes in Makthar (o. Sp. 238). Bei den älteren Synagogen ist ein auf den Haupteingang ausgerichtetes Atrium jedoch nicht nachgewiesen (o. Sp. 254). Vor diesem Hintergrund ist das Atrium des christl. K. eine relative Neuschöpfung. Es betont die Längsachse der Gesamtanlage, dient der Konzentration des gesamten Baus auf den Innenraum u. kann als Instrument für neue Verhältnisse zwischen Innen u. Außen beim christl. K. angesehen werden. Anders als bei den nach außen zur Straße geöffneten Tempeln (o. Sp. 236) bildet bei den Kirchen der Vorhof eine Abschirmung des nach Innen verlegten kultischen Geschehens vom Stadtleben (vgl. Lorenz). In diesem Sinne vermittelt das Kirchenatrium zwischen der öffentlichen u. der privaten Sphäre (vgl. Paulin. Nol. carm. 27, 487/90 [CSEL 30, 284]). Eusebius berichtet, dass man bei der Bischofskirche u. Tyros von außen weit in das Atrium hineinschauen kann, nicht aber in die Basilika (Eus. h. e. 10, 4, 38f). Absichtliche Vermeidung heidnisch-sakraler Vorstufen kann zB. in Ägypten vermutet werden, wo man den Tempeln vorgelagerte Peristylhöfe gewohnt war, das Atrium in der Kirchenarchitektur jedoch kaum angewendet wird (Grossmann 2). Andererseits ist das Atrium das einzige Element auch monumentaler Kirchen, das an die Kulissenarchitektur der antiken Tempelheiligtümer erinnert. Die neutrale Außenhaut der meisten christl. K. nimmt häufig nur an der Fassadenseite mit dem Atrium repräsentative Züge an. Allerdings haben von Anfang an im Zuge der Ausbildung von Arkadenportiken in severischer Zeit Bögen den Architrav verdrängt (Leptis Magna; Gros 1, 111/3). Atriumskolonnaden mit Gebälk gibt es ausnahmsweise u. a. in Tebessa (Abb. 9). Wasseranlagen wie die als Fontänenwand in der Tradition der Nymphäen gestaltete Westseite des Atriums der Basilika A in Philippi steigern den Anspruch.

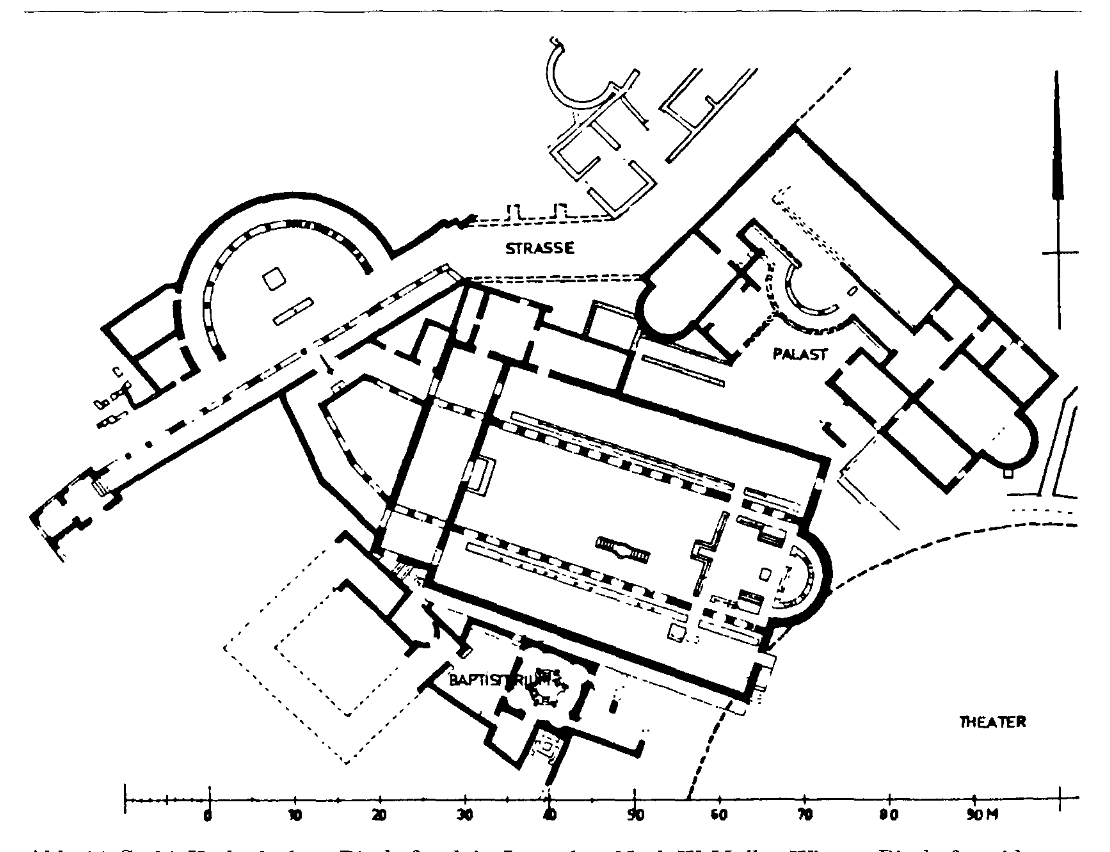


Abb. 14. Stobi, Kathedrale u. Bischofspalais, Lageplan. Nach W. Müller-Wiener, Bischofsresidenzen des 4. bis 7. Jh. im östlichen Mittelmeerraum: ACIAC XI, 658 Abb. 2.

Wegen der engen urbanistischen Situation ist bei der Kathedrale v. Stobi (Abb. 14) eine besondere Atriumsanlage an zwei Seiten der durchgehenden Straßen erfunden worden (J. R. Wiseman: Journ. of Field Archaeol. 5 [1978] 391/429; Abb. 14). Gelegentlich kann bei Freitreppen u. Propyläen auch geradezu von Bauluxus gesprochen werden, zB. bei den hohen, atriumsbreiten Säulenpropyläen von S. Lorenzo in Mailand (J.-C. Picard, Le quadriportique de S. Laurent de Milan: MélÉcFrançRome Ant. 85 [1973] 691/712). Diese prestigeträchtige Eingangsarchitektur hat durchaus eine urbanistische Wirkung. Eusebius deutet den Aufwandsaspekt klar an, wenn er hervorhebt, wie das Atrium dem Exterieur Schmuck u. Zier verleiht (h. e. 10, 4, 40). Bemerkenswert ist die parallele Entwicklung der in der Längsachse vorgelagerten Atrien bei Synagogen, mehr oder weniger direkt vom Kirchenbau beeinflusst (s. o. Sp. 258). Ausnahmsweise dürfte es Plätze mit Säulenportiken gegeben haben, die ein K. nach antiker Tempeltradition an allen Seiten umrahmten, zB. bei der Apostelkirche in Kpel (Eus. vit. Const. 4, 59) u. dem Martyrium in Nyssa (Ćurčić aO. [o. Sp. 300]). Atrien auf der Längsseite einer Basilika, wie in Nord-Syrien, sind als eine Verlegung wegen lokal abweichender Eingangsdispositionen zu betrachten (J.-P. Sodini, Atria et cours dans les sites de pèlerinage du monde byzantin: Sapin 43). Bei größeren Komplexen, gewachsen oder nicht, können Atrien als Übergangsbereiche zwischen mehreren kultischen Einheiten fungieren. Bei der Grabeskirche in Jerusalem, in Salamis (Abb. 12) u. Gerasa zB. gibt es auf diesen offenen Höfen Verehrungszentren, die einen Kult unter freiem Himmel angeregt haben dürften, der an die Tempelplätze erinnert.

2. Verbreitung. Das Atrium ist nie ein verbindliches Element des Kirchenbaus geworden, nicht anders als bei den Synagogen.

Doch ist die Verbreitung des Atriums über Form- u. Funktionstypen wie über die verschiedenen Regionen bemerkenswert. Bereits die frühesten belegten Beispiele gehören sowohl Gemeindekirchen als auch Martyrien an (Tyros; Jerusalem; Bethlehem; Rom, St. Peter). Bedeutende Beispiele sind immerhin besonders bei Memorialkirchen nachzuweisen, auch in Regionen, in denen Atrien sonst selten sind wie in Nordafrika in Abu Mina bzw. in Dalmatien in Salona (vgl. Picard 543/5). Obergeschosse oder Emporen sind Ausnahmen, zB. in Tebessa u. Salamis. Stattliche Atriumsanlagen wie in Tebessa gehören zur inszenierten monumentalen Außenwirkung der Pilgerheiligtümer (Christern, Pilgerheiligtum 284/6). Sonderformen wie das halbkreisförmige Atrium haben sich auch bei Memorialkirchen entwickelt (Damous el-Karita, Karthago; Lechaion; Halbkreis als Erweiterung in Meriamlik). Eine Verdoppelung mittels eines vorgelegten zweiten Vorhofes oder Atriums ist ebenfalls bei Memorialanlagen nachzuweisen (Tebessa; für den Osten Sodini, Atria aO. 41f). Wie sehr das Atrium zum Idealmodell einer Kirche in der ganzen Oikumene gehörte, zeigt die Neuentdeckung einer kleinen Basilika extra muros in Tarragona mit dem ersten Befund eines Atriums in Hispanien (J. López Vilar, Les basiliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós 1/2 = Inst. Català Arqueol. Clàss. Sèr. Documenta 4 [Tarragona 2006]). Bei der Umwandlung des großen Tempels in Aphrodisias (*Karien) ist das ehemalige Tempelhofareal einzig zum Zwecke einer Atriumsanlage durchbrochen worden (Abb. 6). Auch Zentralbauten können mit Atrien ausgestattet sein, wie S. Lorenzo in Mailand. Das Bauprogramm Justinians löst eine neue Verbreitungswelle des Atriums aus. Die Vorbildwirkung der Hauptstadt führt im 6. Jh. zu monumentalen Vorhöfen bei Kirchen unterschiedlicher Gestalten u. Funktionen überall im byz. Einflussbereich, wie bei St. Johannes in Ephesos, der Kathedrale in Caričyn Grad (*Iustiniana Prima) u. S. Vitale in Ravenna. Es ist das letzte Aufleben des Phänomens, denn seit dem 7. Jh. werden Atrien im Osten wie im Westen nur noch vereinzelt gebaut. Bestimmte Hofanlagen bei monastischen Kirchen (zB. Sergios u. Bakchos in Umm-es-Surab) sind von Atrien zu unterscheiden u. eher als nicht öffentlich zugängliche, klaustrale Vierflügelanlagen zu kennzeichnen (B. Brenk, Zum Problem der Vierflügelanlage [Claustrum] in frühchristl. u. frühmittelalterl. Klöstern: P. Ochsenbein [Hrsg.], Studien zum St. Galler Klosterplan 2 [St. Gallen 2002] 191/200; ders., Christianisierung 162/4; Abb. 13). Manchmal gibt es Übergangsformen, wie im Kloster von Id-Der (5./6. Jh.), wo der Vorhof der Kirche zum claustrum der umringenden Klosterbauten geworden ist.

3. Funktionen. Die Funktionen, die sich im Atrium entfalten können, sind in mehreren Schriftquellen überliefert u. teilweise auch archäologisch belegt (Brunnen, Bestattungen usw.; *Cantharus; *Handwaschung; *Fußwaschung; Picard 523/42. 554/8). Der von Eusebius u. nachfolgenden Autoren erwähnte Brunnen zur Reinigung u. zur Erquickung der Kirchenbesucher (Eus. h. e. 10, 4, 40) steht in der Tradition der antiken Tempelbezirke, wo für die rituelle Reinheit der Kultteilnehmer am Eingang Waschbecken bereitstanden. Atriumsbecken können Baptisteriumspiscinen ähnlich sein, dienen jedoch nicht einem sakramentalen Reinigungsritual. Eusebius fügt hinzu, dass der Vorhof den Katechumenen zum schicklichen Aufenthalt zur Verfügung steht (ebd.). Die Häufigkeit des Atriums in den östl. Teilen des Reiches steht auch mit einem Bußverfahren in Zusammenhang, welches den Aufenthalt für bestimmte *Bußstufen vor der Türe des Gotteshauses vorsieht (Basil. ep. 217, 56/83 [2, 210/6 Court.]; Lemerle 330/2; Dresken-Weiland 73f). Das Testamentum Domini schildert das Atrium als Verkehrsknotenpunkt zwischen Kirche, Baptisterium, Diakonikon, Schatzhaus u. Bischofsresidenz (1, 19 [22/7 Rahmani]). Bei bedeutenden Kirchen wie der H. Sophia in Kpel dient das Atrium mitsamt seiner Annexe für die komplizierte Aufstellung von Klerus u. Volk beim gemeinsamen feierlichen Einzug am Anfang der Liturgie (Gemeindeglieder im Hof, Geistliche in der Vorhalle? Strube 97/105). In Fällen, in denen das Baptisterium tatsächlich in das Atrium eingebunden ist (zB. Parenzo; Aquileia; Hemmaberg, Memorialkirche [Abb. 15]; Nea Anchialos A u. B), sind auch die Prozessionen zwischen Taufkapelle u. Kirche, die zum Taufritual gehören, im Atrium vorauszusetzen. Die Benutzung des Atriums für Bestattungen ist bei Coemeterialkirchen bezeugt u. könnte zunehmend auch bei anderen Funkti-

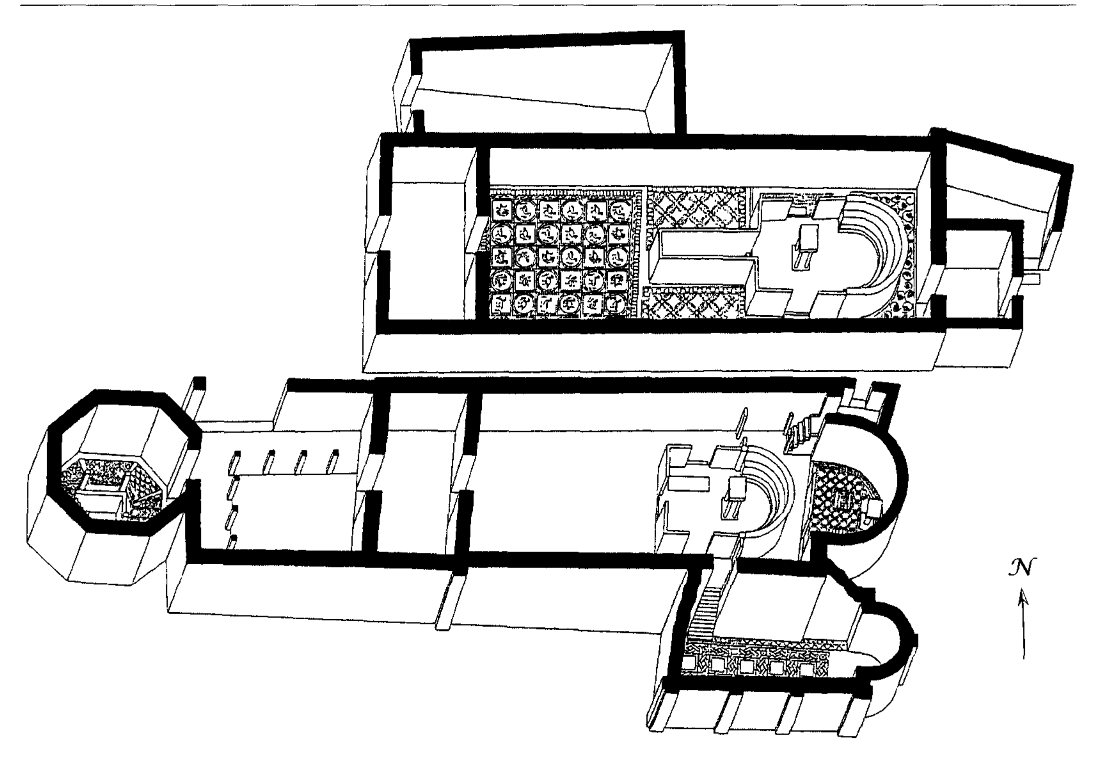


Abb. 15. Hemmaberg, östliche Doppelkirche, Rekonstruktion. Nach Glaser Abb. 43.

onstypen in Gebrauch gekommen sein (vgl. Picard 532/5). Für alle diese Nutzungen ist ein von Portiken umrahmter Vorhof nützlich, würdig u. üblich, jedoch nicht notwendig (vgl. N. Gauthier: Sapin 36).

c. Vorhalle u. Eingang. 1. Typologie. Die Vorhalle einer Kirche wird nachweislich ab Prokopios (aed. 1, 4, 7) mit dem spezifischen Begriff νάρθηξ, der auf die langgestreckte Form hinweist, bezeichnet (L. Theis, Art. Narthex: RBK 6 [2002] 868f). Eine treffende Terminologie gibt es jedoch nicht, besonders nicht im Westen. Eine mehr oder weniger repräsentative Eingangshalle gehört nach Form u. Funktion zu einem öffentlichen Gebäude. Der pronaos der klassischen Tempel war eine mit der cella unter einem Dach integrierte, frontseitig offene Vorhalle. Viele Marktbasiliken hatten jedoch keine eigene Vorhalle (o. Sp. 242/5). Bei den Synagogen in Palaestina fehlt ebenfalls meist eine Vorhalle (Ausnahmen u. a. Bar'am, Hammath Tiberias I A u. Meiron). Bei Kirchen ist ein Atrium u. / oder eine Vorhalle dagegen offensichtlich früh der Normalfall geworden. In der Regel handelt es sich beim Narthex um eine fassadenbreite Halle, bisweilen intern in mehrere Joche getrennt (Varianten: Theis, Narthex aO.). Sie bezeichnet an der Außenseite meist die Hauptachse des K.: Der Besucher, der durch sie eintritt, erwartet an der gegenüberliegenden Innenseite den Altarraum. So funktioniert die Ausrichtung auch bei apsidialen Synagogen wie Beth Alpha (Abb. 4). Eine doppelgeschossige Vorhalle gab es wahrscheinlich bei der Mehrzahl der röm. Forumsbasiliken; sie ist wohl an das Vorhandensein von Emporen gebunden. Auch im christl. Kultbau ist sie am häufigsten in Verbindung mit Emporen über den Seitenschiffen anzutreffen (Kilikien; Isaurien; Griechenland). – Typisch für frühchristl. Narthexe ist, dass sie gewöhnlich als additiver Baukörper ausgeformt sind, d. h. als Vorbau der Fassade wirken wie die chalcidica einiger Marktbasiliken. In der unterschiedlichen Gestaltung des Narthex dürften sich verschiedenartige Entwicklungslinien widerspiegeln. Der in Griechenland vorherrschende Narthextypus, dessen Außenfront als eine von Türen u. Fenstern durchbrochene Wand behandelt ist, hat einen durchaus autonomen

Charakter (auch zB. in Meriamlik, Thekla; Side; Ravenna). Eine strikte Definition dürfte nur diesen Typus als Narthex bezeichnen. Wenn er in Kombination mit einem Atrium auftritt, ersetzt der Narthex den vierten Atriumsflügel (zB. Nikopolis A; Nea Anchialos A) oder es kommt zu einer Verdoppelung der Vorhalle (die verwirrenden Termini Eso- u. Exonarthex sind anachronistisch: Lemerle 308f; Strube 148; Abb. 6). Die äußere Halle bleibt dann dem Atrium enger angebunden; wenn er als offene Säulenportikus gestaltet ist, wirkt er als vierter Flügel des Atriums (zB. Philippi A: Lemerle 322/32; Lechaion). Der innere Narthex behält dennoch das Wesen der griech. Vorhalle als primär auf das Kircheninnere ausgerichtetes Bauglied. Erst später scheint auch die äußere Halle evtl. als geschlossener, stark vom Atrium abgesetzter Raum behandelt worden zu sein (zB. Kpel, H. Sophia, nach Umbau?; Strube 33). – Die einfache Vorhalle mit einer offenen Säulenstellung ist im Westen, aber zB. auch in Palaestina, geläufiger. In früh belegten Fällen handelt es sich um den vierten Flügel einer Atriumsanlage; von einem Narthex im engen Sinne kann dann nicht gesprochen werden (mehrere constantin. Stiftungen; ferner zB. Rom, S. Sisto Vecchio, um 400; Timgad, sog. Donatistische Kathedrale). Bald taucht diese Form auch als eigenständiger Narthex ohne Atrium auf, zB. S. Vitale, Rom, um 400 (A. Iannello, Basiliche con ingresso a polifora: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori 1 [Città del Vat. 1998] 509/14; Zwischenform mit rudimentärem Atrium in Scheich Sleiman, Syrien: Butler 56/9). Dieser Narthextypus als eigenes Bauelement wäre also als auf einen Flügel reduziertes Atrium aufzufassen. Die wesentliche typologische Entwicklung von Narthex u. Atrium ist bereits im 4. Jh. als abgeschlossen vorauszusetzen. Sonderformen entstehen gelegentlich in Regionen mit gepflegter Außenarchitektur, wie die triumphbogenartige Vorhalle der Wallfahrtskirche in Kalat Siman. – Bei Zentralbauten ist im 4. Jh. eine eigene Variante des Narthex nachweisbar: mit Apsiden an den Schmalseiten, evtl. überwölbt (F. Tolotti, Mausolei paleocristiani con vestibolo biapsidato: Quaeritur aO. [o. Sp. 285] 795/812). Mitunter erscheint sie in Verbindung mit einem Atrium (Köln, St. Gereon; Mailand, S. Lorenzo). Dies dürfte eine sekundäre Entwicklung sein, die sich mit der Betonung der Längserstreckung im christl. Bereich durchsetzt (zB. S. Vitale, Ravenna). Weiterhin verbindet der Narthex mit zwei Apsiden Zentralbauten, die als Annexbauten einer Kirche konzipiert sind, mit dem Kernbau (zB. S. Costanza, Rom; S. Aquilino bei S. Lorenzo, Mailand). Im 5. Jh. erscheint die biapsidiale Eingangshalle bei selbständigen Baptisterien u. Mausoleen (zB. Rom, Lateranbaptisterium; Lechaion, Baptisterium u. Martyriumskapelle gepaart). Sie bleibt dann auch nicht Zentralbauten vorbehalten, wie die Tempelkirche in Aphrodisias u. die Campanopetra in Salamis bezeugen (Abb. 6. 12). – Besonders in Syrien gibt es in den Hauptkörper integrierte Vorhallen. Sie stehen in einer anderen Tradition, die mit dem Atrium nichts zu tun hat, sondern mit der Entwicklung von Turmfassaden (zB. Qalb Loze; Butler 71/3; Tchalenko / Baccache Fig. 419/23). In diesen Fällen bilden die Türportale u. nicht die Kolonnaden der Vorhalle die optisch ansprechende Eingangsarchitektur, wie in der mittelalterl. Kirchenbaukunst des Westens.

2. Funktionen. Die Funktion der Vorhalle als Schutz der Eingänge gegen die Witterung erklärt ihre Häufigkeit u. allgemeine Verbreitung. Darüber hinaus sind die meisten dem Atrium zugesprochenen liturgischen Funktionen auf konzentrierte Weise auch in einer Vorhalle vorstellbar. Häufig dient der Fassadennarthex als Verbindungsglied zwischen dem Hauptbau u. anderen Räumlichkeiten wie Baptisterium (zB. Philippi A) oder Sakristei (bei mehreren Kirchen in Rom nachgewiesen). Damit ist eine Nutzung als Formierungsort der Einzüge oder als Passage für Taufprozessionen impliziert. Für die komplizierte Eingangsarchitektur der justinianischen H. Sophia (Atrium, äußere Vorhalle, Innennarthex) sind mehrere Formierungs- u. Durchzugsfunktionen belegt (Strube 163). Eine Rolle für aus dem Gottesdienst entlassene Katechumenen u. Pönitenten ist wahrscheinlich (P. G. J. Post, La liturgie en tant qu'architecture? Remarques sur la relation entre le ‚Testamentum Domini Jesu Christi' et l'architecture des églises dans l'Illyricum oriental: BijdrPhilosTheol 42 [1981] 398/402). Vielleicht hat die relative Geschlossenheit des griech. Narthextypus mit dieser intensiven liturgischen Nutzung zu tun (Mathews 145; D. I. Pallas, L'édifice cultuel chrétien et la liturgie dans l'Illyricum

oriental: ACIAC X 1, 85/160). Die in Atrien nachgewiesene Bestattungspraxis erstreckt sich ebenfalls auf den Narthex, wohl besonders für privilegierte Grablegen (zB. Antiocheia-Ma'chouka: J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie [Paris 1947] 229; St. Peter, Rom: J.-C. Picard, Étude sur l'emplacement des tombes des papes du 3e au 10e s.: MélArchHist 81 [1969] 756f; zur constantinischen Bischofskirche in Ostia F. A. Bauer / M. Heinzelmann, Unters. im Bereich der konstantinischen Bischofskirche Ostias: RömMitt 106 [1999] 289/341). So ist der Narthex nicht nur formal, sondern teilweise auch funktional als Mindestprogramm der Eingangsarchitektur einer Kirche zu betrachten. Wenn regional sogar hierauf verzichtet wird, deutet das wohl eher auf eine entscheidende Nachwirkung lokaler Bauformen hin als auf liturgische Unterschiede.

3. Eingang zum Kirchenschiff. Für den eigentlichen Zugang zum Innenraum des K. ist ein symmetrisches Türsystem von einem Mittelportal u. zwei Seitentüren in der Fassade der verbreitetste Standard. Es handelt sich um ein traditionelles Motiv für monumentale Versammlungsräume, das auch häufig in der Synagogenarchitektur auftritt (Hachlili 143/60). Da Kirchenportale öfters mit Inschriften u. Symbolen ausgestattet sind, kann eine symbolische Bedeutungsebene plausibel unterstellt werden (Deichmann, Einführung 95f). Eine andere Lösung sind offene Säulenstellungen zwischen Vorhalle u. Kirchenschiff. Teilweise handelt es sich um zeitlich konzentrierte Erscheinungen, wie die Eingangsarkaden in römischen Kirchen aus den J. 390/420 (Iannello aO. 509/28; G. Bartolozzi Casti, Nuove osservazioni sulle basiliche di San Pietro in Vincoli e dei Santi Giovanni e Paolo: Guidobaldi 965/8). Anderswo gehört ein Tribelon in der Fassade lange zur Bauweise, so in Kontinentalgriechenland u. Kilikien (Lemerle 328f; J.-P. Sodini, Note sur deux variantes régionales dans les basiliques de Grèce et des Balkans. Le tribèlon et l'emplacement de l'ambon: BullCorrHell 99 [1975] 581/8). Das Fassadentribelon einer Zivilbasilika aus der 1. H. des 4. Jh. in Arles demonstriert, dass auch dieses Motiv nicht-christl. Baukonventionen entspricht (M. Heijmans, Arles durant l'Antiquité Tardive [Rome 2004] 160/94; ders., La Basilique Civile d'Arles: Mélanges d'Antiquité Tardive, Festschr. N. Duval [Turnhout 2004] 27/35). Wenn diese säulengeöffneten Fassaden mit einer Vorhalle des Portikustypus zusammenfallen, ergeben sich optische Verbindungslinien wie in der röm. Residenzarchitektur (wie beim Triclinium der Domus Flavia: Bek aO. [o. Sp. 245] 90; Piazza Armerina: ebd. 93). Bei einem geschlossenen Narthex ist die offene Fassade dagegen dem Durchblick von außen entzogen, so dass die Vorhalle völlig auf den Naos bezogen ist u. gleichsam als ein drittes Seitenschiff wirkt (zB. Thessaloniki, Acheiropoietos; Nea Anchialos A; Krautheimer, Architecture 99. 122).

d. Apsis. 1. Gestalt u. Charakter. Die *Apsis ist neben dem Eingangsbereich das wichtigste Element in der Herausbildung der für christl. K. typischen Längsrichtung; im Kircheninnern ist sie Blickpunkt der Raumerfahrung. Diese Bedeutung zeigt sich bereits im 4. Jh. in der Erwähnung der Rekonziliation der Büßer in Nordafrika, welche durch *Handauflegung ‚ante absidem' stattfindet (F. J. Dölger, Ante absidem. Der Platz des Büßers beim Akte der Rekonziliation: ders., ACh 6 [1940/50] 196; Röm. Quellen: S. de Blaauw, L'abside nella terminologia architettonica del Liber pontificalis: H. Geertman [Hrsg.], Atti del Coll. Intern. Il Liber Pontificalis e la storia materiale [Assen 2003] 105/14). Unsicher über die Wortform, aber treffsicher über den Architekturbegriff absida ist Paul. Nol. (ep. 32, 17 [CSEL 29, 291/3]; R. C. Goldschmidt, Paulinus' churches at Nola [Amsterdam 1940] 119f). – Apsiden sind in der antiken Architektur vielfältig angewendet worden, doch seit der 2. H. des 3. Jh. ist eine größere Häufigkeit des Apsismotivs bei Räumen mit unterschiedlichsten Zweckbestimmungen bemerkbar (B. Brenk / P. Pensabene, Christl. Basilika oder christl. ‚Domus der Tigriniani': Boreas 21/22 [1998/99] 287f). Wenn die Apsis zB. in Verbindung mit rechtwinklig darauf zulaufenden Säulenreihen auftritt, liegt im Rückblick die Assoziation mit der Kirchentypologie des 4. Jh. nahe. In der Wirklichkeit des 3./4. Jh. ist auch diese Motivkombination jedoch bei beliebigen Gebäudetypen üblich, zB. die private Domus der Tigriniani, Ostia; Forumsbasiliken in Leptis Magna u. Tipasa. Die Rolle der Apsis in der Ausgestaltung eines Sanctuariums, von klein angelegter Kultnische bis zum monumentalen halbkreisförmigen Abschluss mancher Tempelcella, ist ebenfalls von Wich-

tigkeit. In der antiken Sakralarchitektur hat die Apsisnische Eigenschaften des Adytons: markiertes Heiligtum, Sitz göttlicher Kräfte, allgemeiner Nutzung entzogen u. nur dem Kultpersonal zu bestimmten Zeiten zugänglich. Formal u. damit wohl auch bedeutungsmäßig wichtig ist die Wahl einer Überwölbung bei der Verwendung der Apsis in christl. K. In der Trierer Basilika hatte sie eine Flachdecke, doch in den gleichzeitigen Apsiden der Maxentiusbasilika u. des Tempels der Venus u. Roma ist eine gemauerte Halbkuppel vorhanden. Der im röm. Liber pontificalis oft auftauchende Begriff camera kann nicht mit dem Apsisgewölbe gleichgestellt werden, wie es seit L. Duchesne (Hrsg.), Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire 1/2 (Paris 1886/92) üblich gewesen ist. Camera ist in den älteren röm. Stiftungsberichten immer die Decke, entweder flach oder gewölbt (P. Liverani, Camerae e coperture delle basiliche paleocristiane: MededelNedInstR 60/61 [2001/02] 13/27; vgl. Deichmann, Decke aO. [o. Sp. 349] 740). – Nicht feststehende, aber durchaus typische Merkmale der Kirchenapsis sind die Erhöhung des Bodenniveaus, die großzügige Beleuchtung mittels Fenstern u. die Verwendung des Gewölbes für eine ikonische Darstellung. In Nordafrika u. Teilen Griechenlands ist das Bodenniveau der Apsis öfters um eine oder mehrere Stufen erhöht (Aug. ep. 23, 3; *Exedra, erhöht mit Stufen, Ort der bischöflichen Predigt: F. W. Deichmann: o. Bd. 6, 1172/4), wie übrigens in zahlreichen nichtkirchlichen Basiliken (zB. Tipasa). Die Höhe liegt zwischen 0,50 u. 1,50 m (Duval, Commentaire 181). In Rom u. im Osten sind die Apsiden durchschnittlich weniger erhöht. Gelegentlich ist in Nordafrika die Apsisöffnung mittels einer dreifachen Säulenstellung besonders markiert (zB. Kirche N beim Theater, Sabratha: R. M. Bonacasa Carra, Il complesso paleocristiano a nord del teatro di Sabratha. Una revisione critica: ACIAC XI 2, 1914/6; Abb. 18). Große Apsisfenster sind eher Regel als Ausnahme u. scheinen das Resultat einer spezifisch christl. Aufnahme von seltenen antiken Vorstufen (zB. Trier) zu sein. Sie dürften eine Rolle in der kosmischen Symbolik der *Himmelsrichtung spielen (de Blaauw, Oog 39/42). Die abschließende Apsis als inszenierte Lichtquelle, Umrahmung des zentralen Bildprogramms u. Thronnische hat potenziell auf Theophanie ausgerichtete Wirkungen. Deichmann, Tempel 58 sieht hierin die prägnanteste Parallele des christl. K. mit dem heidn. Tempel u. mit dem gotterfüllten Allerheiligsten in Jerusalem. – Die frühchristl. Apsiden sind wie die antiken Vorgänger im Inneren grundsätzlich halbrund, mit mehr oder weniger großen Abweichungen vom Halbkreis (Typen bei Ch. Delvoye, Art. Apsis: RBK 1 [1966] 246/60). An der Außenseite gibt es divergierende Lösungen. Der früheste datierte Beleg für eine polygonal ummantelte Kirchenapsis ist die Studiu-Basilika in Kpel (um 450, dreiseitig). Die polygonal ummantelte Apsis entwickelt sich hauptsächlich in Kpel u. breitet sich von dort bis über die Grenzen des byz. Reiches aus, als Leitmotiv des weitreichenden Einflusses der Hauptstadt in der christl. Oikumene (P. Grossmann, S. Michele in Africisco zu Ravenna [1973]).

2. Raumvarianten. Wesentlicher sind die Varianten der Apsis, wenn andere Räumlichkeiten mit ihr verbunden werden. Die tiefe Apsis der Basilica Nova in Cimitile, mit zwei dazu geöffneten seitlichen Apsidiolen, vom Bauherr absidem trichoram genannt (Paul. Nol. ep. 32, 10 [CSEL 29, 285f]) scheint ein Unikat. Wenn die Apsis von Nebenkammern am Ende der Seitenschiffe begleitet wird (s. u. Sp. 368), können die Annexräume samt der Apsis in eine geradlinige Mauer eingeschrieben sein, womit die Basilika einen vollkommen rechteckigen Grundriss erhält. Apsiden mit Nebenräumen sind in der pagansakralen u. profanen Architektur Syriens u. Nordafrikas längst bekannt gewesen u. haben sich unabhängig voneinander im Kirchenbau weiter entwickelt. Auch die rechteckige Ummantelung dieser Elemente ist bereits in vorconstantinischer Zeit üblich (Tebessa, Leptis Magna; Christern, Gerichtsbasilika 196f). Der Abschluss mit drei den drei Schiffen entsprechenden Apsiden kommt zum ersten Mal in der Hauptkirche v. Kalat Siman vor. Dieses Dreiermotiv hat sich darauf namentlich im Nahen Osten, auf Zypern u. seit dem 6. Jh. auf dem Balkan verbreitet. Es ist auch häufig mit Apsisnebenräumen verschmolzen (zB. Caračin Grad [*Iustiniana Prima], Kathedrale, 6. Jh.). – Die Apsis mit einem konzentrischen Deambulatorium ist wahrscheinlich bei den constantinischen Coemeterialbasiliken Roms entwickelt worden, erscheint daraufhin jedoch in ganz unterschiedlichen Gestalten bei K. verschiedener

Art. Die frühen röm. Fälle betreffen einen einfachen, halbrunden Abschluss des Mittelschiffes ohne Apsisbogen u. Gewölbe, der zu einem die Seitenschiffe fortsetzenden Umgang geöffnet ist. Sie haben wenig mit Aufwandsarchitektur zu tun. Das ändert sich, sobald der Umgang an eine überwölbte Apsis anschließt u. durch eine Säulenreihe vom Apsishalbrund getrennt wird. Es scheint, als ob hier der von der Basilika beeinflusste Umgangszentralbau zurückwirkt auf die apsidiale Basilika, zB. in *Kilikien: Anazarbos, Apostelkirche u. Akören II, Nordkirche (spätes 5. Jh.; G. Mietke: Araştırma sonuçları toplantısı 13 [1995/96] 35/48). Inwieweit die Umgänge aus ihrem Zweck erklärbar sind, ist wegen häufig fehlender Aufrisse u. Funktionskontexte unsicher. Durchgängig ist eine praktische Funktion bestimmt nicht an diese Form gebunden. Die große suburbane Querhausbasilika del Fondo Tullio bei Aquileia hat eine weite Apsis mit tieferliegendem Umgang ohne funeräre Nutzung (G. Cantino Wataghin, Problemi e ipotesi sulla basilica della Beligna di Aquileia: Quaeritur aO. [o. Sp. 285] 71/90). Hier, wie in dem vergleichbaren Apsisumgang der Basilika in Celje, ist in der Mitte möglicherweise ein Reliquiengrab vorhanden gewesen (Glaser 65/7). Der Umgang kann überdies als Verbindungskorridor zwischen der Kirche u. dem dahinter liegenden Baptisterium dienen wie zB. in der suburbanen Basilika von Bir Ftouha in Karthago u. in Siagu (Tunesien; S. T. Stevens, Excavations of an early Christian pilgrimage complex at Bir Ftouha [Carthage]: DumbOPap 54 [2000] 271/4). In liturgischen Dispositionen mit einer freistehenden halbrunden Priesterbank innerhalb von einer einfachen Apsis bleibt zwischen dem Rücken der Bank u. der Apsismauer auch ein Umgang frei. Die schön gestalteten Mosaikfußböden, die hier gelegentlich vorzufinden sind (zB. Chur, St. Stephan; Glaser 163), weisen auf eine repräsentative Nutzung hin, die durchweg mit der mancher Deambulatorien vergleichbar sein dürfte.

e. Nebenräume u. Annexbauten. Nebenräume können das Muster eines Kirchenbaus mitprägen. Schon früh sind sie integraler Bestandteil des Konzepts bestimmter Basiliken. An S. Tecla, Mailand, treten sie an beiden Ecken der Ostseite des Transepts auf, was auf eine funktionale Verwandtschaft mit den Querflügeln der Lateranbasilika deuten dürfte. In der ländlichen Basilika v. Fafertin (Syrien) erscheinen Apsisflankenräume bereits iJ. 372 (Descoeudres 5). Bei Apsiden handelt es sich meist um paarige Seitenräume, die jedoch öfters keine symmetrische Gestaltung aufweisen. Das Phänomen bleibt zeitlich u. örtlich begrenzt u. ist auch dann offensichtlich nicht obligatorisch (früher Schwerpunkt in Nordsyrien; ebd. passim). Die um 400 erbaute Basilica Nova in Cimitile hatte ursprünglich zwei niedrige, rechteckige Kammern an beiden Seiten der Apsis, die nur von den Seitenschiffen her betretbar waren (Lehmann, 111/4). In Kpel gibt es noch lange keine paarigen Apsisflankenräume. Ein wichtiger Annexbau ist dagegen das Skeuophylakion an der H. Sophia, ein dodekagonaler autonomer Bau (Durchmesser ca. 11,80 m) aus dem Anfang des 5. Jh. (R. F. Taft, Quaestiones disputatae. The skeuophylakion of Hagia Sophia and the entrances of the liturgy revisited: OrChr 81 [1997] 1/35). Im Bereich des Atriums oder Narthex sind ebenfalls planmäßige u. ausgeprägte Annexbauten belegt (zB. S. Lorenzo, Mailand; Nikopolis A u. B; Nea Anchialos A). In Griechenland u. auf dem Balkan zählt dazu häufig eine Martyriumskapelle. In der relativ geschlossenen Gruppe der Kirchen Ravennas des 5./6. Jh. sind gepaarte Seitenräume sowohl im Apsis- als auch im Eingangsbereich vorhanden (zB. S. Apollinare in Classe). Doch stellt sich gerade hier heraus, dass ihre Errichtung Sache der örtlichen Auftraggeber gewesen ist. Wenn sie vorkommen, können sie recht unterschiedliche Funktionen haben (J. Ch. Smith, Form and function of the side chambers of 5th and 6th cent. churches in Ravenna: Journ. of the Soc. of Architect. Historians 49 [1990] 181/204). Eine standardisierte Nutzung fehlt überhaupt für die Flankenräume auch in mittelbyzantinischer Zeit (L. Theis, Die Flankenräume im mittelbyz. Kirchenbau [2005] 149/58). – Apsisseitenräume sind textlich zum ersten Mal Const. apost. 8, 12f (SC 336, 176/210) bezeugt, wo sie παστοφόρια genannt werden, wohl nach den Zellen im Vorhof des Jerusalemer Tempels (Hes. 40, 17; Descoeudres 12/4). Sie dienen u. a. der Aufbewahrung der liturgischen Utensilien u. evtl. der Eucharistie nach dem Gottesdienst. Die antiken Wurzeln des Phänomens im Sinne der Diensträume für Priester u. Tempelgäste sind wohl bekannt gewesen. Rufin nennt exedrae u. pas-

tophoria als Nebenräume des Serapistempels zu Alexandrien (h. e. 11, 23 [GCS Eus. 2, 2, 1026/30]). Diakonikon u. Prothesis sind als eindeutige liturgische Zweckbezeichnungen (für Räume in paarweiser Anordnung unter fixer Benennung) anachronistische Begriffe aus der mittel- u. spätbyz. Zeit (vgl. Descoeudres 14/7). Die Verwendungszwecke der syr. Pastophorien sind nicht fixiert, obgleich Sakristei u. Reliquienkapelle häufig nachgewiesen werden können (ebd. 69/75). Die Lage des Skeuophylakions der H. Sophia in Kpel impliziert eine Übertragung der für die Feier der Eucharistie vorbereiteten Gaben von auswärts in die Kirche (sog. Großer Einzug; Mathews 158/62). Ein salutatorium des Bischofs u. eine Sakristei sind an beiden Enden des Narthex der Stephanuskirche in Gaza belegt (Choric. laud. Marc. 2, 33 [36 Foerster / Richtsteig]; vgl. für Gallien Th. Sternberg, Orientalium more secutus. Räume u. Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jh. in Gallien = JbAC ErgBd. 16 [1991] 55/9). Der Vorbereitungsraum des Klerus vor dem Einzug in die Kirche ist ohnehin im Eingangsbereich anzusetzen. In den offiziellen röm. Texten heißt er secretarium (Lib. pontif. 1, 227 Duch.; Ord. Rom. 1, 29 [2, 76 Andrieu]; de Blaauw, Cultus 74f). Ein dieser Aufgabe entsprechender, repräsentativ ausgestatteter Saal an der Seite der Vorhalle ist in S. Clemente ausgegraben worden (F. Guidobaldi, S. Clemente = S. Clemente Miscellany 4, 1 [Rome 1992] 261/9). Kammern für die Aufbewahrung sakraler Objekte (Skeuophylakion) sind eher nahe dem Altarraum zu vermuten (Sternberg aO. 79/82). Der Terminus sacrarium deutete bei römischen Tempeln auf die Schatzkammer der kultischen Objekte hin. Er kehrt u. a. bei Gregor v. Tours wieder für die Sakristei der Kirche (zB. hist. Franc. 8, 7 [168 Buchner]). – Mausoleen, Martyria u. Baptisterien, die in ihrem Ursprung eigenständige Größen sind, treten immer mehr als Nebenräume von Kirchen auf. In zunehmendem Maße werden sie angebaut u. gestalten die christl. K. zu Agglomerationen von unterschiedlichen kultischen Funktionsbereichen. Manchmal gehören sie zum Entwurf, zB. die cubicula der Felixbasilika in Cimitile (Paul. Nol. ep. 32, 12 [CSEL 29, 287f]: Andachtsräume sowie Grablegen hier von Anfang an eingeplant; vgl. Lehmann 114/9. 172). In anderen Fällen werden diese Funktionen in erster oder zweiter Instanz in Apsis- oder Eingangsseitenräumen untergebracht, oder es werden eigens neue Bauglieder angebaut. Nebenkapellen mit eigenen Altären sind häufig mit Reliquien ‚konstruierte‘ Martyria (G. Babić, Les chapelles annexes des églises byzantines [Paris 1969]; Mackie). Wie die Baptisterien können auch angegliederte Mausoleen u. Martyria interessante Formen aufweisen (H.-R. Meier / C. Jäggi, Annexkapellen u. die ‚Privatisierung‘ der Liturgie: Vom Orient bis an den Rhein, Festschr. P. Poscharsky [1997] 91/100). Charakteristisch sind die kreuzförmigen Annexkapellen in Nord-Italien u. im Küstengebiet Kleinasiens (Krautheimer, Architecture 175f). Viele der frühen Nebenräume sind ungerichtet. Tendenziell ist bei Baptisterien, Kapellen mit Altären u. anderen rituell genutzten Räumen eine Zunahme der Ausrichtung merkbar, gemeinhin durch eine Apsis auf der Ostseite (Descoeudres 71f. 161).

f. Türme. Zwei Kategorien turmartiger Bauwerke sind für die Architektur des spätantiken K. relevant: der *Turm als erhöhter Innenraum u. als eigenständiger Baukörper. Bei dem überhöhten Raumteil handelt es sich meist um die Vierung (o. Sp. 298f. 333). Der Vierungsturm ist primär als Innenraum konzipiert u. wirkt gleichsam wie ein architektonischer Baldachin. Deswegen hat er in der Regel Fenster (tour-lanterne). Wie hoch er über dem Kirchendach emporragte, ist kaum mehr zu entscheiden, doch durchbricht er auch bei bescheidener Höhe schon durch seine Masse die fast ungegliederte horizontale Dachpartie der Standardkirchen. Das K. erhält durch den Vierungsturm eine in der Höhe gestaffelte Silhouette. Archäologisch ist diese Turmgattung fast nur im Osten nachgewiesen, wo sie eine Vorstufe der *Kuppel bildet u. mit einem pyramidenförmigen Holzdach gedeckt ist, zB. in SW-Kleinasien. In Meriamlik sitzt der Turm noch direkt vor der Apsis über dem basilikalen Schiff (Schmuck aO. [o. Sp. 298] 532f); in der Ostkirche v. Alahan Manastırı ist er ins Zentrum gerückt (ebd. 536/8; Krautheimer, Architecture 244/7). Sobald sich eine halbkugelige Form herauskristallisiert, kann von einer Kuppel gesprochen werden (Restle aO. [o. Sp. 303] 486. 508f). Das erste Beispiel dieser Stufe dürfte H. Polyeuktos in Kpel sein. Auch in westlichen Quellen, besonders aus Gallien, gibt es Hinweise auf Türme als oberem Raumabschluss, die in der frühromani-

schen Architektur dann eine sichtbare Nachfolge bekamen (zB. Ven. Fort. carm. 3, 7; Greg. Tur. virt. Mart. 1, 38 ‚machina' [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 156]; glor. mart. 64 [ebd. 81f]). Das sog. Mausoleum der Galla Placidia in Ravenna vermittelt einen Eindruck von einem kleineren Format. – Vom Boden aus hochgezogene Türme sind in der Regel nicht raumumfassend. Abgesehen von bestimmten *Leuchttürmen u. *Grabbauten gehören sie in der Antike zum Wehr- u. Residenzbau u. sind nur von mäßiger Höhe. Die röm. Sakralarchitektur bedient sich ihrer nicht; u. auch im christl. Kultbau spielen Türme als eigenständige Baukörper kaum eine Rolle. Die vereinzelt überlieferten Fälle sind aber wichtig als mögliche Vorgänger bzw. Vorstufen der Kirchtürme, die den Sakralbau des Westens seit karolingischer Zeit mit geprägt haben. Die besterhaltenen Türme eines frühchristl. K. sind die Ecktürme des Zentralbaus von S. Lorenzo in Mailand (W. Kleinbauer, Aedita in turribus. The superstructure of the early Christian church of S. Lorenzo in Milan: Gesta 15 [1976] 1/14). Vielleicht als Zweckelemente erklärbar (Strebepfeiler der Zentralkuppel), sind sie dennoch bedeutend als architektonische Komponenten, die dem Bau ein lebendiges, vertikalisierendes Erscheinungsbild verleihen. Die kleine Gruppe von Zweiturmfassaden in Syrien hat sicherlich andere Hintergründe (Lassus aO. 235/8; G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord 1 [Paris 1953] 30f). Das Motiv könnte mit turmflankierten Torbauten zusammenhängen, die bei einigen Kirchen als Zugang zum Atrium bezeugt sind (zB. St. Stephanus, Gaza: Choric. laud. Marc. 2, 30 [35f Foerster / Richtsteig]). Die syr. Fassadentürme sind aber integraler Teil des Kernbaus. Der architektonische Effekt ausgesprochen vertikaler Akzente mit stark durchfensterten Obergeschossen ist nicht zu übersehen (vor allem in Turmanin, um 500). Derartige Bauglieder mit Treppenanlagen sind auch im byz. Bereich vorzufinden, ebenso generell bei Kirchen mit Emporen, aber ihre Dachfirste scheinen immer niedriger als die des Hauptschiffes geblieben zu sein (zB. Thessaloniki, Acheiropoietos; Haïdra, Basilika in der byz. Zitadelle). Erheblich höher ist dagegen der kräftige Turm zwischen Kirchenapsis u. Klostergebäude in Umm-es-Surab (5. Jh.?): Mit seinem Treppenhaus dient er als Zugang aus der Kirche zu den Emporen, aber über die Dachhöhe des Schiffes ragen noch drei weitere Geschosse auf (Butler Abb. 4. 90; Brenk, Kultort 80; Abb. 13). Weniger gut erhalten ist ein zweiter quadratischer Turm mit Treppenstiegen, auf der Klosterseite der Vorhalle, der sich aber ebenfalls hoch über das Kirchendach erhoben hat. Eher additiven Charakter haben die Türme, welche in Syrien über einer der Seitenkammern der Apsis hochgezogen werden (B. Schellewald, Zur Typologie, Entwicklung u. Funktion von Oberräumen in Syrien, Armenien u. Byzanz: JbAC 27/28 [1984/85] 171/218). Sie sind als Aufbewahrungsräume erklärlich, aber auch hier fällt die Tendenz zur Höhenausbildung u. zur Individualisierung des Turmkörpers in die Augen, zB. mit vier Geschossen in Hass (Butler 131). In der Gestalt sind sie den in Syrien häufig vorkommenden schmucklosen Wohntürmen ähnlich, die auch in Klosterkomplexen bei Kirchen begegnen (zB. als Reklusenturm oder Wohnung des Klostervorstehers: Brenk, Christianisierung 155). Den Narthex flankierende Rundtürme mit Treppenhäusern erscheinen an S. Vitale, Ravenna. Sie spielen jedoch in der Höhenkontur des Baus keine Rolle. Die Baubefunde sind mit Architekturdarstellungen der Spätantike zu konfrontieren. Ein Mosaik-Frg. unbekannter Herkunft zeigt zB. eine Kirche, die von zwei Rundtürmen mit Kegeldächern, welche paarweise die Apsis flankieren, überragt wird (N. Duval, Une basilique à tours sur une mosaïque du Louvre: RevArch 1972, 365/72). – So sind Einzeltürme, Turmpaare u. Turmgruppen in unterschiedlichen Verbindungsformen mit dem K. wie auch kuppelartige Türme in der Spätantike bezeugt (vgl. M. Trumpf-Lyritzaki, Art. Glocke: o. Bd. 11, 193f). Sie scheinen aber exzeptionelle Ergebnisse spezifischer Bautraditionen oder Bauerfordernisse geblieben zu sein. Der Höhentrieb der Türme an K. ist der röm. Spätantike unbekannt. Er entwickelt sich erst in den Kuppeln im Osten in mittelbyz. Zeit u. in den frühromanischen Kirchtürmen des Westens. Eine Beziehung zwischen Türmen u. dem aufkommenden Gebrauch der Glocken für den Kult ist in der Spätantike nicht nachweisbar, obwohl sich die Fernwirkung von Signalinstrumenten wie Glocken für den Gottesdienst von Dächern u. Türmen am besten entfalten kann. Die Impulse zu dieser Verbindung scheinen vom merowingischen

Raum ausgegangen zu sein (S. de Blaauw, Campanae supra Urbem. Sull'uso delle campane nella Roma medievale: RivStorChiesItal 47 [1993] 367/414).

VIII. Liturgische Disposition des Kirchengebäudes. a. Vorbemerkung. Die Anordnung der liturgischen Ausstattungselemente ist ein wichtiger Faktor in der Raumwahrnehmung eines Kircheninneren u. vermittelt den Benutzern meistens auch eine Raumhierarchie. Bei Kirchen sind komplexere Probleme zu lösen als bei den Sondertypen der reinen Martyrien u. Baptisterien (o. Sp. 320f. 336f). Hier kann auf diese Problematik nur in einigen Hauptzügen eingegangen werden, die nicht die Elemente an sich (s. dafür die einschlägigen Lemmata), sondern die Dispositionszusammenhänge betreffen (Peeters; N. Duval, Les installations liturgiques dans les églises paléochrétiennes: Hortus Artium Medievalium 5 [1999] 7/30). Als bestimmende Faktoren der liturgischen Organisation eines Kirchengebäudes dürfen gelten: die Ausrichtung, die meist schon in der Architektur vorgegeben ist; die Platzierung der Hauptelemente (Altar, Sitze der Priester, Leseplatz); die räumliche Gliederung mittels Schranken, Barrieren u. Niveauunterschieden. Weil in vorconstantinischen Kirchen hauptsächlich transportable Einrichtungen vermutet werden dürfen, ist auch der Prozess der Fixierung u. Monumentalisierung der liturgischen Ausstattungselemente für die Untersuchung des K. relevant. Da archäologische Spuren der Inneneinrichtung vergänglicher sind als die der baulichen Strukturen, fehlen mehr noch als bei der Großarchitektur für ganze Perioden u. Regionen Anhaltspunkte für die Rekonstruktion. Eine umfassende Dispositionstypologie wäre deswegen ebenso wie eine Darstellung der chronologischen Entwicklung verfrüht.

b. Der Altar als Brennpunkt. Die Bezeichnungen θυσιαστήριον bei Eusebius für die Kathedrale v. Tyros u. altare in den constantinischen Schenkungsberichten der Kirchen Roms (o. Sp. 288f) zeigen, wie der Mahltisch der christl. Eucharistie auch die Eigenschaft eines Opfertisches angenommen hat (Thümmel 501). Obwohl der *Altar im 4. Jh. häufig noch nicht aus Stein gewesen sein dürfte, ist immerhin mit einer festen Anordnung zu rechnen (de Blaauw, Altare aO [o. Sp. 322]). Die weitere Entwicklung einer baulichen Fixierung, Ausführung in Stein u. Monumentalisierung des Altars ist wohl in hohem Maße von der Verschmelzung mit einem Reliquiengrab angestoßen (J. Braun, Der christl. Altar in seiner geschichtl. Entwicklung 1 [1924] 656f; Duval, Autel). Sie hatte für Einrichtung u. Wirkung des Kircheninterieurs weitreichende Folgen. Mag der Altar im 4. Jh. bei aller liturgischen u. symbolischen Bedeutung doch in der räumlichen Wirkung unbeträchtlich geblieben sein, wird er seit dem 5. Jh. auch visuell zum Brennpunkt des Kirchenraums. Die Betonung mittels eines *Ciboriums trägt dazu merklich bei (Abb. 18). Baulich feste Altäre können in Nordafrika archäologisch aE. des 4. Jh. nachgewiesen werden (ebd. 13). Die ersten schriftlich belegten Altarciborien stammen aus dem späten 5. Jh. (F. Guidobaldi, I cyboria d'altare a Roma fino al IX sec.: MededelNedInstR 59 [2000] 55/69). Als Überhöhungsmotiv hat sich das Ciborium wohl von verehrten Grabanlagen (St. Peter, Rom, 4. Jh.) aus auf die Altäre ausgebreitet. Der ganze Prozess ist in Jordanien gut nachvollziehbar u. reflektiert, teilweise verzögert, die allgemeine Entwicklung (Michel 60/8). Erhaltene Fußböden zeigen hier erst um die Mitte des 6. Jh. feste Altaraufstellungen. Holzmöbel werden nun von einem Steinaltar auf vier Stützen abgelöst. Um die Mitte des 7. Jh. setzt die Tendenz ein, diesen Typus durch einen massiv gemauerten Stipes zu ersetzen. Die physische Transformation hängt wohl direkt mit der festen Deposition von Reliquien unter dem Altar zusammen. Diese ist erstmalig bei dem Vierstützenaltar nachgewiesen. – Die Benennung des Altarraums in den Quellen variiert stark. Dabei ist meist unklar, welche Zone genau umschrieben wird, zB. ob zwischen Altarraum u. dem Bereich, in dem der Klerus sich aufhält bzw. sitzt, unterschieden wird. Eusebius bezeichnet das durch hölzernes Gitterwerk umfriedete Areal des Altars als ‚Allerheiligstes' (h. e. 10, 4, 44; o. Sp. 288). Im Westen wird sanctuarium verzeichnet (Conc. Bracar. I vJ. 561 cn. 13 [113 Barlow]). Daneben sind neutralere Termini üblich, im Osten etwa βῆμα (Conc. Laod. vJ. 364 cn. 56 [79 Beneševič, Synagoge L titulorum]). Genau bedeutet Bema eher das Podium mit Priestersitzen, während für die direkte Umgebung des Altares θυσιαστήριον passender scheint (Conc. Laod. cn. 44 [81 Beneševič]; vgl. Choric. laud. Marc. 1, 42 [13 Foerster / Richtsteig]; Peeters 111). Bei *Johannes Chryso-

stomos scheint der Altarraum im βῆμα einbegriffen zu sein (pent. 1, 4 [PG 50, 458f]; in Rom. hom. 31, 1 [PG 60, 669]; F. Van de Paverd, Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia u. Kpel gegen Ende des 4. Jh. [Rom 1970] 33/42). Daneben ἱερατεῖον, mit Schranken abgesetzt (Soz. h. e. 7, 25, 9). Im Westen: cancellus (Aug. serm. 359 B [329 Dolbeau]; Deutung: Duval, Commentaire 181f; A. M. Schneider, Art. Cancelli: o. Bd. 2, 837f); presbyterium (Ostia iJ. 384, Coll. Avell. 2, 82 [CSEL 35, 1, 29]); chorus (Conc. Tolet. IV vJ. 633 cn. 18 [5, 206 Martínez Díez / Rodríguez]). Im röm. Liber pontificalis bleibt presbyterium ohne Differenzierung für den Altarraum u. die gesamten Choranlagen üblich. Brüstungen als Markierung des hl. Bezirks sind auch bei paganen u. jüdischen K. bezeugt (Branham aO. 375/94).

c. Konzentrierte Disposition. Wenn *Altar u. *Kathedra bzw. Priesterbänke axial in räumlicher Nähe u. in einem umrissenen Areal positioniert sind, erhält der Kirchenraum ein eindeutiges liturgisches Zentrum. Bei Basiliken liegt diese Zone fast immer in u. direkt vor der Apsis, so dass räumlicher u. liturgischer Brennpunkt der gesamten Ausrichtung zusammenfallen. Die Benutzung der Apsis als tribuna für die Gestühle ist in der Basilikatypologie vorgegeben. Die Aufstellung der Kathedra im Scheitel des Raumes, flankiert von Sitzplätzen für den Presbyterrat, ist bereits in frühen Kirchenordnungen belegt u. kann somit als klassischer Zug des christl. K. gelten (Didasc. apost. 12 [20f Tidner]; Const. apost. 2, 57, 3f [SC 320, 312]; vgl. E. Renhart, Das syr. Bema. Liturgisch-archäol. Untersuchungen [Graz 1995] 124/31; J. Dresken-Weiland: o. Bd. 20, 637). Eine Aufstellung des Altars an der Vorderkante der Apsis ist dann für den Ablauf des Rituals aus praktischen Gründen selbstverständlich. Der tatsächliche Abstand zwischen Altar u. Kathedra kann jedoch variieren. In der constantinischen Lateranbasilika stand der Altar etwa 10 m vor der Apsissehne, in der Flucht der Querflügel (Abb. 5). Gleichwohl kann von einer konzentrierten Disposition gesprochen werden, um so mehr, wenn der ganze Altarbereich an der Schiffseite von einer monumentalen Säulenstellung abgeschlossen wurde (de Blaauw, Cultus 117/27). Im 5. u. 6. Jh. ist die Entwicklung einer konzentrierten Disposition in u. vor der Apsis überall im oström. Raum u. auch in Italien nachvollziehbar, archäologisch bezeugt noch im 4. Jh. In Verona, Chiesa A unter Kathedrale (Abb. 16f; nur das bodengeheizte Podium nachgewiesen; F. Rinaldi, Verona = Mosaici antichi in Italia 10, 2 [Roma 2005] 142/9), weiter zB. in Grado, 5. Jh. (Peeters 233f; G. Cuscito, L'arredo liturgico nelle basiliche paleocristiane della ‚Venetia' orientale: Hortus Artium Medievalium 5 [1999] 87/104; Abb. 17). In zahlreichen Gemeinde- wie auch Memorialkirchen ist ein abgeschranktes, Π-förmiges Bema sichergestellt: der Altar steht in der vorspringenden Zone, Kathedra u. Synthronon bzw. subsellium an der halbrunden Wand der Apsis, Schranken bzw. eine Pergola grenzen das Areal zum Naos hin ab (Peeters 76f. 115f. 135f. 185f; Abb. 6. 11f. 14). Vor allem bei kleineren Kirchen ist die Bemazone über die volle Breite des Raumes (Seitenschiffe einbegriffen) durch eine durchlaufende Balustrade abgeteilt (vgl. zB. P. Chevalier, Ecclesiae Dalmatiae. L'architecture paléochrétienne de la province romaine de Dalmatie 2 = CollÉcFrançRome 194, 2 [Rome 1995] 129f). Öfter ist die ganze Zone um einige Stufen erhöht. In Nordafrika ist sichtbar, wie unter byzantinischem Einfluss eine feste Formel der konzentrierten Disposition ältere Anordnungen ablöst (zB. Sbeïtla I: Duval, Églises 1, 85/8). – Eine konzentrierte Disposition kann im größeren Rahmen des Kirchenraumes unterschiedlich angesiedelt sein: in den apsisnächsten Jochen des Schiffs einer einfachen Säulenbasilika (S. Ambrogio, Mailand), im Vorjoch der Apsis bei einer Sondergruppe basilikaler Kirchen (S. Giovanni a Porta Latina, Rom; Krautheimer / Corbett / Frankl aO. 1, 318), in der Vierung bei T-förmigen Transeptbasiliken (Epidauros; Lechaion), im östl. Kreuzarm bei einer Kreuzbasilika (Thasos-Limena; Propheten usw., Gerasa), im Kreissegment vor der Hauptapsis oder dem Chorarm eines Zentralbaus (H. Sophia, Kpel; St. Johannes d. T., Gerasa; Abb. 11). Bei Transeptkirchen werden die Querarme jedoch nicht für eine seitliche Erweiterung des Altarraumes genutzt. Die Unabhängigkeit vom Bautypus, aber grundsätzliche Gebundenheit an die Apsis bestätigt sich in einer Gruppe gerade abgeschlossener K. Dort wird ein konzentriertes Ensemble in einer freistehenden Anlage mit apsisförmigem Abschluss untergebracht (‚nordadriatisches Bema', zB. **Concordia Sagittaria, Hemmaberg u. in kleineren Saal-

kirchen Noricums, Raetiens u. Pannoniens: Peeters 250f; Glaser 114; Cuscito, Arredo aO. 98f; Abb. 15). Manchmal ergibt sich auch in apsidialen Kirchen ein freistehender Einbau mit Altar u. apsisartig angeordneten Priestersitzen (zB. bereits in Chiesa A, Verona, E. 4. Jh.; Große Basilika, Abu Mina; St. Paolo, Rom, um 600; Abb. 16). Türme oder Kuppeln können das Sanctuarium überhöhen u. demgemäß betonen, zB. in frühen Kuppelbasiliken (Meriamlik) u. in Transeptkirchen wie der unvollendeten Basilika B in Philippi (vor 540; Schmuck, Kuppelbasilika aO. 552/4). Bei beiden Varianten erhebt sich die Kuppel direkt vor der Apsis. Wenn sie mehr in die Mitte der Längsachse verlegt wird, bleibt das Sanctuarium durchweg am üblichen Ort vor der Apsis. Eine Ausnahme stellen diesbezüglich die Memorialkirche des hl. Johannes in Ephesos u. vermutlich die justinianische Apostelkirche in Kpel dar (freistehende konzentrierte Anlage im Vierungsbereich, bekannt aus Grabungen [Thiel] u. einer Schriftquelle: Nikolaos Mesarites, Ekphrasis der Apostelkirche in Kpel 13, 1f [901 Downey; o. Bd. 4, 943]). Die Möglichkeit, das Sanctuarium rückseitig zu umschreiten, ist manchmal in der Architektur vorgegeben (Apsisumgang), häufiger aber in der Gestaltung der Einrichtung: Umgang unter dem Synthronon oder um die freistehenden Presbyterbänke (Lemerle $365f_2$). – Mit all ihren Varianten ist die konzentrierte Disposition, jedenfalls seit dem 6. Jh., die weitaus üblichste in den Kirchen. Wahrscheinlich war das bei Gemeindekirchen schon vom 4. Jh. an der Fall. Sie entspricht der Axialität der Kirchenarchitektur. Vermutlich kommen beide Züge gemeinsam der hierarchischen Liturgieauffassung der Kirche u. der klass. Kultraumvorstellung der Gläubigen u. Architekten am weitesten entgegen.

d. Gespreizte Disposition. Ein anderes Anordnungsprinzip ist wirksam, wenn die Elemente Kathedra bzw. Priestersitze u. Altar weit auseinander liegen oder unabhängig voneinander markiert sind. In Nordafrika ist der Altar im 4./5. Jh. oft weit ins Mittelschiff gerückt u. die Apsis lediglich als tribunal des Klerus eingerichtet (die meisten Beispiele in Tunesien nachgewiesen). Beide Zonen sind gemeinhin abgeschrankt, manchmal aber mittels eines schmalen Ganges miteinander verbunden (zB. Sbeïtla: Duval, Églises 2, 344/9). Auf diese Weise ist mehr als die Hälfte des Mittelschiffs einer Basilika für besondere Bereiche reserviert. In den kleineren Kirchen von Sidi Jdidi (Aradi) ist das ganze Mittelschiff mittels Schranken als Presbyterium mit zentral platziertem Altar von den Seitenschiffen abgegrenzt (A. Ben Abed / M. Bonifay / M. Fixot / S. Roucole, Les basiliques chrétiennes de Sidi Jdidi: RivAC 76 [2000] 555/87). Eine zentralisierte Altaranordnung ist u. a. ebenfalls für Rom (S. Sebastiano; F. Tolotti, S. Maria in Trastevere: Peeters 165f) u. für Ravenna (Kathedrale; ebd. 213) postuliert worden. Überzeugende Beweise gibt es dafür nicht. Auch in Africa liegt der Altarbereich öfters direkt vor der Apsis. Doch gibt es häufig erhebliche Niveauunterschiede zwischen Altar (Schiffsniveau) u. Sitzen (Apsispodium), so dass nicht von einer wirklichen konzentrierten Disposition die Rede sein kann (zB. Tebessa: Duval, Églises 2, 35f; Abb. 18). In der atypischen Kreuzbasilika Iunca III ist der Altar in der Mitte der Vierung, der dazugehörige Synthronon im dahinter liegenden apsidialen Chorarm untergebracht (ebd. 241f). Unter der byz. Herrschaft werden die gespreizten Anordnungen in Nordafrika offensichtlich als Anomalie empfunden u. durch Versetzen des Altars in den näheren Apsisbereich korrigiert (jedoch offensichtlich bewusst nicht beim Umbau der Südbasilika in Sidi Jdidi; Ben Abed u. a. aO. 575f). Ob die exzeptionellen zentralisierten Altaranlagen anderenorts (Apostelkirche, Mailand) zu diesem Typus gehörten, ist nicht sicher, weil die Stelle der Kathedra unbekannt bleibt. – Als eine umgekehrte Variante des gespreizten Dispositionsprinzips kann das sog. syr. Bema angesehen werden. In der zeitlich u. geographisch stark konzentrierten Kirchengruppe Nordsyriens befindet sich der Altar innerhalb des Apsishalbrunds u. liegt ein halbrund geschlossenes Areal mit Sitzen, Schranken u. manchmal einem zentralen Tisch frei im Mittelschiff, der Apsis in einiger Distanz gegenüber (Tchalenko). Diese Mittelschiffbemata wurden im 4. Jh. noch in Holz errichtet. Der Übergang zu Steinkonstruktionen im 5./6. Jh. ist symptomatisch für die allgemeine Entwicklung des liturgischen Mobiliars. Die eigenartige Disposition scheint von Antiocheia ausgegangen zu sein u. betrifft das liturgische Ausstrahlungsgebiet dieser Metropole (ebd.; Ch. Strube, Rez.: JbAC 35 [1992] 227f). Versuche, diese Anlagen mit dem

Bema der Synagoge in Verbindung zu setzen, leiden unter den dürftigen Hinweisen auf zentralisierte Anlagen eines derartigen Podestes in den jüd. K. der Zeit (s. o. Sp. 255f). Da die Apsis exklusiv für die Eucharistie bestimmt ist u. keine Sitze enthält, wird das Mittelschiffbema als Ort des Wortgottesdienstes interpretiert, wobei ein starker Symbolcharakter (Kreuz / Evangelienbuch auf dem leeren Thron) u. ab dem 5. Jh. auch Reliquienkult als Faktoren einer komplexen Funktion gelten können (R. Taft: OrChrPer 34 [1968] 326/59; Renhart aO. 180f). Der spezifischen Form zum Trotz fehlen spezifische Hinweise auf Bedeutung u. Benutzung in den Schriftquellen (E. Loosley, The architecture and literature of the bema in 4th to 6th cent. churches [Kaslik 2003]). Vorwiegend in ländlichen Basiliken belegt, begegnet die Anlage auch im urbanen Zentralbau v. Seleukeia Pieria (Abb. 7), nicht aber in monastischen Kirchen. Das ungewöhnliche Zusammentreffen eines freistehenden Bemas im Mittelschiff u. einer in der Apsis konzentrierten Aufstellung von Altar, Kathedra u. Synthronon in der Basilika A von Resafa dürfte als eine Kontamination infolge byz. Einflusses gedeutet werden (vgl. Ulbert, Basilika 32f. 135f). Liturgische Quellen, die über ein vom Altarraum getrenntes Bema mit differenzierten Funktionen für den Wortgottesdient u. den Priestersitzen Aussage machen, sind erst ab dem 7. Jh. vorhanden (S. Janeras, Le bêma syrien, icône de réalités supérieurs: Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique = BiblEphLitSubs 135 [Roma 2005] 117/32).

e. Bifokale Disposition. Wenn zwei unterschiedliche Kultzentren in einem Hauptraum vorkommen, kann von einer bifokalen Disposition gesprochen werden. Sie tritt vornehmlich auf, wenn eine Gedächtnisstätte in einer (Memorial-) Kirche getrennt vom Altarraum prominent angesiedelt ist. Meistens handelt es sich um zwei gleichwertige Elemente, die höchstens kultisch, jedoch nicht liturgisch komplementär sind. Teilweise haben sich regionale Traditionen herausgebildet, wie in Nordafrika u. Hispanien (Duval, Églises; ders., Relations; ders., Problème; P. Donceel-Voûte, Le fonctionnement des lieux de culte aux 6e-7e s.: ACIAC XIII 2 [Città del Vat. / Split 1998] 126f). Hier sind Altarraum u. zweites Kultzentrum Pendants am Kopf- u. Fußende des Longitudinalbaus. Doch ist der

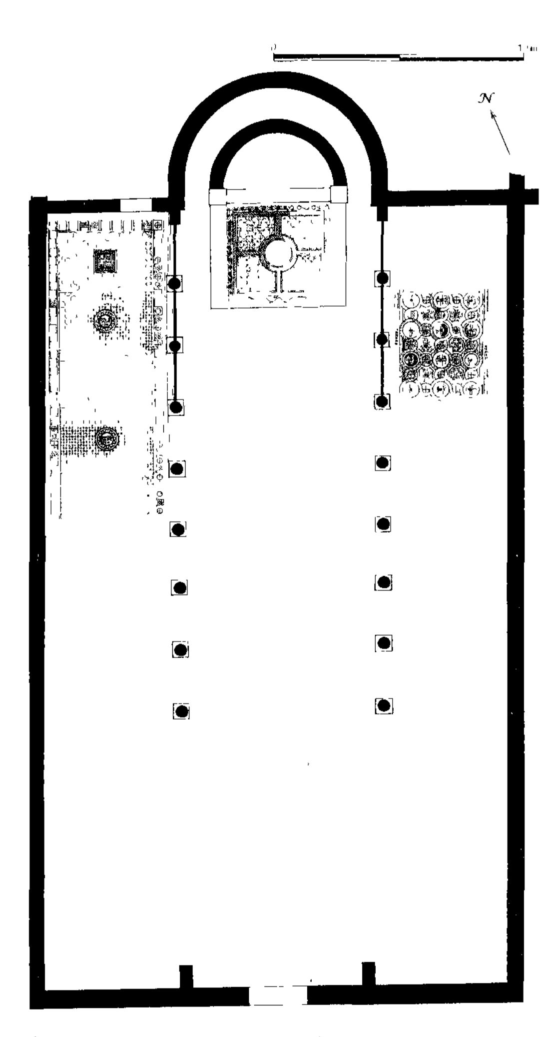


Abb. 16. Verona, Kathedrale, Chiesa A (4. Jh.). Nach P. Brugnoli (Hrsg.), La cattedrale di Verona (Venezia 1987).

zweite Brennpunkt (Martyrium, bedeutende Grabanlage, manchmal mit einem eigenen Altar) in Afrika fast immer nachträglich u. wohl nicht vor dem 5. Jh. eingebaut worden. Der zweite Nucleus kann sowohl zusammen mit einer konzentrierten als auch einer gespreizten Disposition auftreten (zB. Sbeïtla I in sukzessiven Phasen; Duval, Églises 1, 85/8). Die Zweipoligkeit ist kaum in der Architektur vorgegeben. ‚Bi-focalisation' (ders., Autel 64) ist eine Erscheinung der Binnendisposition, die für den Bautypus eines spätantiken K. noch keine Konsequenzen hat (mit Ausnahmen in *Hispania). Die african. Ge-

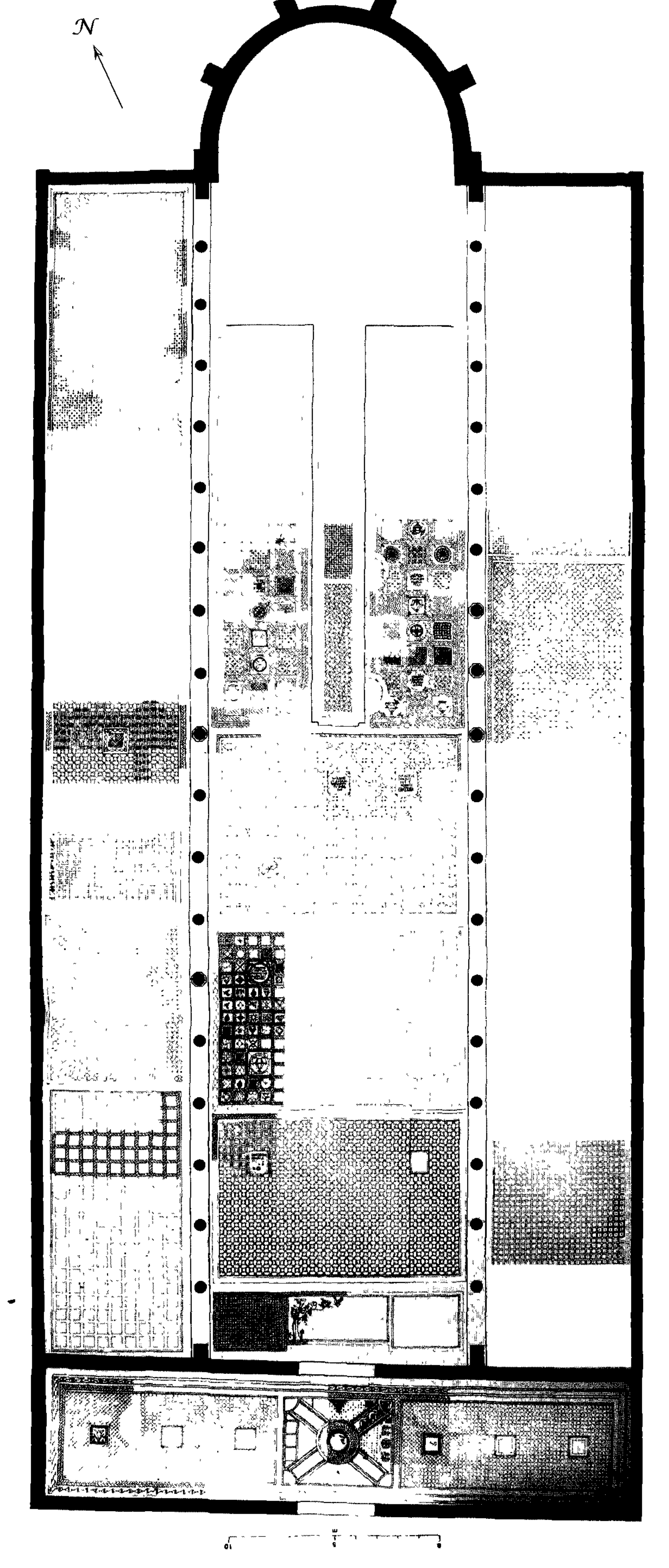


Abb. 17. Verona, Kathedrale, Chiesa B (5. Jh.). Nach ebd.

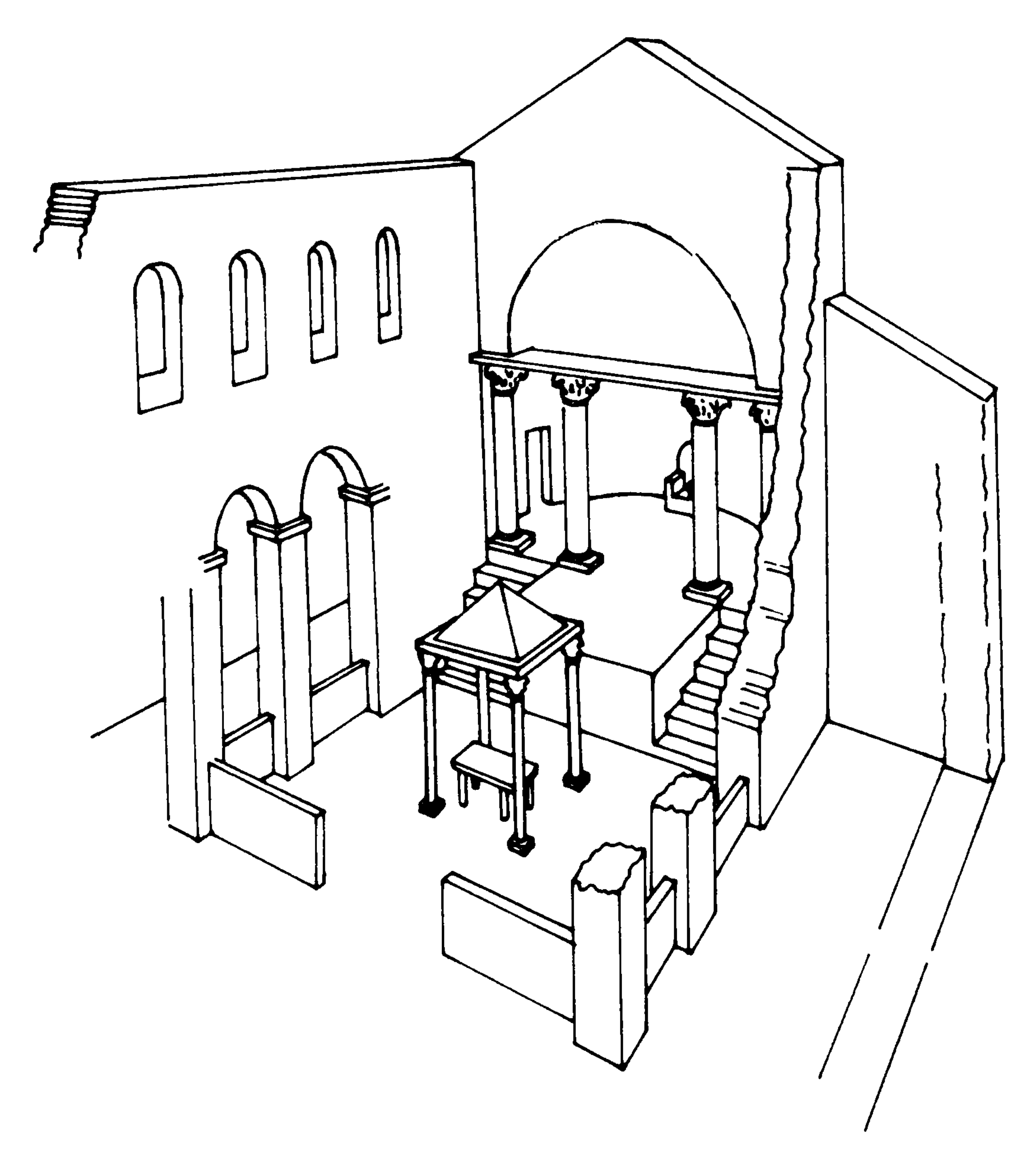


Abb. 18. Schema der liturgischen Disposition von u. a. Bénian, Tigzirt, Qued Rhezel. Nach Peeters 280 Fig. 47.

genabsiden oder im Schiff angeordneten Gegenchöre sind als funktionsinspirierte Adaptationen innerhalb genereller Bautypen zu werten. Andere bifokale Kultanlagen sind als einmalige Antworten auf spezifische Gegebenheiten zu betrachten, wie in Kalat Siman (Gedächtnisstätte in der Mitte, Altar wohl im Ostarm). Wo der Altar ursprünglich in den röm. Basiliken St. Peter u. St. Paul platziert war, ist unbekannt, so dass eine bifokale Anlage hypothetisch bleibt. Doch zeigt der Fall St. Peter, dass besondere Kultaufgaben zu atypischen Lösungen führen können. Die Petersbasilika war in der ursprünglichen An-

lage nicht auf den Altar ausgerichtet, sondern auf das Aposteldenkmal. Dadurch war die Apsis visuell blockiert u. nicht für liturgische Nutzung geeignet. Nur die Architekturtypologie forderte die Apsis, doch die Architektur verhielt sich grundsätzlich flexibel den Schwerpunkten des Kults gegenüber. Erst der Einbau eines Podiums um 600 machte die Verwendung des Denkmals als Altar u. eine konzentrierte Disposition mit Kathedra in der Apsis möglich (de Blaauw, Cultus 530f). In Cimitile blieb das Felixgrab nach den Eingriffen des Paulinus am Ursprungsort in einem mit transparenten Säulenstellungen umschrankten Bezirk zwischen den beiden Basiliken: Räumlich und optisch könnte man mit den beiden Altären der Basiliken von einer trifokalen Disposition sprechen.

f. Krypta. Unter dem Fußboden eines K. situierte Räumlichkeiten mit kultischen Funktionen haben sich grundsätzlich im sepulkralen Bereich u. bei den Martyrien entwickelt (zB. Grabeskirche, Jerusalem; Johanneskirche, Ephesos). Hier interessieren Krypten, sobald sie in Memorial- u. Gemeindekirchen angewendet werden, nicht notwendig mehr in Verbindung mit einem Originalgrab (J.-P. Sodini, Les cryptes d'autel paleochrétiennes. Essai de classification: TravMém 8 [Paris 1981] 437/58; M. Restle, Art. Krypta: RBK 5 [1995] 454/84). Sie kommen sowohl in der konzentrierten als auch in der gespreizten Disposition vor u. können zudem einen eigenen Kultfokus bilden. Im ersten Fall gehören Krypten meistens zum Altar u. sind ihre Verehrungsobjekte als Altarreliquien anzusehen. Im oström. Bereich sind sie oft kleine, öfters unbegehbare Grüfte direkt unterhalb des Altars, womit sie die feste Verortung des Altars als Grabanlage oder Reliquienschrein bestätigen (Peschlow 191/3). Die in St. Peter, Rom, um 600 entwickelte Ringkrypta ist eine komplementäre Kultanlage für ein u. dasselbe Objekt, das auch oberirdisch verehrbar war u. gleichzeitig den Altar der konzentrierten Disposition bildete (S. de Blaauw, Die Krypta in stadtröm. Kirchen: ACIAC XII 1, 559/67). Gut zugänglichen Krypten unter dem Altarraum, wie in Rehovot-Negev u. Horvat Berachot (Palaestina) scheinen Martyrien wie die Eleona nachzufolgen (Y. Tsafrir: ders. [Hrsg.], Ancient churches revealed [Jerusalem 1993] 301). Die Basilica maiorum in Karthago weist eine gewölbte Krypta mit Sarkophagen in der Mitte des Mittelschiffs auf, möglicherweise der Standort des Altars (Duval, Églises 2, 69f; Sodini, Cryptes aO. 440). Die meisten in Nordafrika (hauptsächlich in Algerien) bekannten Krypten liegen unter der Apsis u. dienten funerären oder memorialen Zwecken (Bénian; Tigzirt; Djemila; Abb. 18). Da in diesen Kirchen der Altar meist nicht weit vor der Apsis stand, ist eine kultische Verbindung zwischen eucharistischem Altar u. heiligen Gräbern in der Krypta immerhin denkbar (dagegen: in Djemila gibt es keine Zugänge vom Altarraum aus). Eine vergleichbare Anordnung ist u. a. in der Kathedrale v. Stobi vorhanden (2. H. 5. Jh.; C. Snively: ACIAC XII 1, 1179/84; Abb. 14). Frühchristl. Krypten scheinen jedoch nur in Ausnahmefällen als eine betonte Inszenierung des Reliquienkults beabsichtigt gewesen zu sein.

g. Erweiterungen des Altarraumes. Ein axialer Gang, aus der Mitte des Altarraumes mehr oder weniger tief in den Naos führend, ist in Norditalien bereits im 4. Jh. bezeugt (posttheodorische Basilika, Aquileia). Die in der Literatur üblicherweise Solea genannte Anlage ist häufig mit Schranken abgegrenzt u. manchmal auch mittels einer geringen Erhöhung des Paviments markiert (zur Terminologie: Peeters $357_{24/30}$). Sie kann als zeremonieller Zugang zum Presbyterium betrachtet werden (Lateranbasilika, 4. Jh. [?]; Tebessa; S. Thecla, Mailand, 5. Jh.; Verona, 5. Jh.; Abb. 17), oder sie kann den Altarraum mit anderen liturgischen Elementen verbinden, wie dem zweiten Kultzentrum in Nordafrika u. *Hispania (Duval, Églises 2, 342f). Ab dem 6. Jh. kann dies nachweislich ein weit ins Schiff vorgerückter *Ambon sein (zB. H. Sophia, Kpel; Lechaion) oder ein sich ins Mittelschiff ausdehnender reservierter Bereich (lokaltypische Varianten wie die schlüssellochförmigen Gebilde, mutmaßlich Unterbauten für Lesepulte, u. a. in Köln, Boppard, Trier; S. Ristow, Ambonen u. Soleae in Gallien, Germanien, Raetien u. Noricum im Früh-MA: RivAC 80 [2004] 289/312). Nach wie vor bleiben die meisten Soleae jedoch ohne Verbindung mit einem Ambon. Die Solea kann also in unterschiedlichen Verhältnissen auftreten, ist jedoch nie unverzichtbar gewesen. In Grado existierte sie in ähnlichen Kirchen aus dem 5. Jh. nur teilweise (S. Maria u. Basilica di Piazza della Corte: Cuscito, Arredo aO. 93f). – Ist die

sog. Solea grundsätzlich für liturgische Bewegungen gemeint, kann es doch dem Altarraum axial vorgelagerte Bereiche geben, welche eher der Aufstellung bestimmter Klerikergruppen dienten. Diese Bezirke sind meist kürzer, aber immer viel breiter als die Solea (zB. Dermech I, Carthago: Duval, Églises 2, 344f; S. Giusto, Südkirche, 2. H. 5. Jh.: L. Pietropaolo: Volpe [Hrsg.] aO. [o. Sp. 310] 85/94). In Zahrani, Libanon (389/90), ist ein rechteckiger Bezirk dem quadratischen Altarraum vorgelagert (M. Chéhab, Mosaïques du Liban: BullMusBeyrouth 14f [1958] 81/106). An der Frontseite sind Spuren zweier möglichen Lesepulte vorhanden. ‚Vorchöre' sind in Rom ab dem 6. Jh. nachgewiesen (T. Mathews, An early Roman chancel arrangement and its liturgical functions: RivAC 38 [1962] 73/95). In diesem Rahmen dürfen auch die seitlichen Erweiterungen gesehen werden. Bei zahlreichen Π-förmigen konzentrierten Altarräumen sind mittels Schranken quer durch die Seitenschiffe zusätzliche Chorbereiche geschaffen, welche häufig auch als reservierte Verbindungsbereiche zu Apsisnebenräumen fungieren (Michel 54f). Das Maß des Ausgreifens des Sanctuariums in den Naos mittels Schrankenanlagen, Ambonen usw. ist jedoch nach Zeit, Raum u. Funktionstypus äußerst verschieden.

h. Ambon. Die Frage ist, seit wann für Schriftlesungen u. andere Funktionen, die für den *Ambon bezeugt sind, eine eigene Installation in Gebrauch gekommen ist. Const. apost. 2, 57, 5 (SC 320, 312) erwähnt den Lektor lesend von einer ‚erhöhten Stelle in der Mitte', μέσος δὲ ὁ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ. So lange diese Teile des Wortgottesdienstes zB. vom erhöhten Apsispodest aus wahrgenommen werden, spielt der Leseplatz in der räumlichen Anordung noch keine eigene Rolle. Er ist dann verbunden mit den Sitzen des Klerus u. evtl. anderen Funktionen, die normalerweise in der Apsis konzentriert sind. Ein hölzernes Lesepult ließe sich flexibel aufstellen (Aug. serm. 359 B [344 Dolbeau]). Das syr. Mittelschiffbema ist in diesem Sinne dann auch nicht als monumentaler Ambon zu deuten. Ein etwas außerhalb des Altarraumes situierter Ort der Schriftlesung ist Test. Dom. 1, 19 (25 Rahmani) impliziert: Locus legendi lectiones extra altare parum ab ipso distet. Eigene hervorgehobene Konstruktionen für Lektor, Sänger u. evtl. Prediger sind erst ab der Wende zum späten 5. Jh. archäologisch greifbar. Unter den nachweisbaren Typen dominiert sofort der Ambon mit zwei einander axial gegenüberliegenden Treppenaufgängen (P. H. F. Jakobs, Die frühchristl. Ambone Griechenlands, Diss. Bonn [1987]). Die Verbreitung scheint vor allem von Kpel ausgegangen zu sein u. geht schrittweise mit der justinianischen Herrschaft einher (G. P. P. Vrins, De ambon. Oorsprong en verspreiding tot 600: Feestbundel F. G. L. van der Meer [Brussel 1966] 41/4, anders A. M. Schneider, Art. Ambon: o. Bd. 1, 363/5). Daneben gibt es Ambonen, die nur von einer Seite aus zu besteigen waren. Nichts weist darauf hin, dass es zB. in Kleinasien, Rom, Ravenna u. Nordafrika lokale Vorstufen für die Gattung griech.-konstantinopolitanischer Ambonen gegeben hat. In Jordanien ist der Ambon fast immer eine spätere (6./7. Jh.) Hinzufügung zu existierenden K. (Michel 81f). Wie vorher war auch im 6. Jh. ein Ambon nicht unverzichtbar. Bei kleineren Kirchen ist er ohnehin selten. Nur in wenigen Kirchen der Antiochene, wo die Mittelschiffbemata im 6./7. Jh. abgetragen wurden, ist nachweisbar als Ersatz ein Ambon eingesetzt worden (Tchalenko 142 u. 324: Bafetin). In Nordafrika ist er allein in einigen wenigen byzantinisch bestimmten Ensembles vorhanden (Duval, Commentaire 184f). Der additive Charakter des Ambons im Kircheninneren wird von der variierenden Aufstellungsweise unterstrichen: innerhalb der Schranken des Altarraumes (*Kyrenaika; N. Duval: ACIAC XI 3, 2775); aus den Schranken vorspringend u. nur vom Altarraum aus zugänglich (Palaestina); isoliert im Schiff entweder lateral auf der Nord- (u. a. Südgriechenland) oder Südseite (u. a. Nordgriechenland; Abb. 14), oder axial (zB. Basilika B, Philippi), öfters durch eine sog. Solea mit dem Altarraum verbunden (s. o.; Donceel-Voûte, Fontionnement aO. 101f). Die höchst monumentale Anlage der H. Sophia in Kpel scheint ein Unikat geblieben zu sein (S. G. Xydis, The Chancel barrier, solea and ambo of the Hagia Sophia: ArtBull 29 [1947] 1/24). Anderenorts bleibt die Wirkung des Leseplatzes im Kirchenraum meist relativ bescheiden.

j. Weitere Gliederungen des Kirchenraums. Die nicht von Choranlagen beanspruchte Bodenfläche einer Kirche wird in der frz. Forschung quadratum populi genannt. Doch kann dieses Areal durchaus dif-

ferenziert sein. In den syr. Bemakirchen sind Barrieren von den Flanken des Mittelschiffbemas quer durch die Seitenschiffe nachgewiesen, welche die Kirche in eine Ost- u. Westhälfte aufteilten (P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-la-Neuve 1988] 516f; Tchalenko 264). Eine betonte räumliche Trennung zwischen Mittelschiff u. Seitenschiffen ergibt sich bei hohen Stylobaten oder (teilweise mannshohen) Schranken in den Mittelschiffskolonnaden, wie in Griechenland u. manchmal in Kpel, Kleinasien u. Nordafrika (Krautheimer, Architecture 194; Abb. 14). Dies weist auf eine differenzierte Aufstellungs- u. Bewegungsordnung der Gläubigen hin, bedeutet aber nicht, dass das ganze Mittelschiff dem Klerus vorbehalten war (U. Peschlow, Dividing interior space in early Byz. churches. The barriers between the nave and aisles: S. E. J. Gerstel [Hrsg.], Thresholds of the sacred. Architectural, art historical, liturgical and theological perspectives on religious screens, East and West [Washington D. C. 2006] 52/71).

ACIAC = Acta Congressus Intern. Archaeologia Christ. – ACIAC VII = Akten 7. Intern. kongr. Christl. Arch. Trier 1965 (Città del Vat. 1969). – ACIAC IX = Atti 9. Congr. Intern. Arch. Christ. Roma 1975 (Città del Vat. 1978). – ACIAC X = X. Congr. Intern. Arch. Chrét. Thessaloniki 1980 1/2 (ebd. 1984). – ACIAC XI = Actes XI. Congr. Intern. Arch. Chrét. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste 1986 1/3 (ebd. 1989). – ACIAC XII = Akten XII. Intern. Kongr. Christl. Arch. Bonn 1991 1/2 = JbAC ErgBd. 20 (1995). – M. ALTRIPP / C. NAUERTH (Hrsg.), Architektur u. Liturgie (2006). – J. BALTY (Hrsg.), Apamée de Syrie. Bilan de recherches archéologiques 1969-1971 = Fouilles d'Apamée de Syrie Misc. 7 (Bruxelles 1972). – J. CH. BALTY (Hrsg.), Thesaurus cultus et rituum antiquorum 1/4 (Los Angeles 2004/05). – R. BAYLISS, Provincial Cilicia and the archaeology of temple conversion = Brit. Arch. Reports Intern. Ser. 1281 (Oxford 2004). – S. DE BLAAUW, Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale 1/2 = StudTest 355f (Città del Vat. 1994); Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw = Nijmeegse Kunsthist. Cahiers 2 (Nijmegen 2000). – H. BRANDENBURG, Die frühchristl. Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jh. (2004); Art. Kirchenbau: TRE 18 (1989) 421/42. – G. BRANDS / H.-G. SEVERIN (Hrsg.), Die spätantike Stadt u. ihre Christianisierung = Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz B 11 (2003). – B. BRENK, Die Christianisierung der spätröm. Welt. Stadt, Land, Haus, Kirche u. Kloster in frühchristl. Zeit = ebd. B 10 (2003); Der Kultort, seine Zugänglichkeit u. seine Besucher: ACIAC XII 1, 69/122. – TH. A. BUSINK, Der Tempel v. Jerusalem 1/2 (Leiden 1970/80). – H. C. BUTLER, Early churches in Syria, 4th to 7th cent. = Princeton monographs in art and archaeology. Folio Ser. 1 (Princeton 1929). – J. CHRISTERN, Die ‚Gerichtsbasilika' beim Forum v. Tipasa (Neuaufnahme). Ihre Funktion u. die Frage nach den Vorbildern für den basilikalen Kirchenbau: Stud. zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 = Monogr. Röm.-German. Zentralmus. 10, 1 (1986) 163/204; Das frühchristl. Pilgerheiligtum v. Tebessa (1976). – F. W. DEICHMANN, Einführung in die christl. Archäologie (1983); Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria u. Altargrab: RömMitt 77 (1970) 144/69; Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 1/4 (1969/89); Vom Tempel zur Kirche: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 52/9. – G. DESCOEUDRES, Die Pastophorien im syrobyz. Osten = Schriften zur Geistesgeschichte des östl. Europa 16 (1983). – J. DRESKEN-WEILAND, Ein wichtiges Zeugnis zum frühen Kirchenbau in Kleinasien: JbAC 48/49 (2005/06) 67/76. – N. DUVAL, Architecture et liturgie: RevÉtAug 42 (1996) 111/57; L'autel paléochrétien: M. Jurkoviç (Hrsg.), The altar from the 4th to the 15th cent. = Hortus Artium Medievalium 11 (2005) 7/18; Commentaire topographique et archéologique de sept dossier des nouveaux sermons: G. Madec (Hrsg.), Augustin prédicateur (359-411) (Paris 1998) 171/214; Églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord 1/2 (ebd. 1971/73); L'évêque et la cathédrale en Afrique du Nord: ACIAC XI 1, 345/99; Le problème des contreabsides dans l'architecture paléochrétienne: Sapin 50/64; Les relations entre l'Afrique et l'Espagne dans le domaine liturgique. Existe-t-il une explication commune pour le ‚contreabsides' et ‚contrechoeurs'?: RivAC 76 (2000) 429/76. – N. DUVAL / J. CINTAS, Le martyrium de Cincari et les martyria triconques et tétraconques en Afrique: MélArchHist Ant. 88 (1976) 853/927. – Yvette DUVAL, Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique, du 4e au 7e s. 1/2 = CollÉcFrançRome 58 (Roma 1982). – B. EGO (Hrsg.), Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung u. Transformation des Jerusalemer Tempels u. seines Kultes im AT, antiken Judentum u. frühen Christentum = WissUntersNT 118 (1999). – S. FINE, This holy place. On the sanctity of the synagogue during the Greco-Roman period (Notre Dame 1997). – S. FINE (Hrsg.), Sacred realm. The emergence of the synagogue in the

ancient world, Ausst.-Kat. New York (1996). – V. FIOCCHI NICOLAI, La nuova basilica circiforme della Via Ardeatina: AttiPontAc 68 (1995/96) 69/233; Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI sec. (Città del Vat. 2001). – F. GLASER, Frühes Christentum im Alpenraum (1997). – A. GRABAR, Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique 1/2 (Paris 1943/46). – P. GROS, Architecture romaine du début du 3e s. av. J. C. à la fin du HautEmpire 1/2 (ebd. 1996/2001). – P. GROSSMANN, Christl. Architektur in Ägypten = HdbOrient 1, 62 (Leiden / Boston / Köln 2002). – I. GUI / J. P. CAILLET / N. DUVAL, Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord 1/2 (Paris 1992). – F. GUIDOBALDI (Hrsg.), Ecclesiae Urbis 1/3 = StudAntCrist 59 (Città del Vat. 2002). – R. HACHLILI, Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel = HdbOrient 7, 1, 2, B, 4 (Leiden 1988). – A. HAUG, Die Stadt als Lebensraum. Eine kulturhistorische Analyse zum spätantiken Stadtleben in Norditalien = Intern. Archäol. 85 (2004). – M.-CH. HELLMANN, L'architecture grecque 2. Architecture religieuse et funéraire (Paris 2006). – L. J. HOPPE, The synagogues and churches of ancient Palestine (Collegeville 1994). – C. JAGGI, Donator oder Fundator? Zur Genese des monumentalen Stifterbildes: Georges-Bloch-Jb. des Kunstgeschichtl. Inst. der Univ. Zürich 9/10 (2002/03) 27/46; Archäol. Quellen u. ihre Interpretation oder ‚Vom Traum zu wissen, wie es eigentlich gewesen': Th. Rathmann (Hrsg.), ‚Quelle', zwischen Ursprung u. Konstrukt = Zs. f. dt. Philol. Beih. 12 (2004) 118/28. – R. KRAUTHEIMER, Early Christian and Byz. architecture^4 (Harmondsworth 1986); Die konstantinische Basilika: ders., Ausgew. Aufsätze zur europ. Kunstgeschichte (1988) 40/80; The ecclesiastical building policy of Constantine: G. Bonamente (Hrsg.), Costantino il Grande 1 (Macerata 1992/93) 509/52. – R. KRAUTHEIMER u. a., Corpus Basilicarum Christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV–IX cent.) 1/5 (Città del Vat. 1937/77). – R. LEEB, Konstantin u. Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin d. Gr. als Spiegel seiner Kirchenpolitik u. seines Selbstverständnisses als christl. Kaiser = Arbeiten zur Kirchengeschichte 58 (1992). – T. LEHMANN, Paulinus Nolanus u. die Basilica Nova in Cimitile, Nola = Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz B 19 (2004). – P. LEMERLE, Philippes et la Macédonie orientale à l'époque chrétienne et byzantine 1/2 = BiblÉcFrançAthRom 158 (Paris 1945). – L. I. LEVINE, The ancient synagogue (New Haven 2000). – TH. LORENZ, Überlegungen zur Vorgeschichte der frühchristl. Basilica: Boreas 23/24 (2000/01) 113/32. – G. MACKIE, Early Christian chapels in the West. Decoration, function and patronage (Toronto 2002). – MARTYRIUM in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmans. = BiblEphTheolLov 117 (Leuven 1995). – TH. F. MATHEWS, The early churches of Cple. Architecture and liturgy (London 1971). – T. MATTERN, Dignis digna. Innenräume stadtröm. Tempel: Antike Welt 32 (2001) 57/63. – A. MICHEL, Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (Provinces d'Arabie et de Palestine), 5e–8e s. Typologie architecturale et aménagements liturgiques (avec catalogue des monuments) = Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 2 (Turnhout 2001). – A. NUNNERICH-ASMUS, Basilika u. Portikus (1994). – C. J. A. C. PEETERS, De liturgische dispositie van het vroegchristelijk kerkgebouw (Assen 1969). – U. PESCHLOW, Altar u. Reliquie. Form u. Nutzung des frühbyz. Reliquienaltars in Kpel: Altripp / Nauerth 175/202. – J.-CH. PICARD, L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'occident: ACIAC XI 1, 505/58. – J. J. RASCH, Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom = Spätantike Zentralbauten in Rom u. Latium 2 (1993). – S. RISTOW, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 (1998). – CH. SAPIN, Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le 4e e le 12e s.: ders. (Hrsg.), Actes du colloque international du CNRS Auxerre 1999 = Mém. Section d'Arch. et d'Hist. de l'Art 13 (Paris 2002). – J. SCHMITZ, Die Taufe auf den Tod Jesu bei Ambrosius v. Mailand. Ein Beispiel für den Einfluß der Theologie auf die Liturgie: Ecclesia Orans 12 (1995) 153/71. – A. M. SCHNEIDER, Liturgie u. Kirchenbau in Syrien: NGGöttingen 3 (1949) 45/68. – U. SINN, Der griech. Tempel. Kulisse für den Altar: N. Bock (Hrsg.), Kunst u. Liturgie im MA = RömJbBiblHertziana Beih. 33 (2000) 55/64. – CH. STRUBE, Die westl. Eingangsseite der Kirchen v. Kpel in justinianischer Zeit = Schriften zur Geistesgeschichte des östl. Europa 6 (1973). – G. TCHALENKO, Églises syriennes à bêma = Bibliothèque archéologique et historique 105 (Paris 1990). – G. TCHALENKO / E. BACCACHE, Églises de village de la Syrie du Nord. Planches & Album = ebd. 105 (1979/80); vgl. Ch. Strube, Rez.: JbAC 35 (1992) 222/8 – A. THIEL, Die Johanneskirche in Ephesos = Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz B 16 (2005). – H. G. THUMMEL, Versammlungsraum, Kirche, Tempel: Ego 489/504. – TH. ULBERT, Die Basilika des Hl. Kreuzes in Resafa Sergiupolis = Resafa 2 (1986); Frühchristl. Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel = Archäol. Forschungen 5 (1978). – D. ÛRMAN / P. V. M. FLESHER (Hrsg.), Ancient synagogues. Historical analysis and archaeological data = Studia Post-Biblica 47 (Leiden 1994). – M. WALLRAFF, Christus verus sol. Sonnenverehrung u. Christentum in der Spätantike = JbAC ErgBd. 32 (2001). – L. M. WHITE, The social origins of Christian architecture 1/

2 = Harvard Theol. Studies 42 (Valley Forge 1990/97).

Sible de Blaauw.

Kultgemeinde (Kultverein).

A. Terminologie. In der Antike wurde prinzipiell jede öffentliche oder private Handlung unter göttlichen Schutz gestellt; dies galt daher auch für Aktivitäten gesellschaftlicher Gruppen zu verschiedensten Zwecken. Auch rein weltliche Zusammenschlüsse, die zB. ökonomische, militärische oder berufliche Ziele verfolgten, ebenso Mahl- u. Bestattungsvereine, besaßen im Zusammenhang mit den jeweiligen Schutzgottheiten einen kultischen Aspekt. Hier werden allein diejenigen Vereine behandelt, die durch eine dominant kultische Zielsetzung gekennzeichnet sind u. daher mit frühchristlichen Gemeinden verglichen werden können. – Für Kultvereine (Kv.) werden vier wesentliche Merkmale angenommen: a) kultische Zielsetzung; b) der Zusammenschluss ist freiwillig u. wird ungeachtet aller möglicherweise bestehenden Familientraditionen nicht ‚natürlich‘ vermittelt, sondern institutionell u. organisatorisch konstituiert; c) der Zusammenschluss trägt überwiegend privaten Charakter, auch wenn Kv. gelegentlich (im Nachhinein) öffentlich instrumentalisiert werden; d) zum kultischen Charakter können gesellschaftliche Zwecke (‚Klubleben‘) hinzutreten. Bei einer Kultgemeinde (Kg.) kommen folgende Aspekte dazu: a) die Mitgliedschaft verlangt ein besonderes Engagement jedes Einzelnen; b) die Gemeinde propagiert eine spezifische Lehre mit dogmatischen u. ethischen Komponenten; hieraus erwächst c) das Bemühen, eine neue Lebensweise zu verwirklichen, die im Kult ihr Zentrum findet (mitunter wird kultisches Vokabular daher auf den Alltag übertragen) u. in letzter Konsequenz evtl. gesellschaftsverändernd wirken soll; d) manchmal entwickelt sich ein institutionell gestütztes Netz der einzelnen Ortsgemeinden. Dieser Katalog von Merkmalen ist als idealtypische Kategorisierung zu verstehen, d. h. in der historischen Realität so vollständig nicht anzutreffen. Am vollkommensten näherten sich die späteren christl. Gemeinden, die frühjüdische Ansätze fortführten, dem Idealtypus einer Kg. an. – Der Daseinszweck neutestamentlicher Gemeinden bestand keineswegs im Kult, sondern in einer bestimmten ethischen Lebensführung u. in der korrekten Auslegung einer überlieferten Lehre; das besondere paulinische Ethos zielte zudem auf ein neues, alternatives Gesellschaftsmodell, wozu es in dieser Form keine antiken Parallelen gibt. Theologie u. Ethik gehörten nach antikem Verständnis zur Philosophie, nicht zum Kult, wo es um den korrekten Vollzug eines Rituals u. kultische Reinheit ging. Die frühen Christen distanzierten sich sehr bewusst sowohl vom jüd. als auch vom hellenist. Kult; letzterer wurde sogar als dämonisch verworfen. Aus heidnischer Sicht erschienen die Kirchen als vollkommen unkultisch u. atheistisch. Erst allmählich, u. vornehmlich erst in nachkonstantinischer Zeit, entwickelten christliche Gemeinden einige Analogien zu kultischen Praktiken, etwa im Zusammenhang mit der Übernahme der Vorstellung, der Vollzug des Gottesdienstes erhalte die bestehende Ordnung; in der Folge kam es zur christl. Adaptation kultischer Bräuche u. Begriffe. Dies führte zu einer Verbindung

von Elementen, die nicht nur in klassischer, sondern auch in neutestamentlicher Zeit getrennt gewesen waren, der aus dem Bereich der Philosophie stammenden Theologie (*Glaube) u. *Ethik (Lebensführung) einerseits sowie kultischer Praktiken andererseits, denen eine politische u. öffentliche Funktion zukam, ohne dass gesteigerte Anforderungen an persönliche Überzeugungen oder Lebensführung gestellt wurden; vielmehr bestand ihr Hauptzweck darin, die existierende Ordnung zu stabilisieren, nicht aber sie in Frage zu stellen (*Lebensform). – Das antike Vereinswesen ist zum großen Teil lediglich durch Inschriften dokumentiert, die nur wenig von der Zielsetzung der Zusammenschlüsse erkennen lassen (Freyburger-Galland), aber viel Organisatorisches berichten. Vorliegende Abhandlung ergänzt die Art. *Gemeinschaft, *Genossenschaft, *Gesellschaft u. *Haus II (Hausgemeinschaft).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Griechische Kultvereine. 1. Allgemeines. Mitglieder von Vereinen benutzten eine große Zahl unterschiedlicher Selbstbezeichnungen (Poland, Geschichte 5/172); der umfassendste Begriff ist κοινόν (vgl. Aristot. eth. Nic. 8, 9, 1160a: verschiedene Formen der κοινωνία als Untergruppen der πόλις). Der Unterschied zwischen θίασος u. ἔρανος ist unklar (R. Parker, Athenian religion [Oxford 1996] 333/42). Viele Vereine hatten den Charakter von ‚Klubs', sie waren gekennzeichnet durch individuelle u. freiwillige Mitgliedschaft, gemeinsame Finanzierung u. Unterhaltungsangebote. Oft wurden Genossenschaften nach dem Namen ihres Schutzgottes benannt (Ἑρμαϊσταί, Ἀφροδισιασταί, Διονυσιασταί, Ἀσκληπιασταί); inschriftliche Zeugnisse finden sich vor allem in **Athen sowie auf Delos (*Kykladen) u. Rhodos. Die meisten Vereine waren nur auf lokaler Ebene tätig; entsprechend klein war die Mitgliederzahl (vielleicht etwa 30 im Durchschnitt; vgl. Poland, Geschichte 287). Der Zweck der meisten Vereine bleibt unklar (Freyburger-Galland). – Unter den 400 von F. Sokolowski zusammengestellten Kultregeln (Lois sacrées de l'Asie Mineure [Paris 1955]; Lois sacrées des cités grecques [ebd. 1969]; Lois sacrées des cités grecques. Supplément [ebd. 1962]), die oft nur fragmentarisch erhalten sind, finden sich kaum mehr als 20, die eine mit einem Kult verbundene Genossenschaft bezeugen (Termini: fünfmal ὀργεῶνες, siebenmal θίασος, zweimal ἔρανος; andere Bezeichnungen enthalten, zT. überlappend, sechsmal κοινόν u. sechsmal σύνοδος). In den Kultregeln wurden praktische Fragen geregelt, etwa Auswahl u. Qualifikation des Kultpersonals, der Opferkalender, die kultische Reinheit der Opfernden oder die Verteilung des Opferfleisches. Selbst wenn er überhaupt existiert, ist nicht in erster Linie der Kv. für diese entscheidenden praktischen Fragen zuständig.

2. Beispiele. Eine Stele aus dem makedonischen Pydna vJ. 250 nC. erinnert an die ‚versammelten Verehrer (θρησκευταί) des Gottes Zeus Hypsistos' (G. H. R. Horsley [Hrsg.], New documents illustrating early Christianity 1 [North Ryde 1981] 26f). Erwähnt werden fünf Amtsträger (λογιστής, ἄρχων, ἀρχισυνάγωγος, προστάτης, γραμματεύς) u. 29 weitere Mitglieder; insgesamt gibt es 20 Aurelii, 3 Aelii, 2 Claudii u. 7 weitere röm. Bürger, meistens mit griechischen Cognomina, darunter auch drei Frauen. Zwei Mitglieder waren vermutlich Sklaven; diese haben nur griechische Namen, ihre Berufstätigkeit wird als οἰκονόμος u. οἰκέτης angegeben. Der Kult des Zeus *Hypsistos allein kann keine so detailliert geregelte Vereinsstruktur erforderlich gemacht haben; anzunehmen sind gemeinsames Geldvermögen u. genaue Buchführung, zudem leisten sich die Mitglieder ein steinernes Denkmal. Es handelt sich nicht um einen bloßen Trink-, Familien- oder Berufsverein. Die Tatsache, dass die Namen aufgezeichnet wurden, ist Indiz dafür, dass Mitgliedsbeiträge erhoben wurden. Allerdings gibt es keine Hinweise auf weitergehende Interessen oder gemeinsame Grundsätze der Lebensführung, die es rechtfertigen würden, diesen Verein als Gemeinde zu bezeichnen. – Bestimmte ὀργεῶνες aus dem Piraeus (4. Jh. vC.) durften ohne Gebühren Opfer darbringen, wobei Privatpersonen verpflichtet waren, einen Teil des Opferfleisches der Priesterin oder dem Priester zu überlassen. Bis zu einem festgesetzten Termin mussten alle ὀργεῶνες ihren Beitrag zur monatlichen Versammlung (ἀγορά) entrichten; jeder war aufgefordert, sich hierfür registrieren zu lassen (Sokolowski, LSCG nr. 45). Aus den gemeinsamen Geldmitteln wurden auch Darlehen gewährt; Familienmitglieder erhielten Anteile am Opferfleisch (ders., LSCG-S nr. 20, 3. Jh. vC.).

3. Ethische Komponenten. Ein θίασος aus dem Piraeus (3. oder 2. Jh. vC.) erlegte seinen Mitgliedern Grundelemente eines Tugendkanons auf. Geschützt wurden die Interessen von Verwandten u. Mitgliedern, sowie die ‚aller unserer Freunde, damit jedermann weiß, dass wir sowohl den Göttern als auch ihnen Ehrfurcht entgegenbringen. Nichts darf diesem Gesetz übergeordnet werden. Wer in Wort oder Tat dagegen verstößt, kann von jedem Mitglied belangt u. mit einer Geldstrafe belegt werden‘ (ebd. nr. 126). Ein dionysischer θίασος aus dem 2. Jh. nC. (Physkos, West-Lokris) war darauf bedacht, seine Mänaden u. βουκόλοι daran zu hindern, einander zu provozieren oder zu beleidigen (Sokolowski, LSCG nr. 181), was ein Ideal erkennen lässt, das von den ekstatischen Beschreibungen literarischer Quellen weit entfernt ist. Der moralische Tonfall mancher Kultregeln sollte nicht zu der Annahme verleiten, dass die Mitglieder des Vereins eine Gemeinde bildeten. Sie sind keineswegs darauf bedacht, ihr Leben grundlegend zu ändern, auch verfolgen sie keinen Missionsauftrag gegenüber der Mehrheitsgesellschaft. Ihr ethischer Standpunkt ist durch u. durch konservativ; sie kultivieren eine sorgsam abgegrenzte u. geregelte Insel der Geselligkeit für bestimmte Zwecke. Im Fall einer Kultinschrift aus dem lydischen Philadelphia aus dem späten 2. oder dem frühen 1. Jh. vC. könnte man jedoch ein gesellschaftlich aktiveres Ethos annehmen (ders., LSAM nr. 20); die Anweisungen, die Zeus dem Dionysios im Schlaf gibt (*Inkubation), zielen auf eine strikte u. umfassende Orientierung an den Idealen guten Verhaltens (Ditt. Syll.^{3} 985). Alle, die Zugang (zum monatlichen Opfer?) erlangen wollen, müssen zunächst ihr Wissen über Personen preisgeben, die möglicherweise gegen Gemeinschaftsregeln verstoßen haben, etwa im Hinblick auf Rauschmittel u. sexuelle Promiskuität. Eine symbolische Handlung dient als sichtbares Zeichen dafür, dass man die Normen eingehalten hat: Beim Betreten des οἶκος muss jedes Mitglied die Inschrift eigenhändig berühren. Dieses Ritual wird gleichzeitig als ‚moralische Propaganda‘ u. als Ausdruck der Selbstdisziplinierung gedeutet (S. C. Barton / G. H. R. Horsley: JbAC 24 [1981] 11); die Autoren berufen sich auf L. Robert u. F. Sokolowski, wenn sie vermuten, die Inschrift bezeuge einen Kv., der auch durch den Begriff οἶκος bezeichnet werden könne. Nach anderer Interpretation deutet der offenbar universelle Anspruch des Vereins, der auch Sklaven u. Frauen umfasst, eher darauf hin, dass hier die traditionelle Ordnung des Hauses bekräftigt werden soll (S. K. Stowers, A cult from Philadelphia: The early church in its context, Festschr. E. Ferguson [Leiden 1998] 287/301; s. u. Sp. 421). Indem jeder gehalten ist, an der Tür seine Hand vorzustrecken, dringt der Gastgeber darauf, dass die Gäste einander überwachen. Zusätzlich wacht auch die Göttin Agdistis über das Haus; bei jedem Gast wird sie laut Inschrift ‚gute Absichten bewirken‘, die nötig sind, um ‚Vertrauen zu sich selbst zu haben‘. Dies gemahnt eher an Ideale einer philosophischen Gemeinde, die in einer sorgfältigen, gebildeten Koine zum Ausdruck gebracht werden, oder an einen Mysterienkult. An zwei Stellen der Inschrift haben Herausgeber dementsprechend den Begriff μυστήρια wiederhergestellt (Sokolowski, LSAM nr. 20, 13. 41).

b. Mystenvereine. 1. Allgemeines. Der Hauptzweck der μυστήρια ist individuell: Der μύστης soll persönlich in die Geheimnisse eingeführt werden (*Initiation), u. er soll die Details für sich behalten. Die Geheimnisse des Kultes sind dementsprechend trotz großen Interesses antiker Zeitgenossen gut gewahrt worden. Vermutlich ließen sich die meisten Athener in die Eleusinischen Mysterien (*Eleusis) einweihen; hinzu kamen Griechen aus aller Welt. Die Geheimhaltung hatte nicht zur Folge, dass ein eleusinischer Verein oder eine Gemeinde entstand. Auch wenn der oben erwähnte οἶκος-Kult des Dionysios in Philadelphia μυστήρια einschloss, wäre dies noch nicht ausreichend, um die Existenz eines Kv. zu postulieren. Andererseits weist Platon darauf hin, dass μύησις u. ἐποπτεία dazu beitragen, Bande der ἑταιρεία zu schmieden, die politisch aktive Gruppen zusammenhalten (ep. 7, 333e). Daher plädiert er dafür, Heiligtümer in Privathäusern zu verbieten (leg. 10, 909d/10c). – Den zweiten Rang der Heiligkeit nach den Eleusinischen Mysterien nahm nach Paus. 4, 33, 5 der Kult der Großen Göttinnen (*Demeter u. Kore?) in Andania (Messenien) ein. Im J. 92/91 vC. wurde eine revidierte Fassung der Kultregeln veröffentlicht (Sokolowski, LSCG nr. 65). Die Riten waren jetzt unter öffentlicher Kontrolle (συναγωγὴ τῶν συνέδρων: ebd. Z. 49). Die Kultpraxis

unterliegt ausgefeilten Bestimmungen, die auch Berufung, Kleidung u. Verhalten der Amtsträger regeln. Es gibt keinerlei Hinweis auf eine Genossenschaft oder eine irgendwie geartete soziale Beziehung zwischen den Teilnehmern. Im Heiligtum der Demeter u. Kore in *Korinth wurden allerdings 52 kleine Speiseräume ausgegraben, deren Beziehung zum Kult aber unklar ist (N. Bookidis: O. Murray [Hrsg.], Sympotica [Oxford 1990] 86/94). – Die Eingeweihten des Kultes der ‚Großen Götter' in Samothrake, der über 1000 Jahre hindurch auch viele Ausländer anzog, scheinen (anders als die Eingeweihten von Eleusis) zuweilen ihre Verbindung zum Kult auch außerhalb Samothrakes gewahrt zu haben, indem sie anderenorts Stiftungen zugunsten der ‚Götter v. Samothrake' oder Kabeiroi (*Kabiren) vornahmen (S. G. Cole, Theoi Megaloi. The cult of the Great Gods at Samothrace [Leiden 1984] 78); bekannt sind Dedikationen vom Schwarzen Meer bis zum Nil. Elf Gruppen (κοινά) von Σαμοθρᾳκιασταί können nach Auswertung von über 50 solcher Inschriften unterschieden werden (ebd. 83; Inschriften: 139/68). Es ist allerdings kaum anzunehmen, dass die Mysterien außerhalb Samothrakes gefeiert wurden. In späterer Zeit machten Römer ein Drittel der μύσται aus, u. Samothrake wurde sogar zweisprachig (ders.: ANRW 2, 18, 2 [1989] 1564/98).

2. Dionysos / Bakchos. Da er mit Wein, *Ekstase, Theater u. dem Leben nach dem Tode assoziiert wurde, war er derjenige Gott, der Menschen über ihre Grenzen hinausführen konnte (*Liber). Die θίασοι rasender, fleischfressender Mänaden sind jedoch überwiegend das Produkt literarischer Einbildung (s. o. Sp. 397). Demosthenes verspottete Aischines, weil er seiner Mutter zunächst bei ihren nächtlichen Initiationen u. dann tagsüber bei den Prozessionen ihres θίασος half (or. 18, 259f). Mit dem Ruf ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον führte er den Chor selbst an; dieses demonstrative öffentliche Bekenntnis eines bekehrten Lebens wurde als erniedrigend angesehen. – Im J. 186 vC. befahl der röm. Senat den Konsuln, den sog. Bacchanalienfrevel zu unterdrücken; die Angelegenheit erfasste die gesamte Halbinsel, denn der Kult war offenbar gut etabliert (Liv. 39, 8/19; J.-M. Pailler, Bacchanalia [Rome 1988]; E. S. Gruen, The Bacchanalian affair: ders., Studies in Greek culture and Roman policy [Leiden 1990] 34/78). Es wurde beklagt, dass Frauen junge Männer nach Einbruch der Dunkelheit zu obszönen Praktiken verführten; statt dreier jährlicher Feste gab es mittlerweile wöchentliche Sitzungen im Geheimen. Der Senat ließ die sacra bestehen, ordnete jedoch die Zerstörung der Bacchanalia (vermutlich Gebäude) an; verboten wurden Eide, Wahlen u. Unterhalt gemeinsamer Geldmittel. Aus diesen wohlkalkulierten Maßnahmen geht klar hervor, dass kein Verein zum weiterhin erlaubten Kult hinzutreten sollte, denn dieser hatte sich zu einer Bedrohung für die Gesamtgesellschaft entwickelt, was die Anhänger zur ersten bezeugten Kg. macht. Die röm. Volksversammlung (contio) sollte nicht durch eine rivalisierende Versammlung in den Schatten gestellt werden (Liv. 39, 16). – Eine ganz andere Art dionysischer κοινωνία bestand in späterer Zeit in Torre Nova bei Rom (IGUrbRom 1, 160; A. Vogliano / F. Cumont: AmJournArch 37 [1933] 215/63). Auf drei Seiten einer Skulpturenbasis sind die Namen von 411 μύσται verzeichnet, die Agrippinilla als Priesterin ehren. Die Namen sind in absteigender Ordnung nach kultischem Rang (bei Prozessionen?) unter 22 verschiedenen Titeln gruppiert, von denen einige auch in anderen bakchischen Gruppen bezeugt sind. Knapp über ein Viertel der Eingeweihten sind weiblichen Geschlechts. Agrippinilla ist als Nachfahrin des Theophanes v. Mytilene identifiziert worden; sie war Gattin des Gaius Squilla Gallicanus, Konsul iJ. 150 nC. u. Proconsul v. Asia iJ. 165. Er findet sich unter den ersten fünf Namen auf der Liste, zu denen auch seine Tochter, sein Vater sowie Agrippinillas Bruder u. Neffe gehören. Vier Fünftel der übrigen Namen sind griechisch. Jedes Mitglied erscheint nur unter einem einzigen Namen, mit Ausnahme zweier Frauen, die auch den Namen der röm. gens aufweisen. Wahrscheinlich handelte es sich bei vielen Personen um Freigelassene oder Sklaven, denn die Inschrift bezeugt mit Sicherheit einen häuslichen Kult, der von den Angestellten eines großen vorstädtischen Anwesens praktiziert wurde. Nichts deutet darauf hin, dass sie sich als Kv. konstituiert hätten, u. selbst wenn der Kult dazu gedient haben sollte, den Zusammenhalt des Haushalts zu stärken, so kann er doch ebensowenig als Kg. bezeichnet werden. In der Villa dei Misteri v. Pompei sind detailreiche Wand-

malereien entdeckt worden, auf denen ein solcher οἶκος bei dionysischen Initiationsszenen dargestellt ist (S. Nappo, Pompeii [London 1998] 152/7). – Im 2. Jh. nC. wurden die Regeln des athenischen Bakcheions geändert, um den Kv. mit neuem Leben zu erfüllen (Sokolowski, LSCG nr. 51); der Name der Genossenschaft lautet Ἰοβάκχοι. Die Regeln enthalten etwa 12 Titel von Amtsträgern, die sich in keinem Fall genau mit denen aus Torre Nova decken. Ein Treffen (ἀγορά) soll einmal monatlich sowie zusätzlich an Festtagen stattfinden. Die Mitglieder sollen Ereignisse in ihren Familien u. im öffentlichen Leben durch Trankopfer begehen. Die Beziehungen der Mitglieder untereinander sind genau geregelt. Neue Mitglieder werden in geheimer Wahl bestimmt (ebd. Z. 35f). Die Regeln bezeugen den Willen, einen autonomen ‚Klub' zu begründen, der von der städtischen Gemeinschaft bis zu einer bestimmten Grenze abgesondert ist. Die Loyalität gegenüber dem Kult wird vielfältig zum Ausdruck gebracht; die Genossenschaft verspricht den Mitgliedern die Vorteile geselligen Beisammenseins u. ein ehrenvolles Begräbnis. – Die Künstler (τεχνῖται) des Dionysos bildeten eine Reihe von Kv. in der gesamten hellenist. Welt, wo sie dramatische Vorstellungen im attischen Stil veranstalteten. Seit der Herrschaft des Claudius waren sie in der städteübergreifenden ‚ökumenischen' Synode verbunden, deren Zentrale sich in Rom befand. Die Zentralbehörde stellte den Gewinnern in den heiligen Wettkämpfen ein Zeugnis aus, das diesen die Mitgliedschaft in ihrer heimatlichen σύνοδος ermöglichte, die mit Steuervorteilen verbunden war. Im 3. Jh. nC. konnte man auch durch Übernahme kostspieliger Ämter Mitglied werden (P. Frisch, Zehn agonistische Papyri = Papyr. Colon. 13 [1986] nr. 3, 15f. 4, 15/8). Diokletian verschärfte die Regeln, was auch die vergleichbare Organisation von Gewinnern athletischer Wettkämpfe betraf (Cod. Iust. 10, 54, 1). Die ökumenischen Synoden agierten wie ein souveräner Staat, indem sie eigene Botschaften in die Städte entsandten. Dieses einzigartige Netz, der zweifellos erfolgreichste der zahllosen unter einem Schutzgott stehenden Berufsvereine, gemahnt bereits an spätere Kirchenstrukturen. Aus einer Zeit von mehr als 1000 Jahren sind über 3000 Mitglieder namentlich bekannt. Ihre exklusive Mitgliedschaft, die kaiserl. Patronage u. ihre strikt berufliche Zielsetzung sprechen allerdings dagegen, hier eine Kg. zu sehen (F. Poland, Art. Technitai: PW 5A, 2 [1934] 2473/558; C. Roueché, Performers and partisans at Aphrodisias [London 1993] 49/60. 223/37; I. E. Stephanes, Διονυσιακοὶ τεχνῖται [Herakleion 1988]; S. Aneziri, Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenist. Gesellschaft [2003]).

3. Sarapis u. Isis. Trotz des glänzenden öffentlichen Kultes der in hellenistischer Zeit verehrten Universalgottheiten bleiben die Strukturen des Vereins unbestimmt. Für Plutarch führte der Isiskult zu philosophischer Erkenntnis (Is. et Os. 3, 352C); die Riten enthalten ἠθικὰς ... αἰτίας, aber keine irrationalen, mythischen oder abergläubischen Elemente (ebd. 8, 353E). Die reformatio des Lucius (Apul. met. 11, 27, 7) führt zu seiner *Initiation u. völliger Hingabe an ‚diese heilige militia' (ebd. 11, 15, 5), einschließlich seiner öffentlichen Taufe, bei der er von einer cohors von Kultgenossen umgeben ist (ebd. 11, 23, 1f). Allerdings setzt sich die Gemeinschaft nicht für ein gemeinsames Ziel ein. Obwohl nicht reich, besaß Lucius genug Vermögen, um die Aufnahmegebühr entrichten zu können. In Rom wurde er als erfolgreicher Jurist in das alte Kollegium der Pastophoren aufgenommen, wo er das fünfjährige Dekurionat übernahm (11, 30, 4). – In den umfangreichen epigraphischen Quellen gibt es nirgends einen Hinweis auf einen Kv. der **Isis, der über die Ausübung des bloßen Kultes hinausginge (L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 [1969]; F. Mora, Prosopografia Isiaca 1/2 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 113 [Leiden 1990]; zur priesterlichen Hierarchie M.-F. Baslez, Une association isiaque. Les Mélanéphores: ChronÉg 50 [1975] 297/303; ders., Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos [Paris 1977]; H.-B. Schönborn, Die Pastophoren im Kult der ägypt. Götter [1976]). Für eine Analyse der Gruppenbezeichnungen vgl. L. Vidman, Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern = RGVV 29 (1970) 66/94; hierzu auch H. Koester, Associations of the Egyptian cult in Asia Minor: Steine u. Wege, Festschr. D. Knibbe (Wien 1999) 315/8. – In der Oxyrhynchos-Litanei (POxy. 11, 1380) erscheint unter den zahlreichen Titeln der Isis auch ‚die in den σύνοδοι Freuden bereitet' (Z. 132). Diese Bezeich-

nung bezieht sich vermutlich auf die Zeremonien, bei denen eine Gruppe von Kultgenossen zugegen war. Die freudige Stimmung beschreibt auch Apuleius. Ein Fresko aus Herculaneum zeigt etwa 40 Personen in zwei Chören u. Priester beim Abhalten des Rituals (R. Merkelbach, Isis Regina - Zeus Sarapis [1995] Abb. 72). Außerhalb von Delos gibt es nur wenige Hinweise auf den Gebrauch von σύνοδος für Priesterkollegien. Die Athener Verehrer des Sarapis erwähnen in einem Dekret vJ. 215/214 vC. eine προερανίστρια (Vidman, Sylloge aO. nr. 2); dieser ἔρανος dürfte in erster Linie ein Kv. gewesen sein. Ähnliches gilt für das κοινόν der Ἰσιασταὶ ἐρανισταί von Rhodos (1. Jh. nC. [ebd. nr. 177]); die κλισία von Thasos (2. Jh.) ist als Kultmahl zu deuten (ebd. nr. 265; vgl. nr. 120. 275. 291. 720). – In Tenos wird im 1. Jh. nC. in einer Stiftung eine συμβίωσις φιλία erwähnt, die aus fünf Amtsträgern besteht, an deren Spitze ein ναύαρχος steht; zur Gemeinschaft gehörten weitere fünf ‚Freunde' (ebd. nr. 154). Hier scheint es sich um einen klass. Kv. zu handeln, dessen Zweck in erster Linie in der Organisation einer Art von Klubleben bestand. Gleiches gilt für das zeitgleiche sodalicium vernarum colentes (sic) Isidem (nr. 762) aus Valencia. Im 3. Jh. nC. gründeten die Verehrer des Serapis (röm. Form des Gottesnamens) in Ostia eine schola (nr. 557; vgl. nr. 527 aus Praeneste vJ. 157 nC.); die Isiaci erneuerten auf eigene Kosten ein magar(um) (= μέγαρον?; ebd. nr. 560). Diese Gebäude deuten auf Gemeindeaktivitäten, die über den eigentlichen Tempelkult hinausgehen. Allerdings gibt es keine direkten Hinweise auf ethische oder theologische Unterweisung in Verbindung mit der Isisverehrung. Trotz des auch überregional wirksamen starken emotionalen Appells u. des damit einhergehenden Gemeinschaftsbewusstseins, das auf den öffentlichen Zeremonien u. der privaten Erfahrung des Kultes basierte, scheint der Zweck der Vergemeinschaftung allein im Ritual bestanden zu haben, so dass für eine eigentliche Kg. kaum Raum bleibt. Isis konnte lebenslange Bindung u. Hingabe erwecken, aber das Leben nicht ändern.

4. Mithras u. asiatische Kulte in Rom. Der Kult der *Kybele ist der epigraphisch am besten bezeugte unter den 52 im Piraeus zwischen dem 5. u. 1. Jh. vC. nachgewiesenen (R. Garland, The Piraeus [London 1987] 228/41). Nur ein Fünftel von diesen besaß einen assoziierten Kv. Am häufigsten nachgewiesen ist eine solche Organisation zwischen 222 u. 174 vC., also in der Zeit, als der Kult der Mater Magna auch in Rom öffentlich eingeführt wurde (iJ. 204 vC.). Hier ist allerdings nur ein einziger Kv. bezeugt (CIL 6, 494: col[legii] culto[rum]; M. J. Vermaseren, Corpus cultus Cybelae Attidisque 3 [Leiden 1977] nr. 303). Der im kosmopolitischen Piraeus für Vereine sehr attraktive Kult hat in Rom, anders als im Piraeus, vermutlich nur als öffentliches Ritual stattgefunden. – Beim Kult des Mithras gab es im Gegensatz zu dem der Kybele überhaupt keine öffentlichen Zeremonien, u. auch literarisch erregte er wenig Aufmerksamkeit (Orig. c. Cels. 6, 23: αἵρεσις ἀσημοτάτη). Am E. des 1. Jh. nC. muss es in Rom zur Einführung eines unabhängigen Kultes gekommen sein (R. Merkelbach, Mithras [1984] 153/87; B. Jacobs, Die Herkunft u. Entstehung der röm. Mithrasmysterien [1999]). Das Mithraeum lag meist versteckt; im höhlenartig in Form eines Speisezimmers angelegten Raum konnten nur etwa 20 Personen zur selben Zeit anwesend sein, so dass für größere Opferzeremonien oder Feste kein Raum war. Die stets männlichen Eingeweihten stammten meistens aus Armee oder Staatsdienst. Es gab sieben Grade der Mitgliedschaft, aber keine Priester. Aufstieg zwischen den einzelnen Graden ist bezeugt durch PBerol. 21196 (W. M. Brashear, A Mithraic catechism from Egypt [Wien 1992]). Gelegentliche Hinweise auf ein collegium oder sodalicium müssen nicht auf einen Kv. verweisen; der Zusammenhalt war zudem nicht kultisch bedingt, sondern womöglich eher astrologisch. Zumeist wird angenommen, dass es sich um semiprofessionelle Bruderschaften handelte, die die Loyalität gegenüber dem Kaiser förderten, wobei weder Kult noch ‚Gemeinde' im Vordergrund standen (R. Beck, The Mithras cult as association: Studies in Religion 21 [1992] 3/13; ders., The mysteries of Mithras: Kloppenborg / Wilson 176/85; K. Mitthof, Der Vorstand der Kg. des Mithras: Klio 74 [1992] 275/90; M. Clauss, Mithras [1990]). – Der Kult des Iuppiter Dolichenus (*Baal) aus *Kommagene ist nur durch Inschriften u. Denkmäler bezeugt; unterschieden wurden colitores, candidati, sacerdotes u. fratres (M. Hörig / E. Schwertheim, Corpus cultus Iovis Dolicheni = ÉtPrélimRelOrEmpRom 106 [Lei-

den 1987] nr. 381; vgl. CIL 6, 30758). Bezeugt sind kleine Speiseräume u. der Begriff schola (Hörig / Schwertheim aO. nr. 409), was auf kleine Gruppen hindeutet, die unterrichtet wurden. Da es keinerlei literarische Quellen gibt, ist jedoch unklar, ob es sich um eine Kg. gehandelt haben könnte.

c. Philosophische Bewegungen. Hier wären Hauptmerkmale einer Kg. zu erwarten, denn in Philosophenschulen wurden gesellschaftlich übliche Lebens- u. Denkweisen einschließlich religiöser Einstellungen kritisiert, was den Weg zu einer alternativen Gemeindebildung hätte öffnen können (S. N. Mason, Philosophiai. Graeco-Roman, Judean and Christian: Kloppenborg / Wilson 31/58; *Lebensform). Aber man hielt die Schüler meist nicht zu einer gemeinsamen Anstrengung an, um das gesteckte Ziel zu erreichen; vielmehr wurde die Privilegierten vermittelte philosophische *Bildung vor allem als Qualifikation des Individuums verstanden, das seinen Horizont erweiterte, bevor es seine von der Tradition vorgezeichnete, ererbte Position in der Gesellschaft einnahm (T. Dorandi, Organization and structure of the philosophical schools: K. Algra [Hrsg.], The Cambridge hist. of Hellenistic philosophy [Cambridge 1999] 55/62). Obwohl die Schulen wie jede antike Institution auf göttlichen Schutz bedacht waren, bestand ihr Hauptzweck doch nicht im Kult. – Auch hinsichtlich der orphischen Bewegung gibt es keine schlüssigen Hinweise darauf, dass sie je eine Kg. hervorgebracht hätte; bezeugt sind lediglich Initiation, Verzicht auf Tieropfer u. Fleischverzehr sowie die Praxis argumentativer Textinterpretation (Plat. leg. 6, 782e; W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek religion [London 1935] 205. 254. 261; A. Laks / G. W. Most, Studies on the Derveni papyrus [Oxford 1997]; F. Graf, Dionysian and Orphic eschatology: Th. H. Carpenter [Hrsg.], Masks of Dionysus [Ithaca 1993] 239/58). – Pythagoras hingegen wird die Gründung einer gesellschaftlich aktiven Gemeinde in Kroton unter orphischem Einfluss zugeschrieben (nach 530 vC.; W. Burkert, Craft versus sect. The problem of Orphics and Pythagoreans: Meyer / Sanders 1/22; L. J. Zhmud, Wissenschaft, Philosophie u. Religion im frühen Pythagoreismus [1997]). Diese zunächst in der Öffentlichkeit wirkende Bewegung soll nach Angaben des Nikomachos v. Gerasa (um 100 nC.) im Gefolge politischer Unruhen ab 450 vC. im Verborgenen weitergewirkt haben (Iambl. vit. Pyth. 35, 252f). Nach *Jamblich (um 300 nC.) verpflichtete der βίος Πυθαγορικός die Anhänger zu einem Leben als κοινόβιοι, die ὁμοδημία praktizierten (ebd. 6, 29. 32). Diese Begriffe sind vorher jedoch nicht bezeugt; es könnte sich somit um eine Rückprojektion von Idealen des christl. Mönchtums handeln (s. u. Sp. 435f). – Es gibt keine hinreichenden Beweise dafür, dass *Akademie, Peripatos u. Kepos eine formale Struktur hatten (J. P. Lynch, Aristotle's school [Berkeley 1972] 108/27 gegen die Annahme, die Schüler Platons, Aristoteles' u. Epikurs, aber nicht die Zenons in der Stoa, seien als θίασοι der Musen organisiert gewesen [so U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonus v. Karystos (1881) 264/91]). Institutionelle Kontinuität der vier großen Schulen ist auch nach der Einrichtung bezahlter Professuren unter Marc Aurel nicht zwingend anzunehmen (Lynch aO. 163/207; Sen. nat. quaest. 7, 32, 2). Die kynischen Ursprünge der Stoa standen der Bildung einer förmlich strukturierten Gemeinde ohnehin entgegen. – Bei den Epikureern hingegen gab es von Anfang an eine kollektive Verpflichtung zu einem zurückgezogenen u. bewusst alternativen Lebensstil (Diog. L. 10, 9; W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 746/55). Die Anhänger opferten am *Geburtstag des gottgleichen *Gründers; sie trugen sein Bildnis bei sich u. stellten es in ihren Zimmern zur Schau (Plin. n. h. 35, 5). Nach dem Willen des Gründers gab es am 20. Tag jedes Monats eine σύνοδος (Diog. L. 10, 18). Die εἰκάδες können mit der christl. ἀγάπη verglichen werden. Wie die Christen entwickelten die Epikureer eigene kultgleiche Rituale, wobei sie gleichzeitig die kultischen Zeremonien der Gesamtgesellschaft gänzlich ablehnten. In beiden Fällen wurde gemäßigte *Askese von Gegnern als Deckmantel für geheime Laster verspottet. Während sie das öffentliche Leben scheuten, standen die epikureischen Gemeinden allen Personen offen, auch Frauen (B. Frischer, The sculpted word. Epicureanism and philosophical recruitment in ancient Greece [Berkeley 1982]). – Auch die Schule Plotins (Mitte 3. Jh. nC.) kam einer philosophischen Gemeinde nahe (M.-O. Goulet-Cazé, L'école de Plotin: L. Brisson [Hrsg.], Porphyre. La Vie de Plotin 1 [Paris 1982] 231/57). Sie konzentrierte sich nicht auf die Ausbildung von

Studenten, sondern stand allen offen; unter den Schülern befanden sich auch ζηλωταί u. ἀκροαταί aus der röm. Elite (Porph. vit. Plot. 7, 33). Plotin opferte an den Geburtstagen von Platon u. Sokrates (ebd. 2, 11), aber er maß seinen eigenen συνουσίαι (ebd. 1, 3; 5, 27; 7, 33; 14, 72) größere Bedeutung bei als kultischen Ritualen (ebd. 10, 60). Es gibt allerdings keine Hinweise darauf, dass die neuplatonische Schule nach seinem Tod institutionalisiert wurde. – Hinsichtlich der gnost. Bewegung, die von *Irenäus u. *Hippolyt kritisiert wird (vgl. ebd. 16, 81), gibt es nur indirekte Hinweise auf eine Gemeindestruktur (Ch. Markschies, Die Gnosis [2001] 107/15). Die Existenz hermetischer Gemeinden wurde von R. Reitzenstein postuliert (Poimandres [1904] 248), aber von A. J. Festugière zurückgewiesen (La révélation d'Hermès Trismégiste 1 [Paris 1944] 82/4; *Hermetik). Keine philosophische Bewegung erreichte die dynamische Verbindung von Kult u. Gemeinde, die für die historische Formierung der Kirche so entscheidend war (A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 680; s. u. Sp. 420f).

d. Römische collegia. Die Kv. zählten zu den privaten Kollegien, was anfänglich wohl nur Verehrer ausländischer Götter betraf, später aber auch den Kaiserkult (J. H. Waszink, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 103f). Im Zwölftafelgesetz wird den in einem collegium (ἑταιρεία) zusammengeschlossenen sodales das Recht zugestanden, ihre inneren Angelegenheiten zu regeln, vorausgesetzt kein öffentliches Gesetz werde verletzt (Gai.: Dig. 47, 22, 4); später wurde dies auf Begräbnisvereine beschränkt (zB. CIL 14, 2112). Regelungen zZt. Ciceros u. in der Kaiserzeit spiegeln die Furcht vor politischer Manipulation u. Unterschlagung. So verbot Trajan der Stadt Nicomedia, ein collegium fabrum zum Feuerlöschen einzurichten (Plin. ep. 10, 34); der wöchentliche Rhythmus der Versammlungen der Christen wurde nach Plinius in Pontus u. Bithynien aufgegeben, damit sie nicht als politische Parteiung (hetaeria) angesehen werden konnten (ebd. 10, 96, 7). Unter Severus Alexander wurde religio als triftiger Grund für Versammlungen anerkannt (Marcian.: Dig. 47, 22, 1); allerdings fühlten sich die Christen offenbar nicht davon mitbetroffen. Alle Kollegien dürften einem göttl. Patron geopfert haben (am häufigsten Hercules, Iuppiter, den Laren, Liber, Silvanus, Mithras, Mars, Isis, Diana u. Ceres); meist handelte es sich um Berufs- oder Familienvereine, die somit nicht danach strebten, eine eigene, neue Gemeinde zu bilden. Vielmehr waren sie durch innere Struktur u. Teilnahme an öffentlichen Feiern (Dessau nr. 7211/365) eng mit dem Ethos des öffentlichen Lebens verbunden. Die Frage, ob sie als soziale Fürsorgeinstitutionen anzusehen sind, ist umstritten (Waltzing, Collegium 356. 365; ders., Collegia 2122f; H. Schulz-Falkenthal, Gegenseitigkeitshilfe u. Unterstützungstätigkeit in den röm. Handwerkergenossenschaften: WissZsHalleWittenb 20 [1971] 59/78; *Armenpflege; *Krankenfürsorge). In christlichen Gemeinden besaß die soziale Fürsorge wegen des weitaus intensiveren Gemeinschaftslebens einen höheren Stellenwert (Ausbüttel 84. 108); der karitative Zweck gerade römischer Zivilvereine dürfte hingegen, anders als bei ἔρανοι im Osten, gering gewesen sein (ebd. 84). Die innere Struktur der Kollegien war staatlicherseits viel zu detailliert geregelt, als dass sie ein eigenes Gemeindeleben hätten entwickeln können. – Die mit klassischen Kulten verbundenen Feste römischer Kollegien forderten allerdings die Kritik christlicher Autoren heraus, ebenso wie auch die Tatsache, dass man dort durch Geld ein Amt erlangen konnte (Tert. apol. 39, 5). Cyprian beschuldigt den Bischof Martialis, die ‚schändlichen u. ausschweifenden Gastmähler' eines solchen Kollegiums lange Zeit hindurch besucht u. seine Söhne in eodem collegio ... apud profana sepulcra bestattet zu haben; diese Gemeinschaften gehören jedoch zu ‚fremden Völkern' (filios ... exterarum gentium more ... depositos et alienigenis consepultos), wohingegen Cyprian sich zu einer neuen, in aller Welt verbreiteten Gemeinde zählt (cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis: Cypr. ep. 67, 6, 3f). Die Kirchen hatten die Grenzen der alten collegia funeraticia somit weit überschritten.

II. Alter Orient u. Israel. a. Ägypten. In Ägypten gab es möglicherweise Kv., die auch soziale Fürsorgefunktionen wahrnahmen. Pap. Lille dem. 29 (F. de Cenival, Les associations religieuses d'après les documents démotiques [Le Caire 1972] 3/10) bezeugt einen jährlich erneuerbaren Vertrag über das gemeinsame Sammeln von Opfergaben, mit Sanktionsdrohung bei Versäumnis u. Fehlverhalten; Streitigkeiten sollen innerhalb des

Kv. geregelt werden. Unrechtmäßig inhaftierten Mitgliedern wird Unterstützung zuteil. Nach PMich. 5, 243, 6/9 müssen Mitglieder des Kv., die jemandem, der sich in Unannehmlichkeiten befindet, nicht zu Hilfe kommen (συνεπισχύειν) u. nicht zur Besserung der Lage beitragen (συλλύειν), mit einer Geldstrafe rechnen. Es ist umstritten, ob ein ἔρανος auch als Kreditverein dienen konnte (M. San Nicolò, Ägypt. Vereinswesen zZt. der Ptolemäer u. Römer [1972] 2, 1^2, 212/25; 2, 2^2, 105. 205/11; anders W. M. Brashear, Vereine im griech.-röm. Ägypten [1993]). Die tiefverwurzelte priesterliche Struktur ägyptischer Tempel dürfte die Entstehung von Kv. auf freiwilliger Basis erschwert haben (J. A. S. Evans, A social and economic history of an Egyptian temple in the Greco-Roman period: YaleClassStud 17 [1961] 143/283; J. Whitehorne, The pagan cults of Roman Oxyrhynchus: ANRW 2, 18, 5 [1995] 3050/91).

b. Mesopotamien u. AT. Ein Verein sozial hochstehender Mitglieder, die sich gemeinsamem Weintrinken ergaben, ist in Ebla (aE. 3. Jtsd. vC.) u. Ugarit (aE. 2. Jtsd. vC.) bezeugt (J. L. McLaughlin, The Marzēaḥ in the prophetic literature [Leiden 2001] 9/35). Nach McLaughlin werden vergleichbare Praktiken Amos 6, 6f u. Jer. 16, 5/8 sowie in anderen Passagen der prophetischen Literatur kritisiert, wo Zecher verurteilt werden (ebd. 80/128. 185/95). – Zur Zt. des *Elisa bildeten die ‚Söhne der Propheten' eine Gemeinde, die gemeinsame Mahlzeiten abhielt (2 Reg. 4, 38/41) u. sogar zusammenlebte (ebd. 6, 1). Der Neubau Jerusalems unter persischem Schutz führte zu einer neuen Art von abgegrenzter Kg., die sich zu einer strengeren Befolgung des Gesetzes verpflichtete (Neh. 8, 2); Mischehen waren verboten (ebd. 13, 25). Diese Praxis diente zweifellos als Vorbild für Gemeinschaften sektiererischer Eiferer, die danach strebten, das Davidreich durch Isolierung des ‚gläubigen Restes' wiederherzustellen (vorweggenommen in Hes. 11, 13/25; H. C. M. Vogt, Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esra-Nehemia [1966] 157/60; H. G. M. Williamson, Israel in the Books of Chronicles [Cambridge 1977] 132/40; K. G. Hogland, Achaemenid imperial administration in Syria-Palestine and the mission of Ezra and Nehemiah [Atlanta 1992] 241/7).

c. Judentum. Jüdische Ortsgemeinden in der Diaspora waren äußerlich autonome Körperschaften; sie hatten manches gemeinsam mit privaten Kv. Der Terminus Kg. ist im jüd. Kontext allerdings unüblich, wohl wegen der Gesamtgemeinde Israels, die eine gesonderte Wahlgemeinschaft nach antikem Muster nicht zuließ.

1. Jüdische Parteien der Zeit des Zweiten Tempels u. Qumrangemeinde. Der Makkabäeraufstand wurde von einer συναγωγή unterstützt, deren Mitglieder sich offenbar Ḥasidim (‚Heilige') nannten (1 Macc. 2, 42; 7, 13; 2 Macc. 14, 6), evtl. mit Bezug auf Ps. 149, 1. Womöglich handelt es sich um Vorläufer der Pharisäer u. Essener, die Josephus ‚zu dieser Zeit' neben Sadduzäern als innerjüdische αἱρέσεις bezeichnet (ant. Iud. 13, 171f). Die so frühe Existenz dreier unterschiedlicher Gruppen könnte durch die in Qumran einzigartige halachische Schrift Miqṣat maʿaseh ha-Torah (4QMMT = 4Q394/9 [E. Qimron, Miqṣat maʿase ha-Torah = Discoveries in the Judaean Desert 10 (Oxford 1994) 116/9]) bezeugt werden (A. Baumgarten, The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era [Leiden 1997]; R. Deines, Die Pharisäer [1997]; ders., The Pharisees between ‚Judaisms' and ‚common Judaism': D. A. Carson / P. T. O'Brien / M. A. Seifried [Hrsg.], Justification and variegated nomism 1 [Tübingen 2001] 443/504; G. Stemberger, Jewish contemporaries of Jesus. Pharisees, Sadducees, Essenes [Minneapolis 1995]). – Josephus unterscheidet die drei Parteien nach ihren Ansichten zu philosophischen Fragen. Seinen Angaben zufolge beobachtet das γένος der Essener die gleiche Disziplin wie die Pythagoräer (b. Iud. 2, 113; ant. Iud. 15, 371). Plinius bezeichnet die Essener als gens, die seit Urzeiten an der Westküste des Toten Meeres lebt (n. h. 5, 15, 73). Nach Philon zählen sie Zehntausende von Mitgliedern, die in vielen Städten, Dörfern u. großen Gruppen (ὅμιλοι) leben; nach seiner Meinung können sie nicht als γένος bezeichnet werden, da die Mitgliedschaft freiwillig ist (Philo apol. pro Iud.: Eus. praep. ev. 8, 11, 2). Sie organisieren Feiern (ἑταιρίαι) u. gemeinsame Mahlzeiten (συσσίτια) auf der Grundlage von θίασοι (ebd. 8, 11, 5). Andererseits bringen sie keine Opfer dar (Philo quod omn. prob. lib. 75), sondern konzentrieren sich ganz auf ethische Vervollkommnung durch Studium ihrer väterlichen Gesetze; dies erfolgt besonders am 7. Tag, der heilig ist (ἱερά), an ἱεροὶ τόποι, die συναγωγαί genannt werden (ebd. 80f). Nach Josephus nähern sie sich ihrem Speisesaal καθ-

ἅπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος (b. Iud. 2, 129). Obwohl sie Opfergaben zum Jerusalemer Tempel schicken, sind sie vom dortigen Kult ausgeschlossen, so dass sie separat opfern (ant. Iud. 18, 19f), was sich offenbar auf die heiligen Mahlzeiten bezieht. Josephus erwähnt auch eine zweite Ordnung (τάγμα) von Essenern, die sogar die Ehe heiligen (b. Iud. 2, 160). Dies ist eine deutliche Übertragung kultischen Vokabulars u. kultischer Praktiken auf den Alltag, so dass man die Gemeinschaft plausibel als Kg. bezeichnen kann. Auffallend ist die umfassende Hingabe der Essener, die Ideale auf den Alltag übertrugen, die von Griechen u. Römern nur in einer utopischen Zukunft verortet worden wären, da die Kultgemeinschaft in der antiken Umwelt nur periodisch, zB. einmal im Monat, gefeiert wurde (A. Baumgarten, Graeco-Roman voluntary associations and ancient Jewish sects: M. Goodman [Hrsg.], Jews in a Graeco-Roman world [Oxford 1998] 93/111). – Trotz späterer rabbinischer Assoziationen (ḥavurot) ist es unsicher, ob man den Terminus Kv. auf die Pharisäer des 1. Jh. nC. anwenden sollte; sicherlich gilt dies nicht für Sadduzäer u. die ‚vierte Philosophie' (Joseph. ant. Iud. 18, 23), die Zeloten. Alle diese Bewegungen verfolgten zweifellos (auch) kultische Ziele, ebenso wie Boethusianer (Herodianer?), Hemerobaptisten, Masbothäer (evtl. eine weitere Täufergruppe; vgl. J. Thomas, Art. Baptistes: o. Bd. 1, 1171) u. Samaritaner (zu diesen αἱρέσεις Hegesipp.: Eus. h. e. 4, 22, 7) sowie die in manchen Punkten den Essenern ähnelnden Therapeuten (Philo vit. cont. 11/40. 63/90). Die Anwesenheit weiblicher θεραπευτρίδες (ebd. 88) führte P. Richardson u. V. Heuchan zu der Vermutung, dass der jüd. Tempel in Leontopolis (im Nildelta, ca. 160 vC. / 73 nC.) ebenfalls als Ort einer eigenen Gemeinschaft anzusehen ist (Jewish voluntary associations in Egypt and the roles of women: Kloppenborg / Wilson 226/51). – Die ‚Qumran-Gemeinde' hielt sich vom Jerusalemer Tempel fern. Ihre Mitglieder bezogen sich auf den mit Gott geschlossenen Bund (*Gottesbund) u. strebten danach, ihn in ihren gemeinschaftlichen Ritualen zu erneuern, wo zB. Enthaltsamkeit das Opfer symbolisierte. Die Gemeinde konstituierte sich, um den Kult vorwegzunehmen, der künftig nach dem endgültigen Sieg der Gerechten im wiederhergestellten Tempel vollzogen würde (G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde u. im NT [1971]; Ego). Der Bund ist nicht ‚neu', sondern ‚ewig'; man geht ihn jedoch nicht durch Abstammung ein, sondern durch persönliche verpflichtende Hingabe (*Bekehrung). Durch diese radikale Umdeutung stellt die Gemeinde den zeitgenössischen ‚nationalen' Kult in Frage; im Kern umfasst dieses alternative Ideal wesentliche Merkmale einer Kg. (E. J. Christiansen, The consciousness of belonging to God's covenant and what it entails according to the Damascus Document and the Community Rule: F. H. Cryer / T. L. Thompson [Hrsg.], Qumran between Old and New Testaments [Sheffield 1998] 69/97). Die Schriftrollen vom Toten Meer bezeugen die Existenz einer Gemeinde (jaḥad) mit ausgeprägter innerer Struktur, die sich von der Umwelt abschließt u. völlige Hingabe fordert; oft wird eine Verbindung zu den Essenern angenommen. Im Unterschied zu antiken Vereinen fehlen Opfer, Begräbnisordnungen u. Mitgliedsbeiträge, aber es finden sich Besonderheiten wie Segnungen, ethische Normen u. der damit verbundene moralische Appell sowie von der bibl. Tradition inspirierte Hymnen (anders M. Weinfeld, The organizational pattern and the penal code of the Qumran sect. A comparison with guilds and religious associations of the Hellenistic-Roman period [Fribourg 1986]). Wegen ihrer Trennung von der Gesamtgesellschaft u. ihrer Fokussierung auf die Endzeit fehlt dieser Kg. aber jegliche diesseitige Orientierung, etwa in der *Armenpflege (S. Walker-Ramisch, Graeco-Roman voluntary associations and the Damascus Document: Kloppenborg / Wilson 128/45).

2. Synagogen. Die Bezeichnung deutet darauf hin, dass Synagogen aus Versammlungen hervorgegangen sein müssen. Im Einklang mit altorientalischer Praxis fanden Zusammenkünfte im Freien, in alttestamentlicher Zeit beim Stadttor statt (Dtn. 21, 19; 1 Reg. 22, 10; Prov. 31, 23; vgl. Neh. 8, 2f: Esras Verlesung des Gesetzes). Da hier alle Arten von Geschäften geregelt wurden u. der Zugang frei war, konstituierte sich hier jedoch keine Kg., zumal der Opferkult auf den Jerusalemer Tempel beschränkt war. Die öffentliche Verlesung des Gesetzes in anderen Gemeinden dachte man sich als alte Praxis (Act. 15, 21), vielleicht mit Bezug auf Josias Kultreform (2 Reg. 23, 24). Synagogen könnten auch im babyl. Exil oder nach Esras

Neubegründung der jüd. Gemeinschaft entstanden sein, doch sieht man ihre Entstehung jetzt meist als pharisäische Reaktion auf die Hellenisierung des Tempelkults in der Makkabäerzeit (D. D. Binder, Into the temple courts. The place of the synagogues in the Second Temple period [Atlanta 1999] 155/226; L. I. Levine, The ancient synagogue [New Haven 2000] 42/73). Die Tatsache, dass die frühesten Synagogen vermutlich außerhalb des jüd. Kernlandes, in Ägypten u. Galiläa, entstanden sind, könnte darauf hindeuten, dass sie ihre Entstehung dem fehlenden Zugang zum Tempel verdankten; in Ägypten sind acht ptolemäische προσευχαί bekannt. Die früheste Bezeugung in Jerusalem bezieht sich auf die ‚Synagoge der Freigelassenen' (Act. 6, 9), die von hellenistischen Zuwanderern gegründet worden sein dürfte. Dies könnte auch für die von Theodotos errichtete Synagoge gelten (CIJud 2, 1404, oft in die Zeit vor 70 nC. datiert), deren Zweck ‚in der Lektüre des Gesetzes u. im Lehren der Gebote' bestand. Sie enthielt Gästezimmer u. Einrichtungen zur Wasserversorgung für Fremde (R. Riesner, Synagogues in Jerusalem: R. Bauckham [Hrsg.], The Book of Acts in its Palestinian setting [Grand Rapids 1995] 179/211). Die ersten Gebäude, die ausdrücklich als Synagoge bezeichnet werden, befinden sich in *Kapharnaum (Lc. 7, 5; gestiftet von einem gottesfürchtigen Centurio; *Gottesfürchtiger) u. *Korinth (Act. 18, 7). – Römer scheinen die Synagogen als Kv. angesehen zu haben. Schon in früherer Zeit spricht eine *Epitome aus Val. Max. 1, 3, 3 (basierend auf einem verlorenen Buch des Livius) von der Zerstörung ‚privater Altäre' durch den röm. Prätor iJ. 139 vC., die von Juden an öffentlichen Plätzen Roms errichtet worden waren (M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1 [Jerus. 1974] nr. 147). Seneca (frg. 43 [3, 427 Haase]; ep. 108, 22; dazu Stern aO. 1 nr. 186. 189) u. Juvenal (14, 96/106; dazu Stern aO. 2 nr. 301) benutzen sakrale Terminologie für die jüd. Gemeinde (Sen.: causas ritus sui), obwohl sie sich mehr mit ihrer intellektuellen Attraktivität beschäftigen. Manchmal verwendet Josephus den Begriff ἱερόν für Synagogen, vermutlich in Übernahme ihrer Interpretation als Heiligtümer durch griechische Beobachter. Jüdische Inschriften aus der Ptolemäerzeit beziehen sich manchmal auf einen ἅγιος τόπος (B. Lifshitz, Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives [Paris 1967] nr. 88/90). – Philon unterscheidet jüdische Gemeinden von hellenistischen Vereinen (T. Seland, Philo and the associations of Alexandria: Kloppenborg / Wilson 110/27). Alle Juden hatten durch Geburt das Recht, am Leben der örtlichen Synagoge teilzunehmen. Nach ihren Niederlagen gegen die Römer (70/135 nC.) bewahrten sie im röm. Reich eine Form ‚nationaler' Identität sui generis, doch können sie wegen ihres öffentlichen Status nicht als umfassende Kg. angesehen werden. Auch Heiden konnten sich Synagogen anschließen (Act. 17, 4. 12; L. H. Schiffman, Who was a Jew? [Hoboken 1985]). – Die Fähigkeit von Synagogen, eine Gemeinschaft hervorzubringen, die sich als Kg. bezeichnen lässt, wird in einer kürzlich entdeckten Inschrift aus Aphrodisias deutlich (E. A. Judge, Jews, proselytes and God-fearers club together: S. R. Llewelyn [Hrsg.], New documents illustrating early Christianity 9 [Grand Rapids 2002] 73/80). Bezeugt wird eine δεκανία, ursprünglich aus zehn Männern bestehend, von denen fünf hebräische Namen tragen, zwei weitere werden προσήλυτοι genannt, zwei mit griechischen Namen sind θεοσεβεῖς (*Gottesfürchtige), einer ist παλατῖνος (Gemeindemagistrat) u. daher vermutlich nichtjüdischer Herkunft. Die Gruppe kann kaum das nötige Synagogenquorum von 10 Männern erreicht haben, denn die Gottesfürchtigen sind vermutlich keine Juden. Statt dessen scheint es sich um einen Verein zu handeln, der sowohl gebürtige Juden als auch Interessenten umfasst. Der Dekan ist Proselyt. Zweck des Vereins ist Liebe zum Wissen, Verharren im Segen u. Vermeiden von Kummer. Die Inschrift scheint in späterer Zeit einer wesentlich längeren Liste von Spendern aus dem 2. Jh. angefügt worden zu sein, die ihrerseits aus zwei womöglich nach Besitz geordneten Gruppen besteht, eine mit 55 überwiegend jüdischen Namen, die andere mit 52 griechischen Namen, an deren Spitze neun (Stadt-)Ratsmitglieder stehen; die Angehörigen der zweiten Gruppe werden explizit als Gottesfürchtige bezeichnet. Die einfachste Deutung sieht hier eine von Synagoge u. Stadt gemeinsam getragene Stiftung zur Armenversorgung, aus der sich sekundär eine Kg. entwickelte, deren Mitglieder sich in besonderer Weise engagieren.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Nachfolge Jesu. Die Jünger Jesu konnte man

als Anhänger eines Propheten oder Schüler eines Rabbi ansehen (Mt. 9, 14); sie waren allerdings aufgerufen, in Anbetracht des ‚Neubeginns' (παλιγγενησία: ebd. 19, 28) im ‚Königreich des Himmels', wo sogar Fremde mit Abraham zu Tisch sitzen (ebd. 8, 11), die alte Ordnung sofort ganz zu verlassen. Die Nachfolge Jesu wurde wörtlich u. als existentielle, allumfassende Verpflichtung aufgefasst (19, 27). Jesus war an keinem festen Ort installiert, er war nicht Leiter eines Haushalts; vielmehr nahm er ohne Unterschied die *Gastfreundschaft anderer an. Er aß u. trank, als *Johannes d. T. fastete (11, 19). Große Menschenmengen schlossen sich ihm an; außerdem gab es heimliche Jünger, die es sich nicht leisten konnten, Jesus wirklich nachzufolgen (Joh. 19, 38). Es gab keinerlei Sicherheit für die Anhänger, weil kein Vorbild für diese Bewegung existierte, die gleichzeitig politisch u. pazifistisch war, die die bestehende Ordnung herausforderte u. doch selbst unstrukturiert blieb (Mt. 23, 8/12). Jesus unterhielt enge Beziehungen zu Synagogen, Pharisäern, Zeloten u. Anhängern Johannes' d. T., aber es fällt auf, dass er in allen Fällen das Hauptbetätigungsfeld der jeweiligen Gruppe bei eigenen Aktivitäten aussparte. Selbst das öffentliche Praktizieren persönlicher Frömmigkeit sollte vermieden werden (ebd. 6, 1/6); vgl. M. Hengel, Nachfolge u. Charisma (1968); G. Theissen, Zur Soziologie der Jesusbewegung (1977); J. Bolyki, Jesu Tischgemeinschaften (1998).

b. Neubau der Gemeinde. Wann immer möglich, lehrte Jesus im Tempel u. in Synagogen, aber ersterer bildete den Schwerpunkt seiner Lehrtätigkeit (Joh. 18, 20). Die Behauptung, er könne den Tempel Gottes niederreißen u. in drei Tagen einen neuen errichten (Mt. 26, 61; Mc. 14, 58), verwandelte sich in die Drohung, die von Mose eingeführten Regeln zu ändern (Act. 6, 14). Der Neubau des Tempels wurde zu einem Schlüsselmotiv (1 Cor. 3, 9. 16f; Eph. 2, 21; Hebr. 3, 6; 1 Petr. 2, 5), das, wie auch das Bild des Leibes, auf die gläubige Gemeinde übertragen wurde (*Corpus Christi; *Kirche II). Die Idee des *Bauens war so zentral, dass auch die geläufige Bezeichnung für das Bauhandwerk, οἰκοδομή, von den Christen erstmals metaphorisch im Sinn des ‚Erbauens' gesellschaftlicher Wirklichkeit gebraucht wurde (1 Cor. 14, 12; P. Vielhauer, Oikodome [1940]; *Haus I). ‚Der Gedanke, daß ein Gottesdienst ... nicht nur dem Gott, sondern besonders der 'Erbauung' der Gemeinde zu Gute kommen müsse, hat außerhalb des Christentums in keinem antiken Kult Beachtung gefunden' (H. Dörrie, Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 12).

c. Der Begriff ἐκκλησία. Die so erbaute Gemeinde wurde jedoch nicht als Tempel, sondern als ἐκκλησία bezeichnet (Mt. 16, 18; *Ekklesia). Die Verwendung dieses an sich ungeeigneten Begriffs (eine ‚Versammlung' hat keine dauerhafte Existenz, wie sie die durchgehend benutzte Gebäudemetaphorik impliziert) wurde nicht begründet. Die verbreitete Annahme, dass hier ein Echo der ‚Versammlung des Volkes in der Wüste' (Act. 7, 38) unter Mose zu finden sei, die auch keine dauerhafte Einrichtung war, ist nicht schlüssig. Zudem wird die Vorstellung vom neuen Volk Gottes im NT detailliert entwickelt, ohne dass der Terminus ἐκκλησία benutzt würde (Rom. 9, 25; 1 Petr. 2, 10). Plausibler ist eine Herleitung aus den Psalmen oder *Jesus Sirach, wo das Wort sich oft auf diejenigen zu beziehen scheint, die versammelt sind, um Gott im Tempel zu preisen (Ps. 68, 24/7; Sir. 50, 11/21). – Für Griechen dürfte der Begriff an die reguläre Volksversammlung griechischer Poleis erinnert haben (vgl. Act. 19, 39/41), die seit langem zur Verkündung des Herrscherwillens diente. Paulus scheint den Terminus für die Gemeinde zu benutzen, die über ihre periodischen Zusammenkünfte hinaus fortbesteht. Die Zerstreuung der paulinischen Gründungen war vielleicht der Anstoß zum Gebrauch des Plurals ἐκκλησίαι für geographisch verschiedene, aber zeitgenössische Gemeinden (zB. 1 Thess. 2, 14). Der Plural in den Psalmen u. bei Jesus Sirach bezeichnet demgegenüber die Wiederholung derselben Versammlung zu einem späteren Zeitpunkt. Die bemerkenswerte Erweiterung des Wortgebrauchs im NT entspricht dem Ausspruch Jesu ‚Ich werde meine ἐκκλησία bauen' (Mt. 16, 18; vgl. 18, 17); vgl. auch das himmlische *Jerusalem als ‚Versammlung der Erstgeborenen' (ἐκκλησία πρωτοτόκων) in Hebr. 12, 23. – N. A. Dahl, Das Volk Gottes (Oslo 1940); J. Y. Campbell, The origin and meaning of the Christian use of the word ἐκκλησία: JournTheolStud 49 (1948) 130/42; R. J. McKelvey, The new temple. The church in the NT (Oxford 1969); K. Berger, Volksversammlung u.

Gemeinde Gottes: ZsTheolKirch 73 (1976) 167/207.

d. Die Urgemeinde. Die nach Pfingsten konstituierte Urgemeinde kann mit ihrer Verbindung von Kult (Tempelbesuch: Lc. 1, 10), häuslicher Güter- u. Tischgemeinschaft sowie dogmatischer Lehre (Act. 2, 42/7; 5, 42) sicher als Prototyp einer Kg. angesehen werden. Die Kritik am Tempelkult (ebd. 7, 48) führte zur Vertreibung aus *Jerusalem; die Zahl der Heidenchristen wuchs fortan rapide, u. in *Antiochia nannte man die Anhänger zuerst Χριστιανοί (ebd. 11, 26; *Christennamen); das lat. Suffix deutet darauf hin, dass sie als sozial aktive Gruppe wahrgenommen wurden. Nahrungsmittel wurden an die πρεσβύτεροι nach Jerusalem geschickt, um an die dortigen ἀδελφοί verteilt zu werden. Diese geographische Expansion war nicht ohne Präzedenzfall, denn auch diejenigen, die die Taufe des Johannes verkündet hatten, gingen ins Ausland (ebd. 18, 25; 19, 3). Auch pharisäische Missionsaktivitäten werden erwähnt (Mt. 23, 15). Im J. 19 nC. war eine aristokratische röm. Konvertitin betrogen worden, als sie Spenden nach Jerusalem schicken wollte (Joseph. ant. Iud. 18, 81/4). – Bis zur *Hinrichtung des Herrenbruders *Jakobus iJ. 62 wahrte die αἵρεσις der Nazarener (Act. 24, 5) ihre Stellung im Tempel mit gelegentlicher Unterstützung durch die Pharisäer (ebd. 5, 34; 15, 5; 23, 9; *Judenchristen). Im vermutlich vom selben Jakobus verfassten Brief an die ‚12 Stämme in der Diaspora' ist von kultischen oder rituellen Pflichten nicht die Rede; statt dessen wird das ‚vollkommene Gesetz der Freiheit' (Jac. 1, 25) eingeschärft. Reine θρησκεία besteht in der Fürsorge für Witwen u. Waisen (ebd. 1, 27). Der Brief setzt ein Synagogengebäude voraus (2, 2), in dem angemessene Sitzgelegenheiten für einen Patronus aus dem Ritterstand vorhanden sind; daneben wird eine ἐκκλησία erwähnt, deren Älteste für die Kranken beten (5, 14). Beide Institutionen können nebeneinander bestanden haben, sie müssen nicht identifiziert werden. In Jerusalem legte Jakobus großen Wert auf die Bewahrung der Verbindung zum Tempel (Act. 21, 20/4). Hegesipp beschreibt ihn als Gestalt von hohepriesterlicher Heiligkeit, die auf die Unterstützung aller Stämme u. der Heiden zählen konnte (Eus. h. e. 2, 23, 4/18). Der Vf. des Judasbriefs kritisiert gebildete Parasiten, die sich an den kostenlosen Mahlzeiten schadlos halten (Jud. 12); zu den Nachkommen der Brüder Jesu R. J. Bauckham, Jude and the relatives of Jesus in the early church (Edinburgh 1990); J. Painter, Just James. The brother of Jesus in history and tradition (Columbia 1997). – Der Autor des Hebräerbriefes möchte verhindern, dass diejenigen, die sich vom Tempelkult abgewandt haben, sich unter Druck erneut umstimmen lassen (Hebr. 10, 32/9); er hebt hervor, dass das Gesetz im neuen Bund des *Jeremia verinnerlicht ist (ebd. 8, 8/13; *Diatheke); das Opfer besteht in Gotteslob u. *Gütergemeinschaft (Hebr. 13, 15f); jeglicher herkömmliche Kult ist daher ausgeschlossen (D. A. de Silva, Perseverance in gratitude. A socio-rhetorical commentary on the Epistle ‚to the Hebrews' [Grand Rapids 2000]). – Auch das Matthäus-Ev. wurde für eine jüd. Gemeinde geschrieben, die wegen ihrer Verbrüderung mit Heidenchristen von der jüd. Mehrheitstradition abgelehnt wurde. Die ἐκκλησία, die Jesus bauen wird (Mt. 16, 18), braucht nicht groß zu sein, aber ihre Gebote sind verpflichtend (ebd. 18, 15/20). Während Schriftgelehrte u. Pharisäer vermeintlich nur auf Äußerlichkeiten achten (ebd. 23, 1/39), ist es besser, im Geheimen zu fasten u. zu beten (6, 1/13), denn ‚hier ist einer, der größer ist als der Tempel' (12, 6). Die neue ἐκκλησία übt keinen öffentlichen Kult aus (G. N. Stanton, A gospel for a new people [Edinburgh 1992]).

e. Paulinische u. andere Gemeinden. Bald entwickelte sich auch in den alten griech. Städten Kleinasiens ein Netz von ἐκκλησίαι, die mit Petrus u. Johannes verbunden waren (vgl. 1 Petr. 1, 1; Apc. 1, 4. 11). Für beide ist kultische Gottesverehrung eine Metapher für innere Umkehr. Christen sind in ein geistliches Haus eingebaut (*Kirche II), in eine heilige Priesterschaft, die geistliche Opfer darbringt (1 Petr. 2, 5). Gottesdienst findet nicht mehr an einem heiligen Ort statt, sondern er muss ‚im Geist u. in der Wahrheit' erfolgen (Joh. 4, 24). Die beiden frühesten Paulusbriefe (Gal.; 1 Thess.) bezeugen die internen Konflikte, durch die sich die neuen Gemeinden von ihren jeweiligen jüd. u. griech. Vorläufern unterschieden (K. Weiß, Paulus, Priester der christl. Kg.: TheolLitZt 79 [1954] 355/64). Der Galaterbrief behandelt die Pflichten nichtjüdischer Gläubiger gegenüber dem Judentum. Das ‚Israel Gottes' (Gal. 6, 16) ist zur Freiheit berufen (ebd. 5, 1), die Christen sind eine neue Gründung

(ebd. 6, 15). Es gibt keinen Hinweis darauf, dass der Bruch mit der Synagoge in der Stadt Rom schon vollzogen war; Paulus war noch nicht dort gewesen, u. sein Brief richtet sich nicht an eine ἐκκλησία. In 1 Thess. sind soziale Abhängigkeiten Gegenstand der Auseinandersetzung (4, 12). Einige Gläubige gaben offenbar ihre Berufe auf (4, 11), um von der Großzügigkeit anderer zu leben. Paulus selbst hätte dies in Anspruch nehmen können, aber er bestand darauf, für sich selbst zu sorgen (2, 5/9). In der Gemeinde von Korinth erregte sein bescheidenes Auftreten beträchtliche Kritik, denn er lehnte ihm angebotene Vergünstigungen ab u. konterkarierte so den gesellschaftlichen Ehrgeiz einiger Gemeindemitglieder, womit er eine andere Art von Gemeindeleben durchzusetzen suchte. Paulus weist gegenüber dieser Gemeinde darauf hin, dass Gott innerhalb der Kirche (ἐκκλησία) verschiedene Ämter (*Apostel, Propheten, Lehrer) eingesetzt sowie einzelnen Christen unterschiedliche Gnadengaben verliehen hat (1 Cor. 12, 28/30; *Gnade). Die Bezeichnungen der Funktionsträger zeigen, dass die korinthische Gemeinde keineswegs aus einem antiken Kv. hervorgegangen sein kann. Andererseits könnte man eine partielle Parallele darin erkennen, dass im Titel des 1. Clemensbriefes die Wendung ἐκκλησία τοῦ θεοῦ erscheint (*Clemens Romanus I), die als Nachahmung des Sprachgebrauchs zahlreicher paganer Kv. verstanden werden könnte, die den Namen der verehrten Gottheit als Selbstbezeichnung führten, allerdings niemals so unspezifiziert wie hier.

f. Ἐκκλησίαι, antike Vereine u. Kultgemeinden. Die grundsätzliche Umkehr etablierter Konventionen macht es jedoch schwer, die paulinischen ἐκκλησίαι als griechische Vereine einzuordnen, denn diese sollten die bestehende gesellschaftliche Ordnung stabilisieren. Aus ähnlichen Gründen vertritt G. Heinrici die Ansicht, die ἐκκλησία habe ihre Form nicht von der Synagoge übernehmen können (Die Christengemeinde Korinths u. die religiösen Gemeinschaften der Griechen: ZsWissTheol 19 [1876] 475/7). Die anfängliche Toleranz der Römer gegenüber den Christen lege vielmehr nahe, als strukturelle Grundlage ihrer Organisation eine Art von Verein zu vermuten, die aufgrund von Inschriften erschlossen wurde (ebd. 479f). E. Hatch leitet sogar die gesamte Kirchenorganisation aus nichtchristlichen Quellen ab (The organization of the early Christian churches[2] [London 1882] 26/39. 214; vgl. N. F. Josaitis, Edwin Hatch and early church order [Gembloux 1971]; J. S. Kloppenborg, Edwin Hatch, churches, and collegia: Origins and method, Festschr. J. C. Hurd [Sheffield 1993] 212/38; B. Kötting, Die Alte Kirche. Mehr als Genossenschaft u. Verein: Intern. Kath. Zs. Communio 6 [1977] 128/39; T. Schmeller, Hierarchie u. Egalität. Eine sozialgeschichtl. Unters. paulinischer Gemeinden u. griech.-röm. Vereine [1995] 9/24). – Obwohl mit gemeinsamen Mahlzeiten u. engen sozialen Bindungen unter den Mitgliedern Praktiken zeitgenössischer Vereine aufgenommen worden sein könnten, stechen die ἐκκλησίαι doch durch verschiedene idiosynkratische Züge hervor. Hierzu zählt ihr im Vergleich zu antiken Vereinen gänzlich anderer Daseinszweck: Sie riefen die Gläubigen auf, in Vorwegnahme des Himmelreiches eine völlig neuartige Gemeinde aufzubauen. Ihre Methoden waren didaktisch u. argumentativ ausgerichtet, denn sie zielten auf eine Art alternativer *Erziehung in der Lebensführung, die sich aus einem anders aufgefassten Sinn des Lebens ergab. Ihre Struktur war, anders als bei herkömmlichen Kv., anfangs durch keine formelle Verfassung geregelt; sie ergab sich statt dessen aus einer Verbindung charismatischer Initiative mit apostolisch delegierter Autorität. Die Mitglieder stammten aus einem so breitgefächerten sozialen Umfeld, dass sie nicht ohne Schwierigkeiten in engen gesellschaftlichen Kontakt treten konnten. Eine durch derart heterogene Mitglieder konstitutierte Kg. wurde durch die neuartige Konzeption verschiedener individueller Begabungen zusammengehalten, die in gegenseitigem Dienst zum gemeinsamen Nutzen zusammenwirken (1 Cor. 12, 12/30). Nicht zuletzt war jede ἐκκλησία zwar in sich funktionsfähig u. vollständig, aber alle ἐκκλησίαι bildeten zusammen ein Netz, das Mitgliedern *Gastfreundschaft u. finanzielle Unterstützung gewährte, wenn sie innerhalb u. außerhalb des Reiches auf Reisen waren. – Anfangs versammelten sich die ἐκκλησίαι in Privathäusern, wo sie Schutz genossen u. gleichzeitig die Ordnung des Haushalts bekräftigten (G. Schöllgen, Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie u. monarchischer Episkopat: JbAC 31 [1988] 74/90; *Haus II). Allerdings unter-

standen sie nicht der Kontrolle des Hausvaters, u. ihre Lehre zielte sogar darauf ab, die Beziehungen innerhalb des Hauses von innen her zu verändern. Eine ähnlich zwiespältige Haltung kennzeichnete auch das Verhältnis der ἐκκλησίαι zur öffentlichen Ordnung, denn sie entwickelten u. propagierten eine grundsätzlich andere Lebensweise, die darauf abzielte, die *Gesellschaft anders zu strukturieren u. in jeder ihrer Dimensionen (οἰκονομία, κοινωνία, πολιτεία) das Potential für Zielkonflikte barg. – Die paulinischen Gemeinden lassen sich nur schwer mit klassischen Kv. in Einklang bringen. In Jerusalem praktizierte Paulus den jüd. Kult (Act. 24, 14), aber auf seinen Missionsreisen fasste er die Predigt des *Evangeliums als Gottesdienst auf (Rom. 1, 9; 1 Cor. 9, 13f). Die Gläubigen sollten durch Selbsthingabe, d. h. durch Änderung von Lebensstil u. Denken, eine vernünftige Alternative zum Kult praktizieren (*Bekehrung). Auch die Zusammenkünfte der ἐκκλησίαι könnten als Gottesdienst angesehen worden sein (M. B. Thompson, Romans 12, 1f and Paul's vision for worship: A vision for the church, Festschr. J. P. M. Sweet [Edinburgh 1997] 121/32; D. G. Peterson, The worship of the new community: I. H. Marshall / D. Peterson [Hrsg.], Witness to the Gospel. The theology of Acts [Grand Rapids 1998] 373/92). Charismatische Spontaneität u. *Glossolalie waren der für den klass. Kult erforderlichen rituellen Feierlichkeit jedoch abträglich. Die einzige ausdrückliche Erwähnung eines Aktes formaler Gottesverehrung ist die Proskynese des hypothetischen Ungläubigen 1 Cor. 14, 25: Nichts hatte ihm als ἰδιώτης die Gegenwart Gottes angezeigt, bis sein Gewissen durch prophetische Rede überzeugt wurde; es gab aber keinen christl. Kult. – Erst aus der Perspektive des 4. Jh., als die Kirchen begonnen hatten, die sakrale Terminologie der klass. Kulte zu übernehmen, konnte man auf die Urgemeinde zurückblicken u. hier die Anfänge des christl. Gottesdienstes ausmachen. Sakramentale u. andere Zeremonien sollten nicht vorschnell mit möglichen klass. Vorbildern in Verbindung gebracht werden; vgl. G. Wagner, Pauline baptism and the pagan mysteries (Edinburgh 1967); H.-J. Klauck, Herrenmahl u. hellenist. Kult (1982); R. Gebauer, Das Gebet bei Paulus (1989); C. B. Forbes, Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment (Tübingen 1995); C. E. Arnold, The Colossian syncretism. The interface between Christianity and folk belief at Colossae (ebd. 1995); W. Horbury, Jewish messianism and the cult of Christ (London 1998) 112/9. – Auf einem ähnlichen Zirkelschluss beruhen Versuche, die Kategorie ‚Religion' auf neutestamentliche Gemeinden anzuwenden, indem man die spätere, erweiterte Bedeutung des lat. Terminus religio (ursprünglich = Scheu, Gewissenhaftigkeit) rückwirkend auf den gesamten Bereich des frühchristl. Glaubens u. Lebens anwendet; solche Versuche unternahmen J. Z. Smith, Drudgery divine. On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity (Chicago 1990); H.-D. Betz, The birth of Christianity as a Hellenistic religion: JournRel 74 (1994) 1/25 u. G. Theissen, Die Religion der ersten Christen (2000). Die frühen Christen hätten ‚eine semiotische Kathedrale aus narrativen, rituellen u. ethischen Materialien, eine Zeichen- u. Lebenswelt' erbaut (ebd. 385); gerade wegen der hier abschließend angesprochenen doppelten Ausrichtung auf Lehre u. Lebenspraxis wäre es aber irreführend, die paulinischen ἐκκλησίαι im klass. Sinn als Kv. zu bezeichnen, denn diese Verbindung ist das christl. Proprium. – S. C. Barton, The communal dimension of earliest Christianity: JournTheolStud NS 43 (1992) 399/427; A. D. Clarke, Serve the community of the church (Grand Rapids 1999); J. Hainz, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeindetheologie u. Gemeindeordnung (1972); ders., Koinonia. ‚Kirche' als Gemeinschaft bei Paulus (1982); J. R. Harrison, Paul's house churches and the cultic associations: Reformed Theol. Rev. 58 (1999) 31/47; D. G. Horrell, ‚No longer Jew or Greek'. Paul's corporate Christology and the construction of Christian community: Christology, controversy and community, Festschr. D. R. Catchpole (Leiden 2000) 321/44; K. Kertelge, Gemeinde u. Amt im NT (1972); H.-J. Klauck, Hausgemeinde u. Hauskirche im frühen Christentum (1981).

II. Kult u. Gemeinde im kirchl. Leben. a. Zweites Jh. Ausgehend von neutestamentlichen Ansätzen entwickelten die Christen ein eigenes christl. Organisationsmuster, das zwei Besonderheiten aufwies: Zum einen die Ausdifferenzierung kirchlicher Funktionsträger, die Kult mit Jurisdiktion verbanden, zum anderen die organisatorische Verknüpfung der einzelnen christl. Gemeinden. Ge-

rade in diesen beiden Punkten überwanden die neuen, christl. ‚Kg.' das Konzept antiker Kv., die, soweit wir wissen, rein kultisch, aber nicht durch ein differenziertes System von Ämtern zusammengehalten wurden.

1. Aus nichtchristlicher Perspektive. Die drei röm. Autoren des frühen 2. Jh., die Christen erwähnen, bezeichnen sie als genus hominum (Suet. vit. Ner. 16, 2), die durch abweichendes Sozialverhalten von den übrigen Menschen getrennt sind (Tac. ann. 15, 44, 4: odio humani generis; ebd. 2: flagitia; Plin. ep. 10, 96, 2). Den Grund hierfür sehen sie in einer superstitio, die neuartig u. zerstörerisch (nova et malefica: Suet. vit. Ner. 16, 2) sowie von maßloser Verdorbenheit geprägt ist (prava et immodica: Plin. ep. 10, 96, 8) u. zum Untergang führt (exitiabilis: Tac. ann. 15, 44, 3). Von einigen ehemaligen Christen erfuhr Plinius, dass ihre Handlungen darin bestanden hatten, sich vor Sonnenaufgang zu treffen, Christus mit einem Wechselgesang zu ehren (J. Quasten, Art. Carmen: o. Bd. 2, 907), als wenn er ein Gott sei, u. sich eidlich (sacramento) zu verpflichten, keine Verbrechen zu begehen; Plinius hatte das Gegenteil angenommen, da sie sich auflösten, als er alle Kollegien verboten hatte, die sich in gesellschaftlich aktive Gruppen hätten verwandeln können. Später am Tag pflegten sie ein einfaches gemeinsames Mahl einzunehmen. Zu einer gefährlichen superstitio wurden sie jedoch nicht durch diese Einzelheiten, sondern durch die von zwei *Diakonissen unter Folter gezeigte Entschlossenheit, unerschrocken zu ihrem Glauben zu stehen. Plinius bezeichnet den Wahnsinn (amentia) unbeugsamer Halsstarrigkeit als strafwürdig (pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri [ep. 10, 96, 3f]); das Vergehen bestand somit in nicht-konformem Verhalten; vgl. K. Thraede, Noch einmal. Plinius d. J. u. die Christen: ZNW 95 (2004) 102/28. *Galenos erachtete die Unempfindlichkeit einiger Christen gegenüber dem Tod u. ihre lebenslange Keuschheit als wahrhaft philosophisch. Allerdings verweigerte er der Art u. Weise seine Zustimmung, in der die Wahrheit in der Schule Moses u. Christi empirisch statt logisch bewiesen wurde (R. Walzer, Galen on Jews and Christians [London 1949]).

2. Aus christlicher Perspektive. Tertullian akzeptiert für die Christen den Terminus secta, mit allen politischen u. philosophischen Implikationen (apol. 37, 3). Christen seien jedoch nicht parteiisch, u. sie müssen daher inter licitas factiones (ebd. 38, 1) eingeordnet werden, denn sie sind nicht an Lokalpolitik interessiert, sondern ausschließlich an der universellen res publica (ebd. 38, 3). Sie bilden ein corpus (39, 1), dessen Aktivität zuallererst in gemeinsamen, an Gott gerichteten Gebeten besteht; teilnehmen kann nur, wer die censura der litterae divinae besteht (39, 2/4). Der monatliche Beitrag wird, anders als bei heidnischen Kv., freiwillig entrichtet; er dient nicht etwa der Finanzierung von Festlichkeiten, sondern der *Armenpflege (39, 5f). Tertullian ist sich bewusst, dass Christen wegen ihrer Hingabe (superstitio) als tertium genus verspottet werden (ad nat. 1, 8, 11; A. Schneider, Le 1er livre Ad nationes de Tertullien [Rome 1968] 187/90 im Komm. zSt.; H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1124f), obwohl sie an jedem Ort u. in jeder Institution zu finden sind, außer in den Tempeln (apol. 37, 4). Auch wenn sie sich als dei secta betrachten (ebd. 39, 6), dürfen sie nicht beanspruchen, eine eigene religio zu praktizieren (24, 9). – Trotz allen Abscheus vor *Götzendienst u. Opfer bleiben in Bezug auf den Kult Unklarheiten (Il sacrificio nel giudaismo e nel cristianesimo = AnnStorEseg 18, 1 [2001] 9/344; I cristiani e il sacrificio pagano e biblico = ebd. 19, 1 [2002] 7/254). Prophetische Kultkritik wird zwar im *Barnabas-Brief zitiert (2, 4f. 7f), aber auch der καινὸς νόμος erfordert ein Opfer, das im reumütigen *Herzen besteht (2, 6. 9f). Auch das *Fasten darf nicht das Gesetz ‚der anderen' (3, 6) imitieren, denn das vom Herrn bereitete Volk fastet, wie Jesaja (58, 4/10) es fordert, durch Werke der *Barmherzigkeit gegenüber den Armen (Ep. Barn. 3, 3). Der alte Bund wurde durch Götzendienst verwirkt (ebd. 4, 7f) u. der Tempel zerstört (16, 4); die Christen bilden jedoch einen geistlichen Tempel (16, 10). – Die *Didache zeigt, wie solche kultfeindlichen Prinzipien bald modifiziert wurden, um Raum für rituelle Formen u. Zeremonien zu schaffen. Weil die Heuchler am zweiten u. fünften Tag fasten, müssen die Christen es am vierten u. sechsten tun (Did. 8, 1). Das Vaterunser soll dreimal täglich gebetet werden (ebd. 8, 3); Propheten steht es jedoch frei, in der ihnen angemessen erscheinenden Form zu beten (10, 7). Es gibt bereits eine einfache Form der Eucharistie (9, 5), aber ohne vorheriges Sündenbekenntnis wird das ‚reine Opfer' (Mal. 1, 11/4, jetzt ver-

bunden mit Mt. 5, 23f) entweiht (Did. 14, 2). Es ist nicht klar, inwieweit die Eucharistie hier bereits als Opfer aufgefasst wird (vgl. K. Niederwimmer, Die Didache [1989] im Komm. zSt.). Eine Reihe christlicher Autoren des 2. Jh. benutzt θυσία metaphorisch (E. Ferguson, Encyclopedia of early Christianity [New York 1990] 818). Im 1. Clemensbrief wird Jesus Christus als *Hoherpriester ‚unserer προσφοραί' bezeichnet (36, 1); Bischöfe ‚opfern' die Gaben auf heilige Weise (ebd. 44, 4). Justin sieht das ‚reine Opfer' der Heiden (Mal. 1, 11) in den eucharistischen Gaben erfüllt (dial. 41, 2f). Dies ist das ‚neue Opfer des neuen Bundes' (Iren. haer. 4, 17, 5). Die Opferterminologie u. ihre Implikationen wurden im 3. Jh. von Cyprian mit Nachdruck weitergesponnen (ep. 63, 14. 17; 67, 3). – In ähnlicher Weise wurde die priesterliche Terminologie der LXX mitunter auf das kirchl. **Amt angewandt. Wandernde Propheten erscheinen in der Didache als ‚unsere Hohenpriester' (13, 3); der Apostel Johannes, der an der Brust Jesu lag (vgl. Joh. 21, 20), wird dementsprechend als Hoherpriester bezeichnet, der den Ephod trägt (Polycr. Eph.: Eus. h. e. 5, 24, 3; *Enkolpion). Tertullian erwähnt die ‚unbedachtsamen' Weihen (ordinationes temerariae) derjenigen, die sacerdotalia munera Laien anvertrauen (praescr. 41, 6. 8); trotzdem räumt er ein, dass die Praxis Regeln hervorbringt, die nicht auf der Schrift beruhen (cor. 3, 4). Nichtsdestotrotz blieb die bibl. Terminologie zur Bezeichnung kirchl. Amtsträger vorherrschend; erst im 4. Jh. wurde es üblich, hierarchische Begriffe anzuwenden (B. Kötting, Die Aufnahme des Begriffs ἱερεύς in den christl. Sprachgebrauch: Text-Wort-Glaube, Festschr. K. Aland [1980] 112/20; E. Dassmann, Kirche, geistliches Amt u. Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe u. christlichen Impulsen: C. Colpe [Hrsg.], Spätantike u. Christentum [1992] 249/69).

3. Terminologisches. Aus heidnischer Sicht praktizierten die Christen einen neuen Mysterienkult (τελετή); Peregrinos Proteus stilisierte sich selbst als προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς, indem er sich ihren ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν anschloss (Lucian. mort. Peregr. 11). In ähnlicher Weise bezeichnet Kelsos die Jünger Jesu mit dem Begriff θιασῶται, von dem sich Origenes distanziert (c. Cels. 2, 70; 3, 22f). Clemens v. Alex. stellt den θίασος der Mänaden dem heiligen χορός der Propheten gegenüber (protr. 1, 2, 2); er zieht es vor, θιασώτης τοῦ παντοκράτορος zu werden, statt dämonische Finsternis zu wählen (strom. 4, 68, 4). Ein Jh. später benutzt Eusebios das kultische Vokabular ohne Bedenken (s. u. Sp. 431f). Am Anfang habe Christus seine θιασῶται unterwiesen (h. e. 1, 3, 12. 19); unter Konstantin bilden die Kirchen in der ganzen Welt ‚unseren θίασος'. Dieser Sprachgebrauch könnte durch stilistische Gründe motiviert sein, vgl. G. J. M. Bartelink, Θίασος et θιασώτης chez les auteurs chrétiens: OrChrPer 45 (1979) 267/78; C. Colpe, Mysterienkult u. Liturgie. Zum Vergleich heidn. Rituale u. christl. Sakramente: ders. (Hrsg.) aO. 203/28; J. M. Lieu, The forging of Christian identity: Mediterranean Archaeol. 11 (1998) 71/82.

b. Drittes Jh. 1. Kelsos u. Origenes. Kelsos (*Celsus) bemerkte, die Christen würden durch ihre sog. ἀγάπη stärker zusammengehalten als durch einen Eid. Auf dieser Grundlage schließen sie unter Missachtung des allgemeinen Gesetzes der zivilisierten Menschheit Verträge (συνθῆκαι). Hiergegen setzt Origenes das ‚Gesetz der Wahrheit' (c. Cels. 1, 1). So wie es richtig ist, sich gegen einen Tyrannen zusammenzuschließen, so sei es im Fall der Gesetze über Götzenbilder u. gottlosen Polytheismus nicht unvernünftig, sich aus Liebe zur Wahrheit durch Verträge gegen das Gesetz zusammenzuschließen (ebd.); dies ist der früheste Beleg für diese Maxime. Die Christen sind bestrebt, andere zu retten, indem sie sie dazu anhalten, mit der teuflischen Tyrannei zu brechen.

2. Christenverfolgungen. Im J. 249 beschloss Kaiser *Decius, das Schicksal des Reiches zum Besseren zu wenden, indem er in Übereinstimmung mit der Tradition eine kollektive Anrufung der Götter anordnete. Anders als früher wurden allerdings alle Handlungen u. Worte exakt vorgeschrieben u. überprüft; alle Männer, Frauen u. Kinder mussten persönlich an den Opfern teilnehmen u. sich dies bescheinigen lassen (R. Selinger, The mid-3rd-cent. persecutions of Decius and Valerian [Frankfurt a. M. 2002]; *Christenverfolgung). Der Widerstand vieler Christen (confessores u. martyres) brachte das kultische Fundament des Reiches in Gefahr. Daher richtete der röm. Staat seine Aufmerksamkeit jetzt erstmals nicht mehr nur auf die persönliche Loyalität von Einzelpersonen, sondern auf die Struktur der

christl. Gemeinschaft selbst. Valerian unternahm keinen Versuch, die Politik des Decius fortzuführen. Er vollzog eine eindeutige Wende hin zum christl. Verständnis von religio als grundlegender Orientierung des Lebens (anstatt bloßer Teilnahme an Riten); iJ. 257 räumte er ein, dass es Menschen gebe, qui Romanam religionem non colunt, die aber trotzdem alle geforderten Zeremonien vollziehen mussten (Pass. Cypr. 1 [CSEL 3, 3, CX]; F. Heberlein, Eine philologische Anmerkung zu ,Romanas caerimonias recognoscere' [Act. Cypr. 1]: Festschr. P. Klopsch [1988] 83/100). Widerspenstige episcopi u. presbyteri sollten verbannt werden, das Abhalten von conciliabula wurde ihnen untersagt, ebenso wie der Besuch von *coemeteria (vgl. Eus. h. e. 7, 11, 3. 10f).

3. Kirchengebäude. Als Dionysios v. Alex. u. andere überlebende Bischöfe die Revision von *Konfiskationen der Verfolgungszeit betrieben, konzentrierte sich das entsprechende kaiserl. Reskript auf den Wiedergewinn von τόποι θρησκεύσιμοι (ebd. 7, 13). Dieser sonst nicht belegte Begriff könnte auch in der lat. Fassung aus der griech. Petition der Bischöfe beibehalten worden sein. Hier ist die Existenz von Gebäuden belegt, die zum kirchl. Gebrauch bestimmt waren (*Kultgebäude) u. sich nicht in Privatbesitz befanden, denn sonst hätten sich nicht die Bischöfe um die Rückübertragung kümmern müssen; vielmehr besaßen Letztere die Gebäude im Namen des corpus Christianorum (*Corpus Christi). Cyprian hatte schon ausgeführt, wie sich die Gemeinde am erhöhten Ort (pulpitum; tribunal ecclesiae) versammelte, von dem aus das Evangelium verkündet wurde (ep. 38, 2, 1; 39, 4, 1. 5, 2). Eine erhöhte Plattform ist nötig, wenn die Stimme eine große Versammlung erreichen soll, etwa bei Gericht, im Theater oder im Unterricht. Derartiges ist im Tempel oder beim Opferkult nicht erforderlich, aber Cyprian erkannte dennoch eine Analogie: Wenn man Häretikern nachgibt, könnten die christl. sacerdotes auch gleich den *Altar (altare) des Herrn entfernen, um es den anderen zu ermöglichen, ihre Götzenbilder u. arae im heiligen u. ehrwürdigen congestus des Klerus zu errichten (ebd. 59, 18, 1). Das Horrorszenarium götzendienerischen Kultes wird hier als Kontrastfigur zur kirchl. Praxis entworfen. Der Altar (vgl. LXX: θυσιαστήριον) wird klar von den heidn. arae unterschieden (vgl. den βωμός des polytheistischen Opfers), die für Tieropfer ohnehin im Freien errichtet waren (H. Leclercq, Art. Autel: DACL 1, 2, 3185/8). – Die Synode, auf der 268 Paul v. Samosata exkommuniziert wurde, beklagte dessen theatralische Selbstinszenierung auf dem *Bema kirchlicher σύνοδοι, was noch durch die Benutzung eines hohen Throns (*Kathedra) u. eines secretum bzw. privaten sanctum verschlimmert wurde (Eus. h. e. 7, 30, 9). Paul weigerte sich, den kirchl. οἶκος zu übergeben, bis der um Hilfe gebetene Kaiser *Aurelianus das Gebäude denjenigen zuwies, die vom römischen u. den italischen Bischöfen ,des Dogmas' schriftlich benannt worden waren (ebd. 7, 30, 19). Die Notwendigkeit, das Eigentum an neuen Gebäuden festzustellen, hatte die Bischöfe erstmals dazu veranlasst, um eine kaiserl. Entscheidung nachzusuchen, wodurch der staatl. Einfluss in kirchlichen Angelegenheiten bedeutend gesteigert wurde; dies gilt auch für die ,ökumenische' Synode der dionysischen Künstler (E. A. Judge: Llewelyn aO. [o. Sp. 414] 67f; s. o. Sp. 401). Die kaiserl. Regierung hatte öffentliche Debatten seit langem zurückgedrängt; Aurelian soll dem Senat vorgeworfen haben, Debatten auszuweiten, als würde man sich in einer christl. Kirche u. nicht im Tempel aller Götter versammeln (Hist. Aug. vit. Aurelian. 20, 5). Porphyrios soll die Christen verspottet haben, sie errichteten sehr große οἶκοι, um dort gemeinsam beten zu können, obwohl sie doch nichts daran hindere, in ihren eigenen οἰκίαι zu beten, schließlich höre der Herr sie überall (so Macar. Magn. 4, 21b [310/2 Goulet]). Bei seinem Bericht über den gewaltigen Zustrom von Menschen in die Kirchen Ende des 3. Jh. bezeichnet Eusebios ihre Gebäude als προσευκτήρια (Gebetshallen); womöglich findet sich hier erstmals der Terminus ἐκκλησίαι mit Bezug auf die in der damaligen Zeit errichteten großen Gebäudekomplexe (h. e. 8, 1, 5; P. Richardson, Architectural transitions from synagogues and house churches to purpose-built churches: Common life in the early church, Festschr. G. F. Snyder [Harrisburg 1998] 373/89; L. M. White, The social origins of Christian architecture 1/2 [Valley Forge 1997]; *Kultgebäude). Kaiser Aurelian erkannte die Kirchen iJ. 270 vermutlich als Körperschaften nach römischem Recht an; allerdings forderten sie die Souveränität des röm. Volkes durch ihre autonom geregelte

Struktur u. Lehre heraus (Ehrhardt). – C. Saumagne, Corpus Christianorum: RevIntDroitsAnt 7 (1960) 437/78; 8 (1961) 257/79; E. Herrmann, Ecclesia in republica. Die Entwicklung der Kirche von ps-staatl. zu staatl. inkorporierter Existenz (1980); A. Brent, The imperial cult and the development of church order (Leiden 1999).

c. Viertes Jh. 1. Christenverfolgungen. Die *Christenverfolgung Diokletians war durch die Zerstörung von Gebäuden gekennzeichnet, daneben auch durch Bücherverbrennungen (Lact. mort. pers. 12, 2; Eus. h. e. 8, 2, 1. 4; **Büchervernichtung). Der Begriff ἐκκλησία bezog sich im Verfolgungsedikt vermutlich auf die Gebäude, denn 304 war dieser Sprachgebrauch sogar in ländlichen Gebieten üblich (POxy. 33, 2673). Als *Galerius 311 den Wiederaufbau gestattete, nannte er die Gebäude conventicula (Lact. mort. pers. 34, 4; Eus. h. e. 8, 17, 9: τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο). Sie wurden nicht als Kultstätten betrachtet; Galerius erlaubte daher die (nichtkultische) Verehrung (observare; προσέχειν) des Christengottes, die sich auch begrifflich vom den heidn. Göttern gebührenden Kult (cultum et religionem; θρησκείαν) unterschied; in der Mailänder Konvention trafen *Constantinus d. Gr. u. *Licinius dieselbe Unterscheidung (Lact. mort. pers. 48, 3; Eus. h. e. 10, 5, 5). Galerius weiß den von den Christen geschätzten (nichtkultischen) Gebrauch von orare (ἱκετεύειν) in seinem Sinn zu nutzen, wenn er sie ersucht, bei ihrem Gott für sein Wohlergehen (salus; σωτηρία) einzutreten, ebenso wie auch für das der res publica (Lact. mort. pers. 34, 5; Eus. h. e. 8, 17, 10). Der Kaiser dürfte gewusst haben, dass Christen genau hierauf hinzuweisen pflegten, wenn ihre Loyalität in Frage gestellt wurde. Ihr Vergehen wird zu Beginn des Edikts ausführlich dargelegt; allerdings erscheint es nicht als Einführung einer auf ‚abergläubischen Lehren‘ beruhenden religio nova (aus dem Ausland), was im antimanichäischen Edikt vJ. 302 moniert wird (Riccobono, Fontes[2] 580f). Stattdessen wirft man den Christen vor, sie hätten die Lebensweise (secta, αἵρεσις) ihrer Ahnen aufgegeben u. selbst willkürlich neue Regeln zur eigenen Beachtung aufgestellt (Lact. mort. pers. 34, 2: per diversa varios populos congregarent, bzw. Eus. h. e. 8, 17, 7: ἐν διαφόροις διάφορα πλήθη συνάγειν). Der griech. Wortlaut zeigt, dass per diversa kein geographischer Ausdruck ist u. dass varios, anders als es manche neueren Übertragungen nahelegen, nicht als ‚verschiedene‘ missverstanden werden sollte. Galerius nimmt vielmehr daran Anstoß, dass die Christen ‚divergierende Gemeinschaften nach abweichenden Maßstäben‘ bilden u. so mit ihrer angestammten röm. Kultur brechen. Obwohl er dies als beklagenswert ansieht, beschließt der Kaiser dennoch, sie zu tolerieren, vorausgesetzt, die Christen tragen auf ihre Weise zum Gemeinwohl bei.

2. Juristische Anerkennung. Konstantin u. Licinius trafen in der Mailänder Vereinbarung von 313 eine Entscheidung, die den juristischen Status der christl. Gemeinde klarstellte (Lact. mort. pers. 48, 7/9; Eus. h. e. 10, 5, 9/11). Die Gemeinschaft der Christen bildet demnach eine persona (πρόσωπον), die rechtlich einen korporativen Status (corpus; σῶμα) erhält. Sowohl das Konzept als auch der Begriff einer von der natürlichen unterschiedenen juristischen Person fehlen im Werk des Gaius, des bedeutendsten Systematikers unter den röm. Juristen; der Gedanke, dass eine korporative Gemeinschaft an Stelle einer Person handeln könne, verbreitete sich erst unter mittelalterlichen Rechtsgelehrten (F. Schulz, Classical Roman law [Oxford 1951] 71). Trotzdem wird dieses Konzept im ‚Mailänder Edikt‘ vorausgesetzt. Die wiederholte Betonung des corpus Christianorum in der überlieferten Version, die Licinius in Nicomedia erließ, lässt aber darauf schließen, dass das Konzept im griech. Osten unbekannt war. Ehrhardt sah daher im erklärenden Satz: id est ecclesiarum, non hominum singulorum, eine auf Licinius selbst zurückgehende Glosse. Der Gedankengang wurde in der Übersetzung des Eusebios weiterentwickelt, wo ‚ecclesiarum‘ aber nicht wiedergegeben wird. ‚Corpus‘ hingegen war schon ein Jh. zuvor von Tertullian auf die Kirchen bezogen worden. Aus dieser Perspektive erscheint die Politik Konstantins als ein Versuch, die Kirchen in das Gefüge der röm. Gemeinschaft einzupassen, anstatt auf die drastischeren Lösungen des Galerius oder Maximinus zu rekurrieren, die die Theorie des tertium genus aufnahmen u. in den Kirchen eine ernsthafte Bedrohung für den röm. Zusammenhalt erkennen wollten.

3. Terminologische Präzisierungen. Eusebios räumt zwar ein, dass die Christen ein νέον ἔθνος bilden, doch betont er auch, dass es sich bei ihrer θεοσέβεια um die älteste

Form der Gottesverehrung handelt, da sie von Abraham begründet wurde (h. e. 1, 4, 2. 10). Sein Ziel besteht darin, die Entwicklung der Orthodoxie nachzuzeichnen, gleichsam als wolle er die φιλόσοφος ἱστορία einer normalen Schule schreiben. Seine ‚Kirchengeschichte' nimmt kaum die Frage der Beeinflussung der gesamten röm. Welt durch die Christen in den Blick. Schließlich verfasste er jedoch eine 35 Bände umfassende Antwort auf den Versuch des Porphyrios, die vermeintlichen intellektuellen u. gesellschaftlichen Unzulänglichkeiten der Kirchen aufzudecken. Die Zeit sei gekommen für eine Darlegung dessen, was man genau (κυρίως) als Christentum (im Unterschied zum Griechen- oder Judentum) bezeichnen könne, nämlich eine authentische θεοσοφία, die schon durch ihren Namen ihren neuartigen Charakter (καινοτομία) betont (praep. ev. 1, 5, 10/2). Aus überwältigender Begeisterung angesichts der konstantinischen Patronage gelangt Eusebios zu einer großartigen Zukunftsvision (W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius [1994]). Zutreffend erkennt er, dass die Kirchen als breite Bewegung, die das gesellschaftliche u. geistige Leben durchdringen, die vertrauten Grenzen u. Konventionen lokaler Vereine hinter sich gelassen haben.

4. Die Frage des Kultes. Die Wortwahl des Eusebios ist in einigen Punkten sehr bemerkenswert, weil er die Existenz von Institutionen thematisiert u. kultisches Vokabular benutzt: Er spricht von ‚unserem θίασος' (h. e. 10, 1, 8); er sieht ‚unsere Tempel (νεώς)', die sich in größerer Pracht erheben als zuvor (ebd. 10, 2, 1). Alle stimmen in ein Loblied ein, u. geweihte Männer vollziehen die heiligen Riten (ebd. 10, 3, 3). Bei der Einweihung des ‚Tempels' (erneut νεώς) in Tyros hielt Eusebios selbst die Predigt (10, 4, 2/72); während sich die Bildersprache auf den Jerusalemer Tempel bezieht, ist der Bedeutungshorizont neutestamentlich. Die Stola der Priester ist der Hl. Geist (10, 4, 2), ihre Loblieder stammen aus dem Psalter. ‚Unsere Könige' haben den toten Götzen ins Gesicht gespuckt (10, 4, 16), indem sie in der Stadt, die die Welt beherrscht, in königlichen Inschriften die Königsherrschaft Christi verkünden (*Christus II [Basileus]). Christus hat die gewalttätigen Bräuche der **Barbaren durch milde u. humane Gesetze ersetzt (10, 4, 18); er hat in aller Welt ein Volk ins Leben gerufen, wie es zuvor keines gegeben hat (10, 4, 19). ‚Wir' sind der lebendige Tempel (ναός; Eusebios kehrt hier zur im NT gebräuchlichen Koine-Form zurück), in dessen Allerheiligstes, die Geheimnisse der vernünftigen Seele, allein der größte *Hohepriester Einblick hat (10, 4, 21f). Der Neubau der Basilika wird beschrieben u. im Detail gedeutet (10, 4, 55/69). Das θυσιαστήριον befindet sich dort, wo Jesus als Hoherpriester den süßen Weihrauchduft empfängt u. das unblutige, immaterielle Opfer entgegennimmt, das ihm die Gläubigen durch ihre Gebete darbringen.

5. Konstantin. Der Kaiser drang darauf, dass alle dem heiligsten Gott in einheitlichem Vollzug den gebührenden Kult der kath. Religion darbringen, oder, wie es am Anfang heißt, das heiligste kath. Gesetz befolgen (Optat. Mil. app. 3 [CSEL 26, 204/6]). Er ist entrüstet, dass einige sich wegen des Kultes (θρησκεία) der heiligen u. himmlischen Gewalt oder wegen der kath. Lehre (αἵρεσις) abspalten (Eus. h. e. 10, 5, 21). Somit ist das corpus Christianorum nicht etwa zu einem bloßen Bestandteil der traditionellen gesellschaftlichen Ordnung geworden, sondern zu einer umfassenden Gesamtheit, deren innere Kohärenz von jedem Einzelnen persönliche Hingabe verlangt. Die kath. Bischöfe hat der Herr als dignos cultui suo angesehen (Optat. Mil. app. 5 [CSEL 26, 208/10]).

6. Julian. *Iulianus wandte sich schon vor seiner Thronbesteigung privat den klass. Kulten zu. Bischof Pegasios v. Troja zeigte ihm den örtlichen Tempel der Athene, der zwar verschlossen, aber sorgfältig erhalten war; der Bischof selbst bewahrte den Schlüssel (Iulian. Imp. ep. 79 [1, 2, 86 Bidez]; vgl. G. Schöllgen, Pegasios Apostata. Zum Verständnis von ‚Apostasie' in der 2. H. des 4. Jh.: JbAC 47 [2004] 58/80). Nach seiner Thronbesteigung iJ. 361 begann der Kaiser ein Programm der Wiederherstellung heidnisch-griechischer Kultur; dabei hielt er die klass. Kulte dazu an, für angemessene funktionale Alternativen zu den ‚Galiläern' zu sorgen. Julian zeigte wie Kelsos u. Porphyrios ein klares Bewusstsein der sozialen u. intellektuellen Stärke der christl. Gemeinden, die die alten Kulte in den Augen des einfachen Volkes ihrer Bedeutung beraubte. Die Heiden sollten diejenigen Praktiken übernehmen bzw. nachahmen, die am meisten zur Attraktivität des sog. christl. *Athe-

ismus beigetragen hatten: φιλανθρωπία gegenüber Fremden (*Humanitas), Pflege der *Gräber der Verstorbenen u. das Bemühen um eine ernsthafte Lebensführung (ep. 84 [1, 2, 144/7 B.]). Als Hoherpriester von Galatien hatte Arsakios die ihm untergebenen Priester u. ihre Familien zum Eifer (σπουδαίους) anzuhalten; sie sollten Theater u. Wirtshäuser meiden, Fremde beherbergen u. Bettler speisen (*Herberge), die *Hellenen dazu ermahnen, öffentliche Dienstleistungen zu unterstützen, u. sie sollten gegenüber Staatsbediensteten auf den eigenen Vorrang pochen. Julian ging davon aus, dass es möglich sei, die Verehrung der griech. Götter auf eine aktive Kg. nach christlichem Vorbild zu gründen (O. Nicholson, The ‚pagan churches' of Maximinus Daia and Julian the Apostate: JournEcclHist 45 [1994] 1/10); seinen Anhängern war allerdings klar, wie unrealistisch diese Annahme war.

7. *Ammianus Marcellinus.* Obwohl Bewunderer Julians, war *Ammianus Marcellinus skeptisch hinsichtlich des kaiserl. Vorgehens in dieser Frage. In seiner Geschichtsdarstellung gelingt es ihm nicht, das epochale Phänomen der Christianisierung klar zu fassen (W. Ensslin, Zur Geschichtsschreibung u. Weltanschauung des Ammianus Marcellinus [1923] 96/102). Er geht implizit davon aus, dass die Christen in keiner Hinsicht die Merkmale klassischer Kulte teilen. Im Zusammenhang mit ihnen benutzt er das Wort deus nicht, u. auch numen erscheint interessanterweise nur, als Julian sich noch als Caesar in eine Kirche begibt, um die Verehrung des Christengottes vorzutäuschen, obwohl er innerlich längst wieder den alten Göttern anhängt (progressus in eorum ecclesiam, sollemniter numine orato discessit: Amm. Marc. 21, 2, 5). Die Jungfrauen, die der Perserkönig Schapur Christiano ritu cultui divino sacratas vorfand (ebd. 18, 10, 4), wurden vermutlich zu ihrem eigenen Schutz so beschrieben; divinitas war ohnehin ein von Christen bevorzugter Begriff (ebd. 27, 7, 6). Der Sprachgebrauch bezüglich der Absetzung des Athanasios (der Bischof verliert seine sedes sacerdotalis: 15, 7, 9) spiegelt zweifellos ebenfalls den Wortlaut des entsprechenden Dekrets **Constantius II. Im Gegensatz zu Eusebios u. anderen, die entsprechende Metaphern favorisieren, gesteht Ammian den Christen weder templum noch delubrum oder fanum, keinen sacerdos, weder sacra noch caerimoniae, hostia oder ara zu; alle diese Termini gehören allein den Göttern. Auch secta, doctrina u. theologus gehören für ihn in andere Zusammenhänge. – Bewusst übernimmt er jedoch Worte, die die Christen selbst regelmäßig benutzten: ecclesia, synodus, episcopus bzw. antistes, presbyter, diaconus, martyr u. basilica (14, 9, 7; 15, 7, 7; 20, 7, 9; 21, 16, 18; 22, 11, 3; 27, 4, 12f; 29, 3, 4; 31, 12, 8). Um das Gesamtphänomen des Christentums zu beschreiben, verbindet Ammian das Adjektiv christianus mit cultus, lex, religio u. (mit zunehmender Häufigkeit) ritus (15, 7, 6; 18, 10, 4; 20, 7, 7; 21, 16, 18; 22, 10, 7; 25, 10, 15; 26, 3, 3; 27, 3, 13. 7, 6. 10, 2; 28, 6, 27; 29, 3, 4. 5, 15; 31, 12, 8). Keines der vier Substantive wird von ihm mit einem vergleichbaren Adjektiv assoziiert, keines wird sonst in vornehmlich kultischen Kontexten verwendet; zudem unterscheidet sich der Gebrauch der Wendungen im Hinblick auf das Christentum auffällig von der sonstigen Verwendung derselben Nomina. In diesem Sprachgebrauch spiegelt sich Ammians Wahrnehmung einer Praxis existentieller Hingabe u. Verpflichtung, die er mit seinen Begriffen weder umschreiben noch auf den Punkt bringen kann; das Wort christianitas ist erst iJ. 365 belegt (Cod. Theod. 14, 3, 11). Ammian nimmt jedoch engagiert Stellung zu christlichen Phänomenen, wobei er häufig militärische Metaphern benutzt (zB. Amm. Marc. 21, 16, 18; E. A. Judge, The absence of religion, even in Ammianus?: Making history for God, Festschr. S. Piggin [Sydney 2004] 304/6). Sorgfältig führt er aus, warum er Synoden verabscheut (Amm. Marc. 15, 7, 6f; 21, 16, 18), Märtyrer aber schätzt, wenn nicht bewundert (ebd. 22, 11, 10; 27, 7, 6; zur Kritik an übertriebenem Märtyrerkult 18, 7, 7; 19, 3, 1). Gegenüber einem zerstrittenen u. streitsüchtigen bevorzugt er ein ethisch unauffälliges u. tolerantes Christentum; deshalb bringt er kein Verständnis für von Christen verursachte Unruhen auf, so dass er solche Vorfälle als Ärgernis u. Untugend ablehnt (22, 5, 4; 27, 4, 11/3). – Ammian ist sich darüber im Klaren, dass die Christen oft gespalten sind u. brutal vorgehen, doch entgeht ihm der dogmatische Ursprung der Auseinandersetzungen, so dass er auch die starke emotionale Beteiligung der Christen nicht versteht. Die bibl. Autorität ist ihm unbekannt, obwohl er mit klassischen u. ägyptischen Äquivalenten vertraut ist; nur wenig

weiß er zudem über die kirchl. Wohlfahrtsorganisation, das Mönchtum oder die Bedeutung der Arbeit von Frauen. Obwohl er also die öffentliche Wirkung des Christentums wahrnimmt, begeht Ammian den typischen Fehler der Geschichtsschreiber, wenn er das Christentum mit Hilfe der allgemeinen zeitgenössischen Kategorien zu erklären sucht. Ihm hätte es gefallen, die gesellschaftlich als positiv bewerteten Aspekte des Christentums in die röm. Gesellschaft zu integrieren, aber er erfasst seine dogmatischen Wurzeln überhaupt nicht. Indem er jede terminologische Gleichsetzung mit den klass. Kulten vermeidet u. nach einer Alternative sucht, um das Gesamtphänomen zu erfassen, erweist sich Ammian als guter Historiker, der das historisch Neue (in späterer Zeit als ‚Religion' bezeichnet) implizit wahrnimmt, dessen Kern in der Überzeugung besteht, durch göttliche Stiftung könne eine andere Kultur ins Leben gerufen werden. Ammian wäre allerdings überrascht gewesen, dieses neuartige Phänomen von Eusebios im übertragenen Sinn als Kg. beschrieben zu sehen.

8. Neue Lebensformen innerhalb der christl. Gemeinde. Wie Galen 200 Jahre zuvor (s. o. Sp. 423) respektierte Ammian die philosophische Hingabe, die Menschen zur *Askese oder zum Martyrium führt. Mit Sicherheit wäre er jedoch über die zu seiner Zeit entstehenden neuen institutionellen Formen entsetzt gewesen. Obwohl die Kirchen seit neutestamentlicher Zeit Jungfrauen u. Witwen sozial unterstützt hatten (*Jungfräulichkeit), erfuhren enthaltsam lebende Männer erstmals Anf. des 4. Jh. gesellschaftliche Anerkennung. Erst damals erhielten sie einen Namen; das Wort μόναχος ist in dieser Bedeutung erstmals iJ. 324 belegt (E. A. Judge, The earliest use of μόναχος for ‚monk' and the origins of monasticism: JbAC 20 [1977] 72/89; ders.: Horsley aO. [o. Sp. 396] 124/6). Zeitgenössische Beobachter sahen bald mit Erstaunen, dass die Suche Einzelner nach einem exemplarischen Leben gänzlich neue Formen kollektiven Handelns hervorbrachte, die Nichtchristen erschreckend erschienen u. auch zur Konfrontation mit kirchlichen Strukturen führten (D. Brakke, Athanasius and the politics of asceticism [Oxford 1995]). Die Verbindung intensiver geistlicher Disziplin mit einer radikal alternativen Lebensform rechtfertigt es durchaus, die neu entstehenden Klöster unter der Rubrik Kg. zu fassen. Auch nicht zönobitisch lebende Asketen kümmerten sich um zwischenmenschliche Beziehungen (G. Gould, The desert fathers on monastic community [Oxford 1993]). Die gemeinsame Antriebskraft dieser Bestrebungen war das christl. Äquivalent für den rituellen Kult, der Wunsch, den Anforderungen der Schrift in vollkommener Weise gerecht zu werden (D. Barton-Christie, The word in the desert [New York 1993]; T. M. Shaw, The burden of the flesh [Minneapolis 1998]; E. A. Clark, Reading renunciation. Asceticism and scripture in early Christianity [Princeton 1999]). Es gab kein ruhmvolleres öffentliches Glaubenszeugnis als die für die verweigerte Apostasie erlittene Hinrichtung (G. W. Bowersock, Martyrdom and Rome [Cambridge 1995]). Schon Cyprian musste erleben, dass dem Bekenner durch seine Todesbereitschaft eine moralische Autorität erwuchs, die diejenige des Bischofs in Frage stellte (E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = MünstBeitrTheol 36 [1973]). – Außenstehenden erschien es abscheulich, dass diese Verehrung auch auf die Reliquien des Märtyrers u. auf seine Grabstätte übertragen wurde (s. o. Sp. 434). Nichts war vor dem Hintergrund klassischer Idealvorstellungen anstößiger als der feierliche Umgang der Christen mit den physischen Überresten des Toten. In völliger Umkehr des herkömmlichen Instinkts, ein Grab als verunreinigend zu meiden, wurde jetzt die Verheißung des Lebens an die Überreste der Toten geknüpft (P. Brown, The cult of the saints [Chicago 1981]). Überdies waren Reliquien mobil, so dass sie genutzt werden konnten, um den durch die Märtyrer eröffneten privilegierten Zugang zur *Gnade immerfort auszudehnen u. zu erweitern (R. A. Markus, How on earth could places become holy?: JournEarlChrStud 2 [1994] 257/71). Auf diese Weise konnten sich die Kirchen in lokale Heiligtümer mit göttlich anerkanntem Patron verwandeln, was ihnen einen gemeinschaftsstiftenden Wert verschaffte, der sie zum funktionalen Ersatz für die traditionellen Kulte machte. R. MacMullen spricht daher von einem nahtlosen Übergang vom Alten zum Neuen (Christianity and paganism in the 4th to 8th cent. [New Haven 1997] 125). Die Kirchen erlangten die Fähigkeit, im routinierten Ablauf von Tagen u. Jahreszeiten

als kultischer Anker dienen zu können. Aber als religiöses Kapital bewahrten sie die Texte, die ihre radikalen Versuche angestoßen u. motiviert hatten, die menschliche Gemeinschaft grundlegend neu zu ordnen (R. Kaczynski, Das Wort Gottes in Liturgie u. Alltag der Gemeinde des Joh. Chrys. [1974]; G. G. Stroumsa, Barbarian philosophy. The religious revolution of early Christianity [Tübingen 1999]).

Der Verfasser dankt den Herausgebern für hilfreiche Hinweise.

R. S. Ascough, Translocal relationships among voluntary associations and early Christianity: JournEarlChrStud 5, 2 (1997) 223/41. – F. Ausbüttel, Unters. zu den Vereinen im Westen des röm. Reiches = Frankfurter althist. Stud. 11 (1982). – M. Beard / J. North / S. Price, Religions of Rome (Cambridge 1998) 1, 245/312; 2, 288/348. – O. de Cazanove, De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque: L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes = CollÉcFrRome 89 (Rome 1986) 1/11. – H. Chadwick, The church in ancient society (Oxford 2001). – N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Unters. zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums = Norske Videnkaps-Akademi, Hist.-fil. Kl. 1941, 2 (Oslo 1941). – F. M. De Robertis, Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano 1/2 (Bari 1971). – B. Ego (Hrsg.), Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung u. Transformation des Jerusalemer Tempels u. seines Kultus im AT, antiken Judentum u. frühen Christentum = WissUntersNT 118 (1999). – A. Ehrhardt, Das Corpus Christi u. die Korporationen im spätröm. Recht: SavZsRom 70 (1953) 299/347; 71 (1954) 25/40. – N. R. E. Fisher, Greek associations, symposia, and clubs: M. Grant / R. Kitzinger (Hrsg.), Civilization of the ancient Mediterranean. Greece and Rome 2 (New York 1988) 1167/97; Roman associations, dinner parties, and clubs: ebd. 1199/225. – P. Foucart, Des associations religieuses chez les grecs. Thiases, éranes, orgéons (Paris 1873). – M.-L. Freyburger-Galland, Les associations religieuses: dies. / G. Freyburger / J.-Ch. Tautil (Hrsg.), Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'antiquité païenne (ebd. 1986) 61/74. – P. Herrmann, Mystenvereine in Sardeis: Chiron 26 (1996) 315/48. – E. A. Judge, The beginning of religious history: Journ. of Religious Hist. 15 (1989) 394/412; Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft: W. A. Meeks (Hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums = Theol. Bücherei 62 (1979) 131/64; Did the churches compete with cult groups?: Early Christianity and classical culture, Festschr. A. Malherbe = NovTest Suppl. 110 (Leiden 2003) 501/24; Christl. Gruppen in nichtchristl. Gesellschaft = Neue Studienreihe 4 (1964). – J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson (Hrsg.), Voluntary associations in the Graeco-Roman world (London / New York 1996). – E. Kornemann, Art. Collegium: PW 4, 1 (1900) 380/480. – S. D. Lambert, IG 2², 2345. Thiasoi of Herakles and the Salaminioi again: ZsPapEpigr 125 (1999) 93/130. – W. Liebenam, Zur Gesch. u. Organisation des röm. Vereinswesens (1890). – Ch. Markschies, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (1997). – B. F. Meyer / E. P. Sanders, Jewish and Christian self-definition 3 (Philadelphia 1982). – M. W. Meyer, The ancient mysteries (San Francisco 1987). – F. Mussner, Kirche als Kg.: Liturg. Jb. 6 (1956) 51/67. – S. Nicosia, Un Kv. di θεραπευταί nell'Asclepieo di Pergamo?: Φιλίας χάριν, Festschr. E. Manni 5 (Roma 1980) 1621/33. – A. D. Nock, Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine (London 1933); The historical importance of cult-associations: ClassRev 38 (1924) 105/8. – F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens (1909) bes. 8/70; Art. Σύνοδος: PW 4A, 2 (1932) 1415/34. – B. Reicke, Diakonie, Festfreude u. Zelos in Verbindung mit der altchristl. Agapenfeier = ActUnivUpps 1951, 5 (1951). – D. Steuernagel, Corporate identity. Über Vereins-, Stadt- u. Staatskulte im kaiserzeitl. Puteoli: RömMitt 106 (1999) 149/87. – R. Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain² (Paris 1992). – M. J. Vermaseren, Die oriental. Religionen im Römerreich = ÉtPrélimRelOrEmpRom 93 (Leiden 1981). – E. Voutiras, Berufs- u. Kv. Ein ΔΟΥΜΟΣ in Thessalonike: ZsPapEpigr 90 (1992) 87/96. – J. P. Waltzing, Art. Collegia: DACL 3, 2, 2107/40; Art. Collegium: DizEp 2 (1900) 340/406; Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains 1/4 (Louvain 1895/1900). – R. L. Wilken, Kollegien, Philosophenschulen u. Theologie: Meeks aO. 165/93. – E. Ziebarth, Art. Sodalitas: PW 3A, 1 (1927) 785f; Das griech. Vereinswesen = Preisschr. der Fürstl.-Jablonowskischen Ges. der Wiss. 34, Hist.-Nationalökonom. Sekt. 21 (1896) 33/69.

Edwin A. Judge (Übers. Wolfram Drews).

Kultgewandung s. Kleidung II: o. Bd. 21, 20/4.

Kultmahl s. Mahl.

Kultrichtung s. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 233/86.

Kultsprache s. Sprache.

Kulturkritik s. Erfinder II: o. Bd. 5, 1217f. 1242. 1265/8; Fortschritt: o. Bd. 8, 160f. 166/73.

Kultverein s. Kultgemeinde (Kultverein): o. Sp. 393/438.

Kunsttheorie.

A. Allgemeines. I. Vorbemerkung. a. Das Problem der Kunst. Unter Kunst sind hier bildende Künste u. *Architektur verstanden, nur gelegentlich herangezogen werden *Musik, Dichtung (*Poesie) u. andere Künste. Die erhaltenen theoretischen Reflexionen darüber, wie durch Geschaffenes (das Kunstwerk) ästhetische Wirkungen hervorgerufen werden, beziehen sich vor allem auf letztere; es gibt in der Antike eine ausgefeilte Theorie des Sprechens u. Schreibens (*Rhetorik, Poetik), aber keine eigentliche K. Für die Erörterung literarischer Probleme wird gern die Bildkunst als Beispiel herangezogen (zB. Hor. ars 361 u. ö.: ut pictura poesis; vgl. F. K. Mayr, Art. Hören: o. Bd. 15, 1035; R. W. Lee, Ut pictura poesis. The humanistic theory of painting: Art Bulletin 22 [1940] 197/269; W. Lottes, The judgment of Hercules. Shaftesbury and the ut pictura poesis tradition: Anglia 107 [1989] 330/43; W. Speyer, Das wahrere Porträt. Zur Rivalität von bildender Kunst u. Literatur: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 395/401). Dabei kommen aber meist nur geläufige Anschauungen über Bildkunst zum Ausdruck; die Dichtung steht nach antikem Verständnis ohnehin dem Geistigen näher (vgl. Plat. resp. 10, 605a). Bildende Kunst u. *Architektur gehören auch nicht, wie die Musik, zu den septem artes, was kein Zufall ist, denn ihnen haftet der Aspekt des Handwerklichen an, das eines Freien nicht würdig ist (vgl. Sen. ep. 88, 18f. 21f; A. Stückelberger, Senecas 88. Brief [1965] Reg. s. v. Malerei). Kunst heißt vor allem τέχνη bzw. ars, was einen weiten Kreis von Fertigkeiten bezeichnet. Hieraus ergeben sich Einteilungen, in denen bildende Künste u. Architektur in verschiedener Weise anderen Handwerken zugeordnet sind. Nur Plinius d. Ä. zählt an einer Stelle die Malerei zu den freien Künsten (n. h. 35, 76f), u. auch *Galen ist geneigt, Bildhauerei u. Malerei, obwohl handwerklich, zu den edleren Künsten zu rechnen (protr. 14).

b. Das Problem der Theorie. An die Ästhetik grenzende Fragen sind vor allem im Zusammenhang mit dem Kultbild behandelt worden (Funke). Damit ist auch immer wieder dessen Legitimität in Frage gestellt, u. hier schließt später die jüd. u. christl. Kritik an. Häufig wird die Ablehnung von Kunst mit übermäßigem *Luxus oder anderweitig moralisch begründet. Auch der Begriff des Schönen ist unbestimmt (E. Grassi, Die Theorie des Schönen in der Antike [1962]). So wundert es nicht, dass es keine Theorie gibt, die das Sinnliche im Kunstwerk als solches beschreibt. Auch moderne Analysen antiker Ästhetik handeln zumeist über eine Erkenntnisfunktion, die das Moment der Befriedigung mit ästhetischen Kategorien ausdrückt, von der Natur ausgeht u. beim Göttlich-Idealen endet, wobei dem Kunstwerk nur eine Hilfsfunktion bei der Abstraktion zukommt (Phloratos; Zagdoun). – Dem Betrachter griechisch-römischer Kultur zeigt sich ein Widerspruch zwischen einer Blüte der bildenden Kunst (erhalten sind vor allem Steinplastik u. Vasenmalerei) u. einer

Theorie, die nicht nur das Nachgeahmte gegenüber der Natur, sondern auch das Sinnliche gegenüber dem Geistigen gering schätzt. Auch der Begriff καλόν tendiert allgemein vom ‚Schönen' zum ‚Guten'. Wenn ein antiker Künstler ein Meisterwerk schuf, das ein bestimmtes Wollen verwirklichte, dann ist davon auszugehen, dass es Zeitgenossen gab, die als Rezipienten diese Schöpfung zu würdigen wussten. Aber keiner der Theoretiker, die auf die Kunst Bezug nehmen, erweckt den Eindruck, dass er ein adäquates Verständnis für künstlerisches Wollen hatte. – Neuere Versuche, Äußerungen etwa Platons auf eine bestimmte Stilphase der griech. Kunst zu beziehen, setzen die Erkenntnis einer Stilentwicklung voraus, die dieses Zeitalter nicht besaß (Fowler, Grabar u. andere erklären den Übergang zur Spätantike mit einer Vergeistigung, die jedoch bereits seit Platon zur Argumentation herangezogen wurde). Es gab nur das Bewusstsein, ein bestimmtes Kunstwerk sei älter als ein anderes. Eher stellte man sich ein zeitloses Ideal der Kunst vor, das verschieden verwirklicht wurde (Cic. de orat. 3, 7, 26). Wurden Künstler der Vergangenheit genannt, handelte es sich allein um die Erwähnung bekannter Namen oder Werke. Spezifizierende Unterscheidungen bezeichnen Spezialisierungen von Künstlern auf bestimmte Gattungen (‚Maler von Schmutz, Menschen, Lächerlichem': Plin. n. h. 35, 112/4).

c. Literarische Quellen. Eine Vielzahl literarischer Werke über Kunst u. Architektur ist verloren (zB. Hermogenes u. Philon v. Eleusis über Architektur: Vitr. 3, 3, 8f; 7 prooem. 12). Ihr Inhalt dürfte sich, nach dem Bekannten zu urteilen, von praktischen Anweisungen für die Arbeit einschließlich der Angabe von Proportionen über Erklärungen des Inhalts bei Bildkunst bis zu weitergehenden Spekulationen erstreckt haben, so dass der Ertrag für eine K. gering wäre. – Schön zu lesen, aber historisch wertlos sind Entstehungstheorien der bildenden Kunst (Plin. n. h. 35, 151 u. ö.). Die *Ekphrasis als literarische Beschreibung eines Kunstwerks ist in der Regel ohne großen Ertrag für Details der Darstellung u. das in ihnen verwirklichte Kunstwollen. Zu unterscheiden ist zwischen Ekphraseis, die konkrete Kunstwerke beschreiben, u. solchen, die reines Stilmittel sind u. einen Sachverhalt als bildliche Darstellung schildern. In ähnlicher Weise haben sich *Epigramm u. Titulus von dem Kunstwerk, das sie charakterisieren sollten, gelöst u. sind zum Mittel geworden, etwas Kompliziertes u. Paradoxes knapp u. geistreich zu beschreiben.

II. Prinzipien u. Begriffe. (Pollitt.)

a. Mimesis. Als allgemeines Prinzip erscheint in der theoretischen Betrachtung die μίμησις (Gelzer). Bildende Kunst ist Abbildung von Existierendem oder Darstellung von etwas, das so gesehen werden könnte; darum ist Kunst der Natur unterlegen (Plat. leg. 2, 668d/9a; Plut. glor. Ath. 2, 346A). Künstlerische Qualität besteht in der Genauigkeit der Wiedergabe (Hor. ars 361/5) bis zur Täuschung, was Künstleranekdoten bezeugen (Plin. n. h. 35, 65f; vgl. ebd. 35, 94: [Apelles] eaque pictura naturam ipsam provocavit; W. Speyer, Das Kunstwahre u. das Naturwahre: GrazBeitr 21 [1995] 209/12). Auch Nachrichten darüber, dass Bewegungen der Seele, Gefühle u. Leidenschaften gemalt worden seien oder gemalt werden sollten (Plin. n. h. 35, 98; Xen. mem. 3, 10, 3/8), zielen auf einen Naturalismus, der freilich nicht beim Äußerlichen stehen bleibt. Plinius weiß über Myron v. Eleutherai zu berichten, er habe in der natürlichen Wiedergabe der Körper große Naturtreue gezeigt, aber das Seelische nicht ausgedrückt (n. h. 34, 58); Angaben zu Namen u. Werken weiterer Künstler folgen (ebd. 34, 59/70). Alles dies sagt kaum etwas über die Kunstgeschichte, wohl aber über die Ideale einer Epoche aus. – Das Prinzip genauer Mimesis wird modifiziert, wenn das Ziel der Darstellung in dem sich aus der Zusammenschau von Mehrerem ergebenden Ideal besteht (Xen. mem. 3, 10, 1f; zu Aristoteles u. Stoa s. u. Sp. 445f). Mehrere schöne Dinge gleicher Art werden in diesem Fall zu einem Gebilde vereint, das so in der Natur nicht vorkommt; Künstler setzen somit ein Konzept um, das sie im Kopf haben (Sen. ep. 65, 3/14), was auf bestimmte Weise der (platonischen) *Idee entspricht. Polyklet hat nicht nur eine (wohl mit dem Doryphoros identische) Statue geschaffen, die man, weil sie für die Wiedergabe der Proportionen des menschlichen Körpers maßgeblich wurde, ‚Kanon' nannte (Plin. n. h. 34, 55), sondern auch eine Schrift gleichen Titels verfasst (W. Sonntagbauer, Das Eigentliche ist unaussprechbar. Der Kanon des Polyklet als ‚mathematische' Form [1995]; A. H. Borbein, Polyklet: GöttGelAnz 234 [1982] 184/241; F. Hil-

ler, Zum Kanon Polyklets: Marburger Winckelmann-Progr. 1965 [1966] 1/15; H. Ohme, Art. Kanon I: o. Bd. 20, 2).

b. Maßstäbe. Immer wiederkehrende Bestimmungen dessen, was Kunst sein soll, sind Symmetrie, Harmonie, Ordnung u. Maß, auch das Angemessene u. Zweckmäßige (Plat. Soph. 228a; Gorg. 475a. 503e/4a; auf die Alten bezogen: Philostr. Iun. imag. prooem. 1; Diog. L. 8, 47). – Bildbeschreibungen gehen kaum über ästhetische Urteile wie ‚schön' oder ‚herrlich' u. über die Schilderung des kostbaren Materials hinaus. Als Sinn von Kunst erscheint das Angenehme, Gefühle Erweckende (Democr.: VS 2 B 194. 207; Gorg.: ebd. B 11, 18; vgl. Plat. Hipp. mai. 297e; PsAndronic. affect. 5 = SVF 3, 97 nr. 401: τέρψις δὲ ἡδονὴ δι' ὄψεως ἢ δι' ἀκοῆς). – Auf die Plastik bezogen meint συμμετρία wohl zunächst richtige Proportion u. Verteilung, Lysipp soll mit ihr die ältere, ‚quadratische' (d. h. wohl blockhafte) Plastik abgelöst haben (Plin. n. h. 34, 65). Von Polyklet heißt es, er habe die Gestalten auf nur ein Bein gestellt, sie wirkten aber dennoch ‚quadratisch' (ebd. 34, 56 nach Varro), d. h. vollkommen bzw. ‚ganz'. Euphranor soll Bücher über συμμετρία u. *Farben geschrieben haben (ebd. 35, 129); er (35, 128) oder Parrhasios (35, 67) soll als erster συμμετρία in der Malerei eingeführt haben. Von Abstufungen des Helligkeitswertes der Farben spricht auch Quintilian (inst. 11, 3, 46). Nach Plinius werden Mittelwerte zwischen Hell u. Dunkel mit τόνος, das Verhältnis der Farben u. die Übergänge mit ἁρμογή bezeichnet (n. h. 35, 29). Mit diesen Begriffen ist auf den sich durchsetzenden Realismus der Darstellung Bezug genommen; in der Malerei zielen sie letztlich auf die Illusion von Räumlichkeit auf der Malfläche.

c. Skenographia u. Skiagraphia. Zunächst auf die Theaterdekoration bezogen erscheint die σκηνογραφία. Dabei geht es um eine Malerei, die Sehtäuschungen gerecht wird u. diese am Werk selbst durch Deformation ausgleicht (Geminos bei Damianos: R. Schöne, Damianos Schrift über Optik [1897] 28/30), jedoch nicht wie die neuzeitliche Linearperspektive konstruiert ist (Panichi 53). Agatharch v. Athen (v. Samos) soll sie als erster bei Aischylosaufführungen angewandt u. eine Schrift darüber verfasst, Demokrit u. Anaxagoras sollen die perspektivische Darstellung weiterentwickelt haben (Vitr. 7 prooem. 11). Nach Aristoteles geschah die Einführung jedoch bei Sophoklesaufführungen (poet. 4, 1449a 18f). Andererseits soll Kimon v. Kleonai die Verkürzung der Körper (καταγραφή) erfunden haben (Plin. n. h. 35, 56. 126f). In der Architektur sind ähnliche Prinzipien nachweisbar (zu Vitruv s. u. Sp. 447). – Der Begriff der σκιαγραφία ist wenig festgelegt (Keuls 72/87); er bezieht sich vor allem auf die Verteilung von Licht u. Schatten sowie der Farben in der Malerei (Plat. Parm. 165c/d; Theaet. 208e), die Apollodor v. Athen erfunden haben soll (Plut. glor. Ath. 2, 346A). Dio Chrysostomus bezeichnet mit dem Wort eher den undeutlichen Entwurf, den er von der genaueren Ausführung in Farbmischung u. Zeichnung absetzt (or. 12, 44). Plinius unterscheidet gedeckte u. leuchtende Farben (colores austeri aut floridi: n. h. 35, 30).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Theoretiker. 1. Platon. Bei ihm erhält die Abwertung der Kunst (resp. 5, 476b) eine innere Begründung: Die Malerei ahmt nicht das Seiende nach, sondern nur die Erscheinung (Crat. 423d/4a. 432b/d). Der Maler ist ohne Einsicht, täuscht die Sinne u. bewirkt Schlechtes (resp. 10, 601b/3b). Dass Bildkunst in Skenographie u. Skiagraphie täuscht, macht sie Platon verdächtig (Plat. Soph. 235d/6c). Da schon das Sichtbare nur Abbildung einer Idee u. darum weniger wahr ist, kann dessen Abbildung nur Bild eines Bildes sein. Platon erläutert dies an drei Betten: der Idee des Bettes, dem tatsächlich angefertigten u. an dessen Abbildung in der Malerei (resp. 10, 596a/8d). Das eigentlich Schöne ist das Geistige, allenfalls das, was ihm an reinen Formen nahekommt (Phileb. 50e/3c). Nur gelegentlich begegnet der Gedanke, das sinnlich Schöne führe zum geistig Schönen (Anagogie: conv. 210a/1e; Phaedr. 249d). Vorherrschend ist die Meinung, Dichter u. Maler sprächen nur die Leidenschaften an. Diese nicht erwünschte Wirkung kann zur Verbannung der Künstler oder dazu führen, dass sie unter Aufsicht gestellt werden (resp. 10, 605a/b; vgl. Cic. Tusc. 2, 27). So sind auch die höchsten Ideen des Wahren, Guten u. Schönen (Plat. Phaedr. 246d/7e) zwar aus den empirischen Bereichen von Denken, Wollen u. Fühlen abgeleitet, transzendieren diese aber auch im Falle des Schönen bei weitem. Platon hatte kein Verständnis für die Eigenständigkeit ästhetischen Erlebens.

Die Kunst richtet sich für ihn eben an die Gefühle u. nicht an die höher angesiedelte Vernunft (Ladner 772f).

2. Aristoteles. Er zeigt größeres Verständnis für Kunst, spricht aber vor allem über Dichtung u. Musik. Kunst gehört zum Bereich des Intellekts, ist aber etwas Willkürliches (eth. Nic. 6, 4, 1140a 6/21). Mimesis ist dem Menschen angeboren (poet. 4, 1448b 6/9). Prinzip der Gestaltung ist das Allgemeine im individuellen Bewusstsein als Widerspiegelung des Idealen in der Wirklichkeit (anal. post. 2, 19, 99b 30/100b 5). Mehreres wird im Hinblick auf das künstlerische Urteil zusammengezogen (pol. 3, 6, 1281b 10/5), das typisiert zur Wirkung kommen (poet. 2, 1448a 1/9) u. so auch das, was sein soll, wiedergeben kann (ebd. 25, 1460b 8/11. 1461b 12f). Herkömmlich sind die auf Ordnung, Rhythmus u. Harmonie beruhenden Definitionen des Schönen (ebd. 1, 1447a 18/22; metaph. 13, 3, 1078a 33/b6). Zur Schönheit gehört auch eine gewisse (körperliche) Größe (poet. 7, 1450b 34/1451a 6; eth. Nic. 4, 3, 1123b 6f). Obwohl bei Aristoteles auch das Vergnügen am Kunstgenuss zur Geltung kommt (poet. 4, 1448b 8/19; eth. Nic. 3, 10, 1118a 2/6; eth. Eud. 3, 2, 1230b 31/5), findet sich auch bei ihm die Unterordnung der Kunst unter die Natur (part. an. 1, 5, 645a 11/5).

3. Stoa. Auch hier ist die eigentliche Schönheit eine geistige, moralische (Diog. L. 7, 100); die Wirklichkeit der Welt ist für Stoiker vollkommener als jedes Kunstwerk (Zenon: Cic. nat. deor. 2, 57 Pease; Stoiker: ebd. 2, 35). Zenon meint, den Göttern sollten keine Heiligtümer erbaut werden, da dies ihrer unwürdig sei; Städte seien nicht mit Weihegaben, sondern mit den Tugenden der Einwohner zu schmücken (Joh. Stob. 4, 1, 88 [4, 27 Wachsmuth / Hense[2]]; Clem. Alex. strom. 5, 76, 1; Orig. c. Cels. 1, 5; Weiteres zu diesen Stellen: SVF 1, 61f nr. 264/6; vgl. Sen. ep. 41, 4). Nach Seneca ist der moralisch geformte Mensch das wahre Gottesbild, nicht das aus Gold u. Silber gefertigte (ebd. 31, 11). Vieles, was bei Cicero, Seneca, Philon u. anderen begegnet, geht auf Posidonius zurück. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das ästhetisch urteilt (Cic. nat. deor. 2, 145 Pease; Quelle ist Panaitios nach M. Pohlenz: GöttGelAnz 188 [1926] 288f). Zwar ist Kunst weithin immer noch Handwerk u. bloße Abbildung von Sichtbarem (Cic. de orat. 3, 215), wobei das Kunstschöne aus mehrerem zusammengesetzt erscheint (Cic. inv. 2, 2f). Daneben gewinnt aber die φαντασία an Gewicht, womit die Vorstellung gemeint ist, nach der der Künstler sein Werk gestaltet. An die Stelle einfachen Abbildens tritt das Umsetzen einer geistigen Vorstellung in die sichtbare Wirklichkeit, was Cicero am Zeus des Phidias demonstriert (Cic. orat. 2, 8f; vgl. ac. 2, 7, 20: quam multa vident pictores in umbris et in eminentia quae nos non videmus; Quint. inst. 12, 10, 9: maiestas operis deum adaequavit). Andererseits hat der Betrachter einen angeborenen Sinn für das Schöne, er empfindet es unmittelbar im Akt der Wahrnehmung (Cic. de orat. 3, 195; off. 1, 14). Seneca kennt Emotionen, die durch Kunstwerke hervorgerufen werden (ira 2, 3/5). Kritisiert werden kann die Darstellung von Dingen, die es gar nicht gibt u. die nicht möglich sind (Hor. ars 1/5; Vitr. 7, 5, 2/4). Zu Vorstellungen von der Entwicklung der Kunst Jucker 118/46.

4. Dio Chrysostomus. Er beschreibt in seiner Olympischen Rede auf den Zeus des Phidias vJ. 105 nC. die besänftigende Wirkung des Kunstwerks (or. 12, 50/2), bezeichnet jedoch auch die Grenzen der Bildkunst gegenüber der Dichtung (ebd. 12, 69/78; J. Oesch, Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus, Diss. Zürich [Aarau 1916] 54/7). Die Augen haben Vorrang vor dem Gehör (o. Bd. 15, 1029); das Kunstwerk wird nach dem Bild in der Seele geschaffen (or. 12, 71), ist aber doch Mimesis (vgl. ebd. 78, 22f).

5. Plinius d. Ä. Er äußert sich ausführlich über Kunst (n. h. 33/7), ist aber kaum als Kunsttheoretiker zu bezeichnen (zu den Dichtern vgl. H. Herter, Ovids Verhältnis zur bildenden Kunst: ders., Kl. Schriften [1975] 493/513). Immerhin hat Plinius Sinn u. Gefühl für Kunst, u. wenn er von Apelles berichtet, dass er für die Anmut (venustas, χάρις) seiner Werke berühmt war, ist ein ästhetischer Maßstab angelegt (n. h. 35, 79f). Mögen die historischen Nachrichten stimmen oder nicht, Plinius weiß, dass Werke der bildenden Kunst Gefühle ausdrücken sollten. Aristides v. Theben soll erstmals Seele u. Leidenschaften gemalt (ebd. 35, 98), Euphranor zuerst die *dignitates der *Heroen ausgedrückt haben (ebd. 35, 128). Plinius ist vom Niedergang der Kunst in seiner Zeit überzeugt (35, 50: omnia ... meliora tunc fuere, cum minor copia; 35, 51: ... nostrae aetatis insaniam in pictura).

6. Vitruv. Von den antiken Werken über Architekturtheorie ist im Wesentlichen nur das des Vitruv erhalten. Dieser bietet im 1. Jh. nC. eine Fülle von Begriffen, die das Schöne, Geschmackvolle, Gefällige u. Ebenmäßige bezeichnen, ohne dass deutlich würde, worin dies besteht. Differenzierte ästhetische Wirkungen werden am ehesten in der Musik beschrieben (Vitr. 5, 4, 3; Harmonia: ernst; Chroma: lieblicher; Diatonon: natürlich). Die Angaben, in welchen Proportionen etwas herzustellen sei, enthalten keine verwertbaren Informationen, ebenso wenig der Modulus als Grundmaß. Vitruv gibt Anweisungen, wie durch Hinzufügungen (adiectiones) u. Wegnahmen (detractiones) optische Täuschungen ausgeglichen werden können (3, 2. 12f; 5, 9). Wichtig ist die Orientierung am Alten, Herkömmlichen, womit auch die Gegenwart kritisiert wird. In diesem Sinne wird die Reinheit der Ordnungen (dorisch, ionisch, korinthisch) gefordert. Gelegentlich werden die Maße des Menschen als Vorbild angeführt, was aber doch theoretisch bleibt (ebd. 3, 1). So soll sich die dorische Ordnung nach dem Vorbild des Mannes, die ionische nach der Frau, die korinthische nach der Jungfrau richten, wobei deren Fußsohle jeweils den Modulus angibt (ebd. 4, 1, 6/8). Auch die im Tempel verehrte Gottheit soll dessen Charakter bestimmen (1, 2, 5). Am deutlichsten in Bezug auf eine K. ist wohl 7, 5: Die Malerei soll eine unmittelbare Wiedergabe der Natur sein, von Dingen, die es in Wirklichkeit gibt oder geben könnte. Daraus wird auch eine Gegenwartskritik entwickelt: Architektur lastet auf Vegetabilem, Halbfiguren kommen aus Blüten. Hierin ist vielleicht am ehesten der gekünstelte Charakter der augusteischen Epoche getroffen.

7. Die Spätantike. α. Allgemeines. In Weiterführung älterer Vorlagen (s. o. Sp. 442. 445) erscheint das Kunstwerk als Abbildung, die sich aus mehreren Dingen zusammensetzt (Max. Tyr. 17, 3 [213f Koniaris]). Kunst kann als Mimesis bezeichnet werden (s. o. Sp. 442), ist jedoch mehr, da der Geist mitwirkt, denn ‚die Mimesis will schaffen, was sie sieht, die Phantasia aber auch, was sie nicht sieht' (Philostr. vit. Apoll. 6, 19; vgl. 2, 22); der Künstler trägt das zu schaffende Bild in der Seele (Alcin. introd. 9 [163 Hermann]; s. o. Sp. 442. 446). – Als neuer Begriff scheint das ‚Erhabene' (τὸ ὕψος) im 1. Jh. nC. Geltung zu gewinnen, aber vor allem mit Bezug auf die Literatur (‚Das Erhabene ist die Resonanz einer großen Seele' [PsLongin. sublim. 9, 2] u. erhebt seinerseits zu Höherem). Konnte zuvor gesagt werden, nicht irgendein Künstler, sondern die Natur sei zu kopieren (Plin. n. h. 34, 61), so setzt sich jetzt die Vorstellung von einem Idealstil durch, der in der Vergangenheit angesiedelt ist. Schon Plutarch zeigt sich am Alten interessiert (frg. 158 [15, 294/6 Sandbach]: Eus. praep. ev. 3, 8, 1 [GCS Eus. 8, 1, 124f]). Sprichwörtlich ist die Aussage, die Augen seien glaubwürdiger als das Gehör (F. K. Mayr: o. Bd. 15, 1029), so dass auch die Malerei manchmal eher zu überzeugen vermag als die Rede (Quint. inst. 9, 3, 67). Für Synesius, dessen einschlägige Äußerungen vor seiner Taufe liegen, ist das *Auge das göttlichste Sinnesorgan (calv. 5; vgl. Plat. Phaedr. 250d). Doch wirken die Künste verführerisch, weil sie nicht Wahrheit, sondern δόξα bieten (Synes. calv. 9), eben nur das Bild eines Bildes (Act. Joh. 29 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 160]; Clem. Alex. protr. 10, 98, 3f; vgl. Porph. vit. Plot. 2). Daneben wirkt sich die Neubewertung des Religiösen, die dieses zum bestimmenden Inhalt der Philosophie werden lässt, auch in der K. aus (Philostr. imag. prooem. 1).

β. Die Philostrate. Der ältere Philostrat beweist Sinn für Bildkunst, freilich kaum in seinen Bildbeschreibungen (Ekphraseis), sondern im Vorwort dazu. Wer Malerei nicht schätzt, verschmäht die Wahrheit, denn über die συμμετρία hat die τέχνη teil am Logos. Obwohl Mimesis, ist Bildkunst doch eine Erfindung der Götter (ebd.); auch weiß sie Stimmungen wiederzugeben (Tobender, Leidender, Sich-Freuender: ebd. 2). Der jüngere Philostrat schließt sich dem Lob der Malerei an (imag. prooem. 3). Von einer *Asklepios-Statue sagt Kallistratos (ecphr. 10, 2 [411 Fairbanks]), nicht ein Symbol sei dargestellt, sondern die Wahrheit gestaltet, denn es sei die Idee der Gottheit, mit der die Materie geformt wird.

γ. Plotin. Die beiden Abhandlungen Über das Schöne (enn. 1, 6 [1]) u. Über das Geistig-Schöne (ebd. 5, 8 [31], 1, 6/40) offenbaren das Konzept, das unter den Bedingungen der Spätantike an Platon anknüpft. Das sichtbare Schöne ist Abglanz der eigentlichen, übersinnlichen Schönheit u. hat Offenbarungscharakter durch Teilhabe an der Idee. Hässlichkeit ist entsprechend Mangel an Ge-

staltung durch die Idee (ebd. 1, 6 [1], 2f; 5, 9 [5], 2, 5/23; 5, 9 [5], 11, 1/9). Doch bezieht sich die sichtbare Schönheit meist auf die Natur. Dies führt zur Abwertung der Kunst im herkömmlichen Sinn, denn die Nachahmung ist der Natur unterlegen (4, 3 [27], 10, 17/9; 6, 7 [38], 22, 29/33). Doch ist Kunst nicht einfach Mimesis, sondern Wiedergabe der Idee, die der Künstler in sich trägt. So ist auch der Zeus des Phidias nicht nach einem Modell geschaffen, sondern gibt diesen wieder, wie er sich selbst sichtbar gemacht hätte (5, 8 [31], 1, 9/18. 34/41; 5, 9 [5], 3, 32f). Bei der Idee kann es sich freilich, dem weiten Begriff von τέχνη entsprechend, auch um die eines Bettes handeln (5, 9 [5], 5, 42; zu Platon s. o. Sp. 444f). Auch der Betrachter erkennt im Sinnlichen die Idee wieder, weil er sie selbst schon besitzt (,Kein Auge könnte die Sonne sehen, wenn es nicht sonnenhaft wäre': enn. 1, 6 [1], 9, 31/3, was auf Posidonius [vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 93] u. letztlich auf Plat. resp. 6, 508a/b zurückgeht). Das Schöne wirkt anagogisch (enn. 1, 6 [1], 4; s. o. Sp. 447f). Auch das *Götterbild fängt etwas von der Idee der Gottheit ein (enn. 4, 3 [27], 11, 1/8). – W. Beierwaltes, Denken des Einen (1985) Reg. s. v. Kunst, Schönheit.

δ. Περὶ ἀγαλμάτων. Das neue Interesse am Göttlichen schlägt sich in einer Reihe von Schriften über Götterbilder nieder (περὶ ἀγαλμάτων). Das Werk des Porphyrius über die Götterbilder bietet, nach den erhaltenen Frg. zu urteilen, allerdings mehr stoische Mythenallegorese. Nicht mehr der Prozess der Anfertigung von Bildern steht im Vordergrund des Interesses, sondern die anagogische Wirkung (s. o. Sp. 447f). Alle Menschen haben das Bedürfnis, Götterbilder zu errichten u. das Göttliche aus der Nähe zu verehren (Dio Chrys. or. 12, 60f). Götter brauchen keine Kunstwerke, wohl aber die schwachen u. begrenzten Menschen, für die die Gesetzgeber Zeichen erfanden, die sie zur Begegnung mit dem unfassbaren Göttlichen emporführen (σημεῖα τῆς πρὸς τὸ θεῖον τιμῆς, καὶ ὥσπερ χειραγωγίαν τινὰ καὶ ὁδὸν πρὸς ἀνάμνησιν: Max. Tyr. 2, 2 [21 K.]). Die Schwachheit kann die göttliche Natur nur nach der irdischen Schönheit benennen (ebd. 2, 10 [28 K.]). Das edle Material u. das Schöne als Begehrenswertes sind Zeichen des Göttlichen (Porph.: Eus. praep. ev. 3, 7, 1/4 [GCS Eus. 8, 1, 122/4]). Als erster soll Daidalos Götterbilder hergestellt haben (Hygin. fab. 274, 15), die dann wohl nach ihm Daidala heißen (Paus. 9, 3, 2/8 kehrt dies um: Daidalos heißt nach den Daidala; vgl. ebd. 8, 53, 8; 9, 11, 4. 40, 3). Primitiv-Archaisches, etwa Kultbilder (ξόανα) oder Daidala, gelten als göttlich beseelt (ἔνθεος: ebd. 2, 4, 5; Porph. abst. 2, 18). In Aufnahme volkstümlicher Anschauungen über Götterbilder kann die Idee zur innewohnenden Kraft werden (Funke 688f).

ε. Der Victoria-Altar. Im Streit um die Wiederaufstellung des Victoria-Altars in der Kurie iJ. 384 (G. Gottlieb: o. Bd. 12, 728f) unterscheidet Symmachus zwischen historischem u. kultischem Wert (rel. 3, 3: reddatur saltem nomini honor qui numini denegatus est). Dieser Differenzierung, die wohl auch die entsprechenden Bestimmungen Cod. Theod. 16, 10 motiviert, ist es zu verdanken, dass Kunstwerke erhalten blieben u. die Städte bis weit in die byz. Zeit voller Statuen waren (*Christianisierung II [der Monumente]). Die Statue der Victoria, nach der Einnahme von Tarent iJ. 209 vC. nach Rom verbracht, war noch 404 nC. in der Kurie vorhanden (Claud. paneg. VI cons. Hon. 597/602).

b. Kunsttheorie u. Kunstwerk. Die ästhetischen Vorstellungen wandelten sich, wurden aber nicht theoretisch reflektiert. Sie müssen aus der Kunstentwicklung abstrahiert werden, ohne dass hier eine eigentliche Kunstgeschichte geboten werden kann. Nicht alle Kunstwerke waren zum Sehen bestimmt, wie der (hoch gelegene) Fries im Innern des Parthenon (ca. 445 vC.) oder die oberen Teile der Trajanssäule. Der zunehmende Naturalismus in der Entwicklung vom Archaischen über Strengen Stil u. Klassik zum Hellenismus ist in der Theorie wenig wirksam geworden. Auch das noch Stilisierte ist offenbar als Mimesis gemeint. Der spätere Rückblick hat Archaisch-Primitives als alt empfunden. Vor den erhaltenen Marmorplastiken ist eine Periode bemalter Holzplastik anzusiedeln, deren Schöpfungen als Kultbilder (ξόανα) auch später noch große Bedeutung hatten (zu Pausanias s. u. Sp. 451). Aber auch für eine spätere Zeit ist die Vorstellung der materialgerechten Plastik falsch. Statuen waren ebenso wie Architekturteile bunt bemalt, so dass das Material meist nicht zur Geltung kam. Sie konnten aus sehr verschiedenen Materialien zusammengesetzt sein; der Zeus des Phidias be-

stand u. a. aus *Elfenbein (Fleischteile) u. *Gold (Gewand), sein Neffe (oder Bruder) Panainos hat die Teile aus *Holz bemalt (Strab. 8, 3, 30). Auch Platon erwähnt das Bemalen von Statuen (resp. 4, 420c). Vitruv schildert eine Methode, Farbe gegen Sonneneinwirkung haltbar zu machen (7, 9, 2/4). Bemalung entspricht dem Streben nach illusionistischer Naturtreue. Flache Wasserteiche (auch mit Ölzusatz) konnten durch Lichtreflexe die Wirkung von Statuen steigern (Zeus u. Athena Parthenos des Phidias, Nike v. Samothrake; hierzu Spivey). Das Hellenistische zeigt die Fülle der Techniken u. Themen bis hin zum Alltäglichen, getragen vom Willen, das Leben zu genießen (Fowler). Pausanias bietet in seinen umfangreichen Reisebeschreibungen eine Fülle von Schilderungen, wobei freilich am ehesten das Material (Gold, Marmor) gewürdigt wird, im Übrigen aber mehr die religiösen u. mythologischen Probleme u. Zusammenhänge herausgearbeitet werden. Die ästhetischen Urteile gehen kaum über ‚großartig', ‚sehenswert' usw. hinaus. – Schon früh kamen griechische Kunstwerke als Kriegsbeute nach Rom. *Cato ereiferte sich darüber, dass die Römer diese rühmten u. die eigenen tönernen *Götterbilder verlachten (Liv. 34, 4, 4). Man machte sich in Rom Gedanken über das Verhältnis zum Griechischen (Jucker), doch blieben sie im Allgemeinen (vgl. C. Wunderer, Polybiosforschungen 3 [1909] 49/52, vor allem zum Vergleich zwischen *Historiographie u. bildenden Künsten; anerkennend zu künstlerischen Fertigkeiten Verg. Aen. 6, 847f). Quintilian beschreibt das Griechische als subtiler u. knapper als das Römische, bezieht dies aber auf die Rede (inst. 12, 10, 38). In hadrianisch-frühantoninischer Zeit (2. Jh. nC.) erreichte die griech. Mode ihren Höhepunkt, was sich auch in einer Vielzahl von Kopien zeigte; bevorzugt wurde als Vorbild der Strenge Stil (Zanker). – In der Spätantike erfolgt eine Umwertung der Gestaltungsprinzipien, wozu auch Schwund von Körperlichkeit u. Formenverfall gehören. Der Prozess vollzieht sich in Vorstößen, Reaktionen (Klassizismen; *Klassizismus) u. eigenen Ausprägungen, ohne dass diese hier im Einzelnen beschrieben werden können. Das Individuelle wird durch den Typus ersetzt. Der entscheidende Durchbruch ist gut zu datieren: Während das sehr genaue Kaiserporträt auf Münzen des 3. Jh. eine eindeutige Identifizierung erlaubt, geschieht es Ende des 3. Jh., dass das Porträt des Diokletian auf einer Münze einen neuen Namen erhält (J. Maurice, Numismatique constantinienne 1 [Paris 1908] 8). Im 4. Jh. sind dann Konstantins Söhne im Typus des Vaters dargestellt, so dass die konkrete Person nicht mehr zu bestimmen ist. Die Abkehr vom Naturalismus zeigt sich auch in der Umkehrung der Perspektive; bereits auf dem Großen ludovisischen Schlachtsarkophag sind die hinteren Personen die größeren (Helbig / Speier, Führer 3^4 nr. 2354 [Abb.]). Auf der Theodosiusbasis des Obelisken im Kpler Hippodrom (A. Berger, Art. Konstantinopel: o. Bd. 21, 475) gibt es eine Abstufung in reiner Bedeutungsperspektive; der Kaiser hinten ist am größten dargestellt, die Balletttänzerinnen vorn am kleinsten. Die Plastik tendiert zur Vorderansicht u. weiterhin zum flächenhaften Relief. – Außerdem schwindet in der Spätantike das Gefühl für das Funktionale. In der Architektur weicht der Architrav der unbestimmteren Archivolte. In der *Basilika wird jetzt eine Wand auf Säulen gestellt (Lateran) oder ein Fußbodenmosaik (Streumotivik) an der Decke angebracht (Rom, S. Costanza). Die Verwendung von Spolien dient nicht nur der Ersparnis. Das Alte wird als kostbar geschätzt u. unabhängig von Stil u. Funktion dekorativ in das Neue eingebracht (F. W. Deichmann, Die Spolien in der spätantiken Architektur = SbMünchen 1975 nr. 6; H. Brandenburg, Die Verwendung von Spolien u. originalen Werkstücken in der spätantiken Architektur: J. Poeschke [Hrsg.], Antike Spolien in der Architektur des MA u. der Renaissance [1996] 11/48; B. Brenk, Spolien u. ihre Wirkung auf die Ästhetik der Varietas: ebd. 49/92). Schließlich werden Nimben, Mandorlen u. Goldhintergründe als Symbole einer geistigen Welt bedeutungsvoll (J. Bodonyi, Entstehung u. Bedeutung des Goldgrundes in der spätantiken Gemäldekomposition, Diss. Wien [1932]). Diese Prozesse finden keine Erwähnung in theoretischen Äußerungen. Versuche, sie mit einer Vergeistigung bei Plotin oder Augustinus in Verbindung zu bringen (s. o. Sp. 448f), übersehen, dass die höhere Schätzung des Geistigen in der Antike durchgängig konstatiert werden kann.

c. Der Ort des Kunstwerks. Bevorzugte Orte der Aufstellung sind Tempel, Stadt u. (auch private) Sammlungen (Strab. 9, 1, 17).

Im Folgenden können nur Beispiele genannt werden. Die Philostrate liefern Ekphraseis zu Bildern in Museen (Philostr. imag. prooem. 4: Bilder in einer Säulenhalle vor Neapel). Das Heraion v. Samos war zugleich ein Museum (Pinakothek: Strab. 14, 1, 14; vgl. Cic. Verr. 1, 19, 50f). Statuen Polyklets befanden sich im Heraion bei Mykenai (Strab. 8, 6, 10), Werke Polygnots u. a. in der Pinakothek bei den Propyläen der athenischen Akropolis (Paus. 1, 22, 6f). Malereien wurden auch im Tempel des Dionysos Eleuthereus zu Athen aufbewahrt (ebd. 1, 20, 3). – Es gab Unmengen von Votivgaben, u. die Städte waren voll von Statuen, die nach Tausenden zählten (Plin. n. h. 34, 34/7). Die Ausstattung erfuhr anscheinend in tetrarchischer Zeit noch einmal eine Steigerung. Zu Bildern von Göttern, mythischen Gestalten u. Kaisern kam die Fülle der Ehrenstatuen für verdiente Bürger (Bauer). Nach der Notitia dignitatum (occ. 4, 14) gab es einen offiziellen curator statuarum. Statuen konnten Gruppen bilden, denen Programme zugrunde lagen. Zur Verschönerung tritt als Motiv die Demonstration der Weltherrschaft, wohl auch der Unterwerfung. Vespasian ließ in diesem Sinne nach 70 das Templum pacis in Rom errichten (Plin. n. h. 34, 84). Der siebenarmige Leuchter (*Menorah) wurde mit anderem Tempelinventar aus *Jerusalem dorthin verbracht (Joseph. b. Iud. 7, 148f. 158/61), dann angeblich 455 von den Vandalen mit nach *Karthago genommen, u. soll nach deren Niederlage dann schließlich nach Jerusalem verbracht worden sein (Procop. b. Vand. 2, 9, 5/9). – Auch *Konstantinopel als christliche Neugründung machte keine Ausnahme. Konstantin plünderte den Osten u. seine Heiligtümer, um mit den Statuen seine neue Hauptstadt zu schmücken. Dazu gehören die Denkmäler auf dem Mittelstreifen des Hippodroms, so in Kpel heute noch sichtbar die Schlangensäule von Delphi, ein einst für den Sieg bei Plataiai 479 vC. gestifteter riesiger Dreifuß, u. der Obelisk Tutmosis' III (aufgestellt von Theodosius I; Berger aO. 475). Euseb deutet dies um: Konstantin habe die Götterbilder aufgestellt, um sie lächerlich zu machen (vit. Const. 3, 54, 2f [GCS Eus. 1, 1^2, 107f]; vgl. Hieron. chron. zJ. 330 [ebd. Eus. 7^2, 232]: dedicatur Constantinopolis omnium paene urbium nuditate).

II. Jüdisch. (Maier.) Aus der heidn. Umgebung wird im AT die Vorstellung übernommen, die Welt sei nach Maß u. Zahl geordnet (Sap. 11, 20; Sir. 1, 9). Aber Schönheit ist auch eitel (Prov. 31, 30). Im Übrigen gilt das Bilderverbot, das immer wieder neu formuliert wird (Ex. 20, 4; Dtn. 27, 15; weiterhin Ex. 20, 23; 34, 17; Lev. 26, 1; Dtn. 4, 16/8. 23; 5, 8 u. ö.). Sap. 13/5 bietet eine Argumentation, die auf Heidnischem fußt, wobei auch das Kaiserbild einbezogen ist (*Herrscherbild). Sowohl das atl. Buch der Weisheit als auch Philon sind von Posidonius abhängig (zu den Stoikern s. o. Sp. 445f). Bei den figürlichen Cheruben auf der Bundeslade (J. Michl, Art. Engel II: o. Bd. 5, 62f) geht Philon sehr schnell zur allegorischen Deutung über (vit. Moys. 2 [3], 97/100). Zwar sind die Sinne zur Erkenntnis nötig, die Vernunft aber ist schöner als alle Schönheit der Natur (Philo opif. m. 139); die Werke der bildenden Kunst bleiben als Nachahmungen hinter den Urbildern zurück (ebd. 141; s. o. Sp. 442. 445f). Die Bildkünstler bestricken die Sinne zum Schaden des Verstandes (spec. leg. 1, 29; gig. 13, 59). Verbreitet war die Kritik des *Götterbildes, das geschaffen ist, sich selbst aber nicht helfen kann. Dem entsprach sowohl die jüd. literarische Tradition (Frey) als auch die Praxis jüdischer Gemeinwesen. – Die Rekonstruktion einer umfangreichen jüd. Bildkunst muss abgelehnt werden, da die wenigen erhaltenen Beispiele als Ausnahmen gelten (bes. die ausgemalte Synagoge in *Dura-Europos). Außer heidnischer Symbolik (Zodiakos; *Genien; *Tierkreisbilder), die in den umstrittenen Bereich der *Adiaphora gehören, waren jüdische Symbole beliebt (Torah-Nische, Menorah, Schofar, Lulav, Etrog). Sie finden sich besonders in Denkmälern jüdischer Grabkunst (E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1/13 [New York 1953/68]; *Grabdenkmal) u. auch der jüd. *Katakomben (o. Bd. 20, 414. 416). Nur vereinzelt begegnen bibilische Szenen u. Gestalten. Die architektonische Gestaltung von Synagogen folgte keinen allgemeingültigen Vorschriften (M. Avi-Yonah, Art. Synagogue: EncJud 15 [Jerus. 1971] 595/600; L. I. Levine, Art. Synagoge: TRE 32 [2001] 504).

C. Christlich. I. Kontinuität mit der vorchristl. Tradition. Die Christen übernahmen die griech. Vorstellung von der Überlegenheit des Geistigen über das Sinnliche (s. o. Sp. 440f. 445f) ebenso wie (zunächst) die jüd. Ablehnung von Bildkunst, wobei auch helle-

nistische Götterkritik (*Atheismus) herangezogen wurde (zu Zenon s. o. Sp. 445). Dass diese oft nur noch in Zitaten bei christl. Autoren erhalten ist, belegt diesen Zusammenhang.

II. Entwicklung einer christl. Bildkunst. Anfänge einer Tradition christlicher Bildkunst sind erst im späteren 3. Jh. im Westen erkennbar, von Einzelerscheinungen abgesehen, die als häretisch abgewertet werden konnten (Eus. ep. ad Constant.: J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 1 [Paris 1852] 387/91 bzw. 282/4 Thümmel); im Osten sind diese Anfänge erst im späten 4. Jh. greifbar. Dem Denkmälerbestand entspricht in etwa der literarische Befund. Bildlosigkeit war zunächst selbstverständlich. Ohne dass gegen sie polemisiert wird, werden seit 381 Bildwerke genannt, aber von den gleichen Vätern, die sonst Bildwerke ablehnen (Greg. Nyss. Theod.: GregNyssOp 10, 1, 61/71; vgl. Thümmel 47/78). Die Schriftquellen über die Stellung der Väter zur Bildkunst sind häufig zusammengestellt worden (zB. H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage nach den literarischen Quellen [1917]; Thümmel), doch sind insgesamt Äußerungen einer eigentlichen K. spärlich. Auch die heidn. K. hatte ja nur mühsam zu einer positiven Würdigung der Bildkunst gefunden. Schön ist vor allem die Welt, was in ihrem Ursprung begründet ist. Wie Platon u. ihm folgende Autoren sie vom Demiurgen (*Demiurgos) nach dem Paradeigma (den *Ideen) geformt verstanden hatten (Plat. Tim. 28a/b), so sahen sie die christl. Theologen als von Gott nach seinen Vorstellungen geschaffen an. Die eigentliche Schönheit sei die geistige; diese werde von der sichtbaren Schönheit gespiegelt, vor allem von der Natur. So konnte nur eine Rezeptionsästhetik entstehen, u. es ist nur folgerichtig, dass das in der Erkenntnis erfasste Schöne als etwas Geistiges u. darum Objektives aufgefasst wurde, das auf alle gleich wirken muss. Die Welt als von Gott geschaffenes Kunstwerk übertrifft alle menschliche Kunst (PsCypr. [Novatian.] spect. 9 [CSEL 3, 3, 11f]; Lact. inst. 7, 2, 5 [CSEL 19, 2, 586]). Auch für Ps*Dionysius Areopagita ist das Schöne etwas Transzendentes. Wenn er zwischen ähnlichen u. unähnlichen Bildern unterscheidet (cael. hier. 2, 3, 140C [PTS 36, 12]), dann ist nicht an Werke der bildenden Kunst gedacht. Wichtig ist der Gedanke, dass das wahre Gottesbild der tugendhafte Mensch ist, in dem die Gott-*Ebenbildlichkeit wiederhergestellt ist (Act. Joh. 29 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 160]; Orig. c. Cels. 8, 17f; Eus. ep. ad Constant.: 387/91 Pitra bzw. 282/4 Thümmel; vgl. Diog. Sin.: Diog. L. 6, 51; Hierocl. in Carm. Aur. prooem. 4 [6f Koehler] u. ö.; Ladner). Die Seele ist unsichtbar, aber auch das Äußere kann durch Malerei nicht genau dargestellt werden (Clem. Alex. strom. 6, 164, 1). Malerei ist (in der Skenographie) Täuschung (ebd. 6, 56, 1). Meist ist die Frage nach Bildern sofort in theologische u. moralische Kategorien gefasst. Bildkunst rührt vom Teufel her (Tert. idol. 3), Künstler sollten lieber Nützliches tun (ebd. 8). Sie dient nur dem Luxus u. kann zusammen mit der Kochkunst abgelehnt werden (Joh. Chrys. in Mt. hom. 49 [50], 4 [PG 58, 501]; zu Hieronymus Eiswirth 53/66). Joh. Chrysostomus meint, so wie andere ihre Häuser mit Bildern schmücken, sollten Christen die Wände ihres Bewusstseins mit den Taten der Märtyrer bemalen (paneg. mart. 3, 3 [PG 50, 712]); doch berichtet er auch (paneg. Melet. 1 [ebd. 515f]), dass die Antiochener überall, auch auf Zimmerwänden, den hl. Meletius darstellten. Demselben Verdikt verfallen Bilder auf Gewändern, auch wenn sie christliche Motive bieten (Aster. Amas. hom. 1, 3f [8f Datema]). Gleiche Wertungen zeigen die Kirchenordnungen, die Künstler oft unter diejenigen einordnen, die von der Aufnahme in die Gemeinde auszuschließen sind (Test. Dom. syr. 2, 2 [113 Rahmani]: Hersteller von Götterbildern neben Schauspielern genannt; Test. Dom. aeth. 44 [214 Beylot] nennt stattdessen Maler neben Schauspielern; vgl. Tert. idol. 5, 1: artifices; E. v. Dobschütz, Christusbilder 2 = TU 3 [1899] 100*f). Hippolyt vergleicht die Tätigkeit des nach dem Leben malenden Künstlers mit dem Einwirken Christi auf die Materie (ref. 5, 17, 5 [PTS 25, 186]). Augustinus stellt die unzureichenden Fähigkeiten der Künstler der vollkommenen Schöpferkraft Gottes gegenüber (de pulchritudine simulacrorum: divers. quaest. 78 [CCL 44A, 223f]); aufgrund ihres komplexeren Zeichencharakters ist die Literatur der Malerei überlegen (in Joh. tract. 24, 2 [CCL 36, 244f]; serm. 98, 3 [PL 38, 592]).

III. Götterbilder u. Gottesbild. Eigentlicher Ansatzpunkt der Theorieentwicklung ist das *Götterbild. Allgemein fiel es schwer, zwischen dem bloßen Vorhandensein von *Bildern u. ihrer Verehrung zu unterschei-

den. Schon der Begriff ‚Idol' (εἴδωλον) meinte sowohl die Gottheit selbst als auch das Götterbild u. schloss das Moment der Verehrung ein. Daher sind Äußerungen über die Kunst meist Polemiken gegen Götterbilder (Funke [Lit.]). – Götterbilder entsprechen nicht dem geistigen Gottesbegriff (Aristid. apol. 13, 1/4; Clem. Alex. protr. 4, 51, 6. 56, 4/6), sind materiell u. von Menschen geschaffen (Athenag. leg. 17, 5) u. können sich selbst nicht schützen (PsClem. Rom. hom. 10, 20/3 [GCS PsClem. Rom. 1, 150f]). Diese Argumentation hält sich nachweisbar bis in frühbyzantinische Zeit, eine Kontinuität zu den sog. Ikonoklasten des 8. Jh. ist wahrscheinlich. Demonstriert wird zumeist die Unmöglichkeit eines Gottesbildes, daraus wird aber zugleich die Ablehnung aller Kunst entwickelt. Christus u. in entsprechender Weise die verklärten Heiligen sind so von Gott durchdrungen, dass ihre Herrlichkeit keine Abbildung mehr zulässt (Epiph. adv. icon.: P. J. Alexander, The iconoclastic council of Saint Sophia [815] and its definition: DumbOPap 7 [1953] 63f nr. 30B bzw. 298f Thümmel; K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesch. 2 [1928] 351/87; vgl. W. Schneemelcher, Art. Epiphanius v. Salamis: o. Bd. 5, 919). Die Abwertung des Sinnlichen ist allgemein (Clem. Alex. protr. 4, 46, 4/47, 1. 57, 3/ 58, 2; Greg. Naz. carm. 1, 2, 31, 39f [PG 37, 913f]; Joh. Chrys. paneg. mart. 3, 3 [ebd. 50, 712]). Nach Athanasius sind die Idole vergänglich. Die Meinung, sie seien angefertigt, um göttliche Kräfte erscheinen zu lassen u. um Gott kennen zu lernen, weist er zurück. Hätten sie wirklich diese Fähigkeit, dann seien die zu verehren, die sie angefertigt haben (c. gent. 13/5. 19/23 [SC 18bis, 92/100. 110/ 26]). Die Argumentation hinsichtlich der Götterbilder ist so geartet, dass sie kaum mit einer positiven Haltung gegenüber christlicher Bildkunst vereinbar ist.

IV. Bilderverehrung. (H. G. Thümmel, Art. Bilder IV [Alte Kirche]: TRE 6 [1980] 525/ 31; Kollwitz; *Heiligenbild.) Paulinus v. Nola muss um 400 begründen, warum er Bilder in Kirchen anbringen lässt, was noch selten ist (carm. 27, 542/5 [CSEL 30, 286]). Durch sie soll das gläubige, aber ungebildete Volk vom unmäßigen Feiern am Heiligenfest abgehalten werden (ebd. 27, 546/95 [286/8]); Bilder können auch Gebete anregen (quae facta et picta videmus, materiam orandi pro me tibi suggero poscens, rem Felicis agens ut pro me sedulus ores: ebd. 596/8 [288]). Aber sie haben nur eine pädagogische Funktion, denn den Gott-Christus kann die ganze Welt nicht fassen, umso weniger etwas Angefertigtes (639/42 [290]). Ganz ähnlich argumentiert Gregor d. Gr. um 599/600 gegen Serenus v. Marseille, der Bilder zerstören ließ, weil sie verehrt wurden. Die Verehrung sei zwar zu verbieten, aber Bilder hätten einen Informationswert für Analphabeten (ep. 9, 208; 11, 10 [CCL 140A, 767. 873/5]); ästhetische Gesichtspunkte kommen dabei nicht ins Spiel. – Prudentius führt antike K. u. Ekphrasis in breiter Front gegen das heidn. Rom ins Feld. Die Schilderung des Martyriums der hl. Euphemia durch **Asterios v. Amaseia (hom. 11 [153/5 Datema]) ist eine reine Ekphrasis, aus der sich nichts für die reale Geschichte christlicher Bildkunst gewinnen lässt (Speyer, Christentum aO. 1 [o. Sp. 440] 91/9. 495). Aufschlussreicher sind Beschreibungen der Kirchen in Tyros (Eus. h. e. 10, 4, 2/72), Nola (Paul. Nol. carm. 28 [291/305]) u. *Gaza (Choric. or. 1, 17/78). – Wird gelegentlich geäußert, die Malerei sage schweigend, was das Wort ausspreche (Basil. hom. 19, 2 [PG 31, 509]), so ist das ein alter Topos (Cic. de orat. 3, 7, 26; Quint. inst. 9, 3, 66; Plut. glor. Ath. 3, 346F; Rhet. ad Her. 4, 28, 39: poema loquens pictura, pictura tacitum poema). Traditionell ist auch die Aussage, das Gesicht stehe über dem Gehör (PsClem. Rom. hom. 1, 5, 4 [GCS PsClem. Rom. 1, 25]; s. o. Sp. 446). Gültigkeit kann zunächst nur ein anderer Topos beanspruchen: Die Heiligen werden nicht durch Bilder, sondern durch Schriften geehrt (Amphil. Icon. encom. Basil.: Alexander aO. 61 nr. 22 bzw. 288f Thümmel; Joh. Chrys. ecl. 6 [PG 63, 607 bzw. 291 Thümmel]). Noch im 6. Jh. betont Hypatius v. Ephesus, Gott sei zwar nicht darstellbar, doch seien Bilder für die Schwachen eine Hilfe, zu ihm aufzusteigen (Hypat. quaest. misc.: F. Diekamp, Analecta Patristica = OrChrAn 117 [Roma 1938] 127/9 bzw. 320f Thümmel). Insgesamt handelt es sich um gelegentliche Äußerungen, die weitverbreitete Meinungen zum Ausdruck bringen, aber nicht als Theorie gedacht sind. – Zu einer neuen Einschätzung des Bildes kommt es seit dem 6. Jh., als im Osten eine Verehrung christlicher Bilder aufkommt u. entsprechende Denkmäler (Ikonen) entste-

hen. Dem folgen theoretische Begründungen, aber erst im byz. Bilderstreit begegnet dafür auch eine Theorie, die derjenigen gleicht, die die heidn. Spätantike für das Götterbild ausgebildet hatte. Diese Entwicklung liegt jedoch außerhalb des im RAC zu betrachtenden Zeitraumes.

V. *Einzelne Autoren.* Am ehesten bieten Basilius u. Augustinus eine K.

a. *Basilius.* Für ihn ist das Schöne zunächst die angenehm wirkende, vor allem aber zweckmäßig eingerichtete, nach Ideen geschaffene Welt, die auf Gott verweist. Dabei wird die Proportion des aus Teilen Zusammengesetzten wie auch das Einfache (Licht, *Farbe) als schön empfunden. Angefertigtes ist schön durch seine Übereinstimmung mit der Idee (Basil. hex. 2, 7; 3, 10 [GCS NF 2, 33. 55] u. ö.). Seine gelegentlich über das Kaiserbild geäußerte Meinung, die dem Abbild erwiesene Ehre gehe auf den Dargestellten über (spir. 18, 45 [SC 17bis, 407]; vgl. Athan. or. adv. Arian. 3, 5 [PG 26, 332]), entsprach allgemeinen Vorstellungen (*Herrscherbild) u. war nicht als Beitrag zu einer Bildtheorie gedacht, wozu sie später in Byzanz gemacht wurde.

b. *Augustinus.* Kaum ein Autor hat sich so sehr mit ästhetischen Problemen beschäftigt wie der besonders von Porphyrius u. Plotin abhängige Augustinus (Byčkov, Estetika; Manferdini; K. F. Morrison, The mimetic tradition of reform in the west [Princeton 1982] 95), doch ist der Ertrag für eine K. gering. Augustinus hat auch am ehesten ein Gefühl für das sinnlich Schöne (pulchrum, suave) in der Natur, wozu auch das Angemessene (aptum) gehört. Das Schöne besteht in Maß, Proportion, Rhythmus, Zahl, Übereinstimmung u. Kontrast (ord. 1, 7, 18 [CCL 29, 97f]); dadurch erhält es einen objektiven Charakter. Auch wenn die Nachahmung die Natur nicht erreicht, hat sie doch eine eigene Art der Wahrheit (soliloq. 2, 10, 18 [CSEL 89, 68f]). Augustinus beschreibt am ausführlichsten, wie das Bewusstsein des geistig Schönen zur Gestaltung im Sinnlichen führt, über den Sinneseindruck erfasst wird u. wiederum die Idee erkennen lässt (vera relig. 30, 55/32, 60 [CCL 32, 223/7]). Da das höchste Schöne Gott ist, kann sich auf diesem Wege der Aufstieg zu ihm vollziehen (conf. 10, 34 [CCL 27, 183]). Trotzdem bleibt das Sinnliche Mittel u. innerhalb einer ausgearbeiteten Zeichentheorie nur Symbol u. Hinweis auf Höheres, Geistiges; es kann auch an der Schau der eigentlichen Schönheit hindern (ord. 2, 14, 39. 15, 42 [CCL 29, 129f]). Das Sinnliche ist durch delectatio, voluptas u. concupiscentia gekennzeichnet (Gen. ad litt. 10, 12 [CSEL 28, 1, 309f]; civ. D. 19, 1). Wie das Böse bei Augustinus Nichtsein u. Mangel an Gutem ist, so das Hässliche Mangel an Schönem (nat. bon. 14/7 [CSEL 25, 2, 860/2]).

c. *Eusebius.* Im Verständnis des Kirchengebäudes (*Kultgebäude) markiert Eusebs Kirchweihrede zu Tyros (um 317; h. e. 10, 4, 2/72) einen Wandel vom Versammlungsraum zum heiligen Raum, der zum atl. Tempel in Beziehung gesetzt u. fortan vom atl. Tempelkult geprägt ist (H. G. Thümmel, Versammlungsraum, Kirche, Tempel: B. Ego [Hrsg.], Gemeinde ohne Tempel [1999] 489/504).

VI. *Fazit.* Alle Versuche, etwas modernen Anschauungen über Legitimität u. Bedeutung christlicher Kunst Entsprechendes in der Spätantike zu finden, tun dem historischen Befund Gewalt an. Auch kann das ‚Mittelalterliche' nicht als Ergebnis einer Synthese von Antike u. Christentum begriffen werden, da die Herausbildung spezifisch ‚mittelalterlicher' Gestaltungsprinzipien bereits in der heidn. Spätantike erfolgte.

F. A. Bauer, Stadt, Platz u. Denkmal in der Spätantike. Unters. zur Ausstattung des öffentl. Raums in den spätantiken Städten Rom, Kpel u. Ephesos, Diss. München (1996). – V. V. Byčkov, Estetika Avrelija Avgustina (Moskva 1984); 2000 Jahre Philosophie der Kunst im christl. Osten. Alte Kirche, Byzanz, Rußland = Östl. Christentum NF 50 (2001). – R. Eiswirth, Hieronymus' Stellung zur Literatur u. Kunst = KlassPhilolStud 16 (1955). – B. H. Fowler, The Hellenistic aesthetic (Madison 1989). – M. Franz, Von Gorgias bis Lukrez. Antike Ästhetik u. Poetik als vergleichende Zeichentheorie = Histor. u. system. Stud. z. einer vergleichenden Zeichentheorie d. Künste. Literaturforsch. 1 (1999). – J. B. Frey, Schriftquellen zum jüd. Verhältnis zum Bild: Biblica 15 (1934) 265/300. – H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 659/828. – Th. Gelzer, Mimus u. K. bei Herondas, Mimiambus 4: Catalepton, Festschr. B. Wyss (Basel 1985) 96/116. – A. Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale: CahArch 1 (1945) 15/34. – H. Jucker, Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen, Diss. Zürich (1950). – E. C. Keuls, Plato and Greek painting = ColumbStudClassTrad 5 (Leiden 1978). – J. Kollwitz, Art. Bild III (christl.): o. Bd. 2, 318/41. – G. B. Ladner, Art. Eikon: o. Bd. 4, 771/86. – J. Maier, Art.

Bilder III (jüd.): TRE 6 (1980) 521/5. – T. MANFERDINI, L'estetica religiosa in S. Agostino = Studie e ricerche NS 16 (Bologna 1969). – J. ONIANS, Quintilian and the idea of Roman art: M. Henig (Hrsg.), Architecture and architectural sculpture in the Roman empire = Oxford Univ. committee for archaeol. monogr. 29 (Oxford 1990) 1/9. – R. PANICHI, La teoria dell'arte nell'antichità = Saggi e documenti 161 (Firenze 1997). – H. PHILIPP, Tektonon Daidala. Der bildende Künstler u. sein Werk im vorplatonischen Schrifttum = Quellen u. Schriften zur bildenden Kunst 2 (1968). – CH. S. PHLORATOS, Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΩΝ ΣΤΩΙΚΩΝ (Ἀθῆναι 1973). – J. J. POLLITT, The ancient view of Greek art = Yale publ. in the hist. of art 25 (New Haven 1974). – H. SCHÖNDORF, Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönen = Habelts Dissertationsdrucke. R. Klass. Philol. 18 (1974). – B. SCHWEITZER, Die spätantiken Grundlagen der mittelalterl. Kunst = Leipziger Universitätsreden 16 (1949); Mimesis u. Phantasie: Philol 89 (1934) 286/300. – N. J. SPIVEY, Understanding Greek sculpture (London 1996). – D. STUTZINGER, Die Einschätzung der bildenden Kunst: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1984) 223/40. – W. TATARKIEWICZ, Gesch. der Ästhetik 1/2 (Basel 1979/80). – H. G. THUMMEL, Die Frühgesch. der ostkirchl. Bilderlehre = TU 139 (1992). – P. WEITMANN, Sukzession u. Gegenwart. Zu theoretischen Äußerungen über bildende Künste u. Musik von Basileios bis Hrabanus Maurus = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz R. B, 2 (1997). – M.-A. ZAGDOUN, La philosophie stoïcienne de l'art (Paris 2000). – P. ZANKER, Klassizistische Statuen. Stud. zur Veränderung des Kunstgeschmacks in der röm. Kaiserzeit (1974).

Hans Georg Thümmel.

Kupfer s. Erz: o. Bd. 6, 443/502.

Kuppel I (Kuppelbau, Kuppelbasilika).

A. Definition. Die K. ist ihrer geometrischen Form nach eine halbkugelförmige oder ähnlich geformte Rotationsfläche, die im Grundriss von einem *Kreis, in seltenen Fällen auch von einer Ellipse ausgeht. Als Raumüberdeckung wirkt sie konstruktiv als Gewölbe, das in massiver Ausführung nicht nur vertikale Lasten, sondern auch Schubkräfte auf die Unterkonstruktion abgibt u. diese dadurch in ihrer Dimensionierung bestimmt. Aus diesem Grund sind alle nichtmassiven Leichtkonstruktionen (meist Holz) als Scheingewölbe bzw. Schein-K. zu bezeichnen, da sie die statisch notwendige Struktur in der Ausformung vorgeben, in der Lastabtragung jedoch nicht beanspruchen.

B. Entstehung des Gewölbebaus. Bereits in der Uruk-Zeit (3300/3100 vC.) wurden in der mesopotam. Architektur Räume aus jeweils weiter in den Raum vorspringenden, horizontal gesetzten Schichten (‚Kraggewölbe') abgedeckt. Etwa ein halbes Jtsd. später traten in geringen Spannweiten auch echte Gewölbe auf. K. über mehr oder weniger kreisförmigem, auch quadratischem Grundriss waren selten. Seit dem Anfang des 3. Jtsd. sind Kraggewölbe u. auch schon Keilsteingewölbe in Ägypten nachweisbar. Mit Krag-K. waren seit dem späten 3. Jtsd. die Tholosgräber in Kreta u. seit dem 16. Jh. die K.-Gräber auf dem mykenischen Festland ausgestattet, zT. bereits mit bemerkenswerten Durchmessern (über 14 m). Auch die Nuraghen der sardischen Architektur (zwischen 1500 u. 1200) bildeten Krag-K. aus. Etruskische Tumulusgräber des 7. u. 6. Jh. besaßen Kam-

mern mit Krag-K. über quadratischem Grundriss. Ähnlich ausgebildet waren Gräber des 4. Jh. in Pantikapeion (Kerč) am kimmerischen Bosporus. Etwa um 300 vC. erschienen sowohl in Etrurien, allerdings nur vereinzelt im Grabbau, als auch in Griechenland u. Westkleinasien, auch hier nur für untergeordnete Zwecke, Keilsteingewölbe, d. h. in einer der Lastabtragung entsprechenden, auf den Mittelpunkt der Gewölbeschale ausgerichteten Lagerfugenausbildung. Der monumentalen, am Gliederbau orientierten griech. Architektur blieb der Gewölbebau nach wie vor fremd. Auch die griech. (u. ebenso die röm.) Tholoi waren nicht gewölbt (Rasch, K. $117f_2$ [Lit.]). Dagegen setzte sich im Iran seit parthischer Zeit (ab 150 vC.) die Ziegelwölbung durch, als Tonnenwölbung zur Überdeckung von Iwanen u. als K. in den Bauten des Feuerkults. Beide Formen wurden in der sasanidischen Palast-Architektur (ab 3. Jh. nC.; s. u. Sp. 481) weiterentwickelt bis hin zu der enormen Spannweite von 25,65 m im Iwan des Palasts in Ktesiphon (nach neuerlichen Ausgrabungen erst 6. Jh. nC.; N. M. Lowick, Ktesiphon: J. Sourdel-Thomine / B. Spuler, Die Kunst des Islam = Propyl. Kunstgesch. 4 [1973] 132f).

C. Kuppelbau. I. Genese des röm. Kuppelbaus. Erst in der röm. Architektur gelang es, die vorhandenen Ansätze u. Vorformen weiterzuentwickeln, vor allem aber, ihre konstruktiven u. statischen Probleme zu erkennen u. zu lösen u. damit den Weg zur Übertragung in größere Dimensionen u. zur Ausreifung eines adäquaten architektonischen Aufbaus zu beschreiten.

a. Frühe Gewölbeformen. Die Anfänge des röm. Gewölbebaus sind in der Weiterbildung des Rundbogens zum Tonnengewölbe zu sehen, das nach frühen Versuchen im Substruktionsbau, etwa in der Kryptoportikus der Villa dei Misteri in Pompeji (1. H. 2. Jh. vC.; Spannweite 2,65 m; A. Maiuri, La Villa dei Misteri [Roma 1960] 38/40) oder im Untergeschossraum der Basilika (etwa 2. H. 2. Jh. vC.; Spannweite 3,98 m; K. Ohr, Die Basilika in Pompeji [1991] 25 Taf. 21, 3) in der 2. H. des 2. Jh. vC. zur Überdeckung von Räumen in die Architektur eingeführt wurde. Es erschien in den Stabianer Thermen bereits bis zu einer Spannweite von ca. 7,20 m (H. Eschebach, Die Stabianer Thermen in Pompeji [1979] 66 Taf. 4). – Aus der rechtwinkligen Durchdringung zweier Tonnen entstand seit dem 1. Jh. vC. das (über rechteckigen Grundrissen nur bis in die frühe Kaiserzeit angewandte) Klostergewölbe (etwa am Tabularium in Rom, 78 vC.; Spannweite ca. 4,50 m; Rivoira 77 Abb. 83/5), u. seit dem 1. Jh. nC. das Kreuzgratgewölbe (in der Domus Aurea in Rom mit vorerst nur rund 3,70 m Spannweite u. in der Domus Augustana am Ende des Jh. bereits mit Spannweiten bis zu 8 m; W. L. MacDonald, The architecture of the Roman Empire 1^2 [New Haven / London 1982] 66f Taf. 24 [Raum 25. 28]. 58 [Raum 4. 8]).

b. Frühe Kuppelkonstruktionen. Die K. als konsequente Übertragung des Wölbungsgedankens auf Zentralräume erschien zuerst in den Thermenanlagen Kampaniens, zunächst in frühen Vorformen als Konusgewölbe mit Durchmessern bis zu etwa 6,50 m in den Laconica in Pompeji u. Herculaneum am Anf. des 1. Jh. vC. (Eschebach aO. Taf. 8a). Vom 1. Jh. vC. bis zum 1. Jh. nC. traten K. in kampanischen Mausoleen mit Durchmessern um 4 m auf. Zur gleichen Zeit waren in Latium die Grabkammern meist kreuzförmig ausgebildet u. in ihrem quadratischen Mittelraum mit Klostergewölben abgedeckt. Die Rekonstruktion einer K. bereits über der Rotunde im Fortunaheiligtum in Praeneste (ca. 2. H. 2. Jh. vC.; Durchmesser zwischen 7 u. 8 m; F. Rakob, Die Rotunde in Palestrina: RömMitt 97 [1990] 61/92) ist aus genetischen u. konstruktiven Gründen mehr als zweifelhaft. Am Ende des 1. Jh. vC. wurde als bisher frühester bekannter monümentaler Bau mit voll ausgebildeter K. der ‚Merkurtempel' in Baiae, ein Thermensaal mit einem Durchmesser von 21,63 m, errichtet (Rakob, K.bauten 257/71). Seit der Zeit Neros trat die K. in der Palastarchitektur Roms auf, u. zwar in der Domus Aurea erstmalig über achteckigem Grundriss in der Form eines Klostergewölbes (Durchmesser 13,48 m; MacDonald aO. 38/41 Taf. 29f), in der gleichen Ausbildung am Ende des Jh. in zwei Räumen im Untergeschoss der Domus Augustana (Durchmesser ca. 8,50 m; ebd. 66 Taf. 58 [Raum 3. 5]). Das Klostergewölbe behauptete sich seitdem als Nebenform der K. über Oktogonen, obwohl es seiner geometrischen Grundform nach ein Wangengewölbe ist, das aus Teilstücken von Tonnengewölben zusammengesetzt ist (Abb. 1, 5).

c. Weitere Ausformung. Die eigentliche Reifezeit des K.-Baus fiel in die 1. H. des 2. Jh.

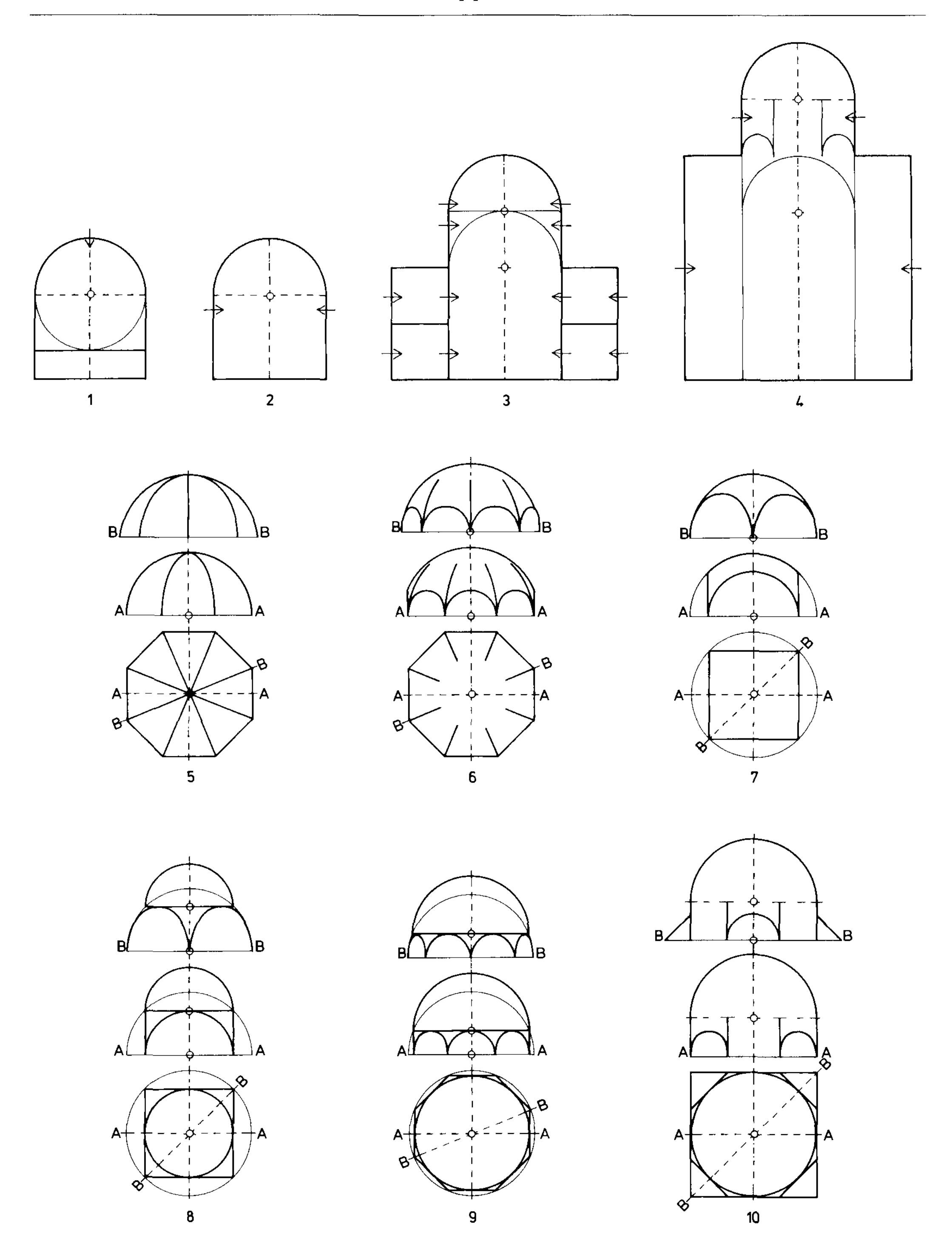


Abb. 1: Schemazeichnungen zum K.bau. 1/4 Raumproportionen (Verhältnis Durchmesser zu Höhe) und Lichtführung (Pfeile): 1. Röm. Podiumrundbau (1:1), 2. Röm. Obergadenrundbau (1:1,25), 3. Justinianischer K.raum (ca. 1:2), 4. Transkaukasischer K.raum (im Mittel 1:3). 5/10 K.formen: 5. Klostergewölbe, 6. Schirmk., 7. Umkreisk. (Hängek.) über dem Quadrat, 8. Inkreisk. (Pendentifk.) über dem Quadrat, 9. Inkreisk. (Pendentifk.) über dem Oktogon, 10. Inkreisk. (Trompenk.) über dem Quadrat.

u. erreichte ihren Höhepunkt mit dem Bau des Pantheons (ca. 114/25; K.-Durchmesser 44,08 m; M. Pelletti, Note al rilievo del Pantheon: Quaderni dell'Istituto di storia dell'architettura, Roma, N. S. 13 [1989] 10/8) durch Apollodorus v. Damaskus. Dieser Bau, dessen Durchmesser im Mauerwerksbau nie wieder erreicht wurde, ist in seiner Vollendung zum Prototyp für die weitere Entwicklung der Zentralbauidee in der röm. Architektur geworden. Bautechnisch gelang in dieser Epoche der Durchbruch zum Großkuppelbau: Vom Beginn des 2. bis etwa zur Mitte des 4. Jh. wurden mindestens 16 K. mit Durchmessern zwischen 22 u. 36 m errichtet. Die größten unter ihnen sind die kampanischen u. stadtröm. Thermensäle: der ‚Apollotempel' am Averner See (2. H. 2. Jh.; Durchmesser 36,20 m; M. Pagano / J. Rougetet, Le grandi terme dette ‚Tempio di Apollo' sul lago di Averno: Puteoli. Studi di storia antica 12/13 [1988/89] 151/209), das Caldarium der Caracalla-Thermen (erbaut zwischen 212 u. 216; Durchmesser ca. 35 m; J. J. Rasch, Zur Entstehung des ‚Kaisertypus' im röm. Thermenbau: RömMitt 103 [1996] 220/2), der ‚Dianatempel' (severisch; Durchmesser 29,55 m; Rakob, K.bauten 273/9), u. der ‚Venustempel' (1. Drittel 2. Jh.; Durchmesser 26,82 m; ebd. 271/3), beide in Baiae. In der trajanisch-hadrianischen Architektur wurden K.-Räume zur bevorzugten u. viel variierten Form im Wölbungsbau bis hin zur Sonderform der Halbkuppelsäle, die zuerst in den Trajansmärkten (Durchmesser bis rund 19 m) u. dann in den Trajansthermen (Durchmesser bis ca. 30,60 m) auftraten (Rasch, Thermen aO. 219).

d. Typenausbildung. In dieser Zeit wurde der K.-Raum, bisher ausschließlich Bestandteil größerer Baukomplexe wie Thermen- u. Palastanlagen, aus seinem baulichen Zusammenhang gelöst u. erschien mehr u. mehr als selbständiger Bau. Die ersten Anzeichen dieses Prozesses sind am Pantheon (s. o. Sp. 464) zu erkennen u. deutlicher dann am Vestibül der Piazza d'Oro in der Villa Hadriana bei Tivoli (s. u. Sp. 475). In völliger Unabhängigkeit trat der K.-Raum schließlich seit dem 3. Jh. auf, zuerst wahrscheinlich in Gestalt der severischen Rotunde am Vatikan (Durchmesser etwa 22,10 m; J. J. Rasch, Zur Rekonstruktion der Andreasrotunde an Alt-St.-Peter: RömQS 85 [1990] 1/18 Abb. 1f. 6). Infolge der Befreiung aus der ehemals gänzlichen baulichen Ummantelung wurde nun die Gestaltung des Äußeren zu einer neuen Aufgabe. Mit dieser Entwicklung bildeten sich ebenfalls zwei voneinander unterscheidbare Typen heraus: der Obergadenrundbau (zuerst fassbar im ‚Venustempel', einem Thermensaal in Baiae [s. o. Sp. 467]) mit Belichtung durch eine am oberen Baukörper umlaufende Fensterreihe (Abb. 1, 2), in Anzahl u. Anordnung im Regelfall den darunterliegenden Nischen im Innern des Baus entsprechend, als Bestandteil eines größeren Baukomplexes (J. J. Rasch, Das Mausoleum der Kaiserin Helena in Rom u. der ‚Tempio della Tosse' in Tivoli = Spätantike Zentralbauten in Rom u. Latium 3 [1998] 102/4); u. der Podiumrundbau (beginnend in seiner Genese mit dem Pantheon), ein freistehender Rundtempel auf einem Podium mit Freitreppe, Säulenvorhalle u. Belichtung allein durch ein Opaion im Zenit der K. (Abb. 1, 1). Dieser Typus findet seine Fortsetzung bes. in der eindrucksvollen Reihe der spätantiken Mausoleen des 3. u. 4. Jh. (ders., Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom = Spätantike Zentralbauten in Rom u. Latium 2 [1993] 84/94).

II. Ausführung. a. Italien. Während die K. des ‚Merkurtempels' in Baiae (s. o. Sp. 464) traditionsgemäß noch aus großen, radial gesetzten, keilförmig zugehauenen Tuffsteinen aufgebaut wurde, besteht die K. über dem Oktogon in der Domus Aurea (s. ebd.) bereits aus opus caementicium, dem neuen röm. Baustoff, der im K.-Bau offensichtlich zuerst, u. zwar mit noch mäßigen Abmessungen, in kampanischen Mausoleen angewandt wurde (s. o. Sp. 467). Voraussetzung für die neue Bautechnik war die Entdeckung der hydraulischen Eigenschaften der zuerst in Kampanien festgestellten, aber auch in Latium vorkommenden ‚vulkanischen Sande' (pulvis puteolanus), die nun eine Mörtelbauweise gestatteten, welche höchsten Anforderungen genügte. Das Verfahren entstand bereits am Ende des 3. Jh. vC. in Kampanien (Vitr. 2, 6, 1) u. muss schon bald danach in Rom Fuß gefasst haben. Der Mörtel, bestehend aus Baukalk, Sand u. der Puzzolanerde als Zusatzstoff, wurde zunächst in Wänden, seit Beginn der Kaiserzeit auch in Gewölben, in horizontalen Lagen alternierend mit den caementa (unregelmäßigen Brocken aus verschiedenen Natursteinen oder Ziegeln) eingebracht. Die Gewölbeschalen wurden damit konstruktiv bereits als homogene Gefüge verstanden, nicht mehr als zusammengesetzte Bauteile wie in den Keilsteingewölben. Die äußeren Wandschalen der stützenden Ringmauer bis zum K.-Ansatz bestehen (wie auch an allen übrigen Bauten) innen u. außen aus opus testaceum, einem in den Mauerkern einbinden-

den Ziegelmauerwerk, das mit dem caementicium-Kern gleichzeitig schichtenweise aufgemauert (nicht gegossen) wurde. Die Gewölbeschalen selbst wurden ohne Ziegelfassungen auf durchgehender Brettschalung geschichtet (Rasch, Konstruktion 363/70). Schon seit dem 1. Jh. nC. begann man, durch gezielte Materialauswahl das Gewicht der K.-Schale mit zunehmender Höhe abschnittsweise zu verringern, um so die Schubspannungen herabzusetzen (Rasch, K. 134f; ders., Konstruktion 378f Abb. 50).

b. Westliche Provinzen. Die im Massivbau bisher meist wenig erfahrenen westl. Provinzen übernahmen mit der röm. Architektur auch die (den örtlichen Vorkommen angepassten) Bautechniken. Gewölbe wurden meist aus ähnlich aufgebautem opus caementicium errichtet. In den Trierer Kaiserthermen bestehen die Wände aus opus caementicium zwischen Schalen aus Bruchsteinmauerwerk. Die caementa in den Gewölben scheinen radial angeordnet worden zu sein. Die K. des Tepidariums (Durchmesser 16,45 m) ist nicht mehr erhalten (D. Krencker u. a., Die Trierer Kaiserthermen 1 [1929] 25/7. 84/8 Abb. 87. 106). Die K. des Mausoleums in Centcelles bei Tarragona (Mitte 4. Jh.; Durchmesser 10,66 m) besteht im unteren Teil aus alternierenden Stein- u. Ziegellagen, im oberen ganz aus Ziegeln (Th. Hauschild / H. Schlunk, Vorbericht über die Arbeiten in Centcelles: MadrMitt 2 [1961] 125. 173f Abb. 9).

c. Nordafrika. Während für die stützenden Wände Bruchsteinmauerwerk, aber auch Quaderbau verwendet wurde, bestanden die Gewölbe aus horizontal aufgebautem opus caementicium. In den Antoninus-Thermen in Karthago (145 nC.) haben sich Gewölbeansätze nur noch im Untergeschoss erhalten. Die nicht mehr vorhandenen K. der sieben polygonalen Räume im Obergeschoss besaßen Durchmesser zwischen 17 u. 22 m. Nach aufgefundenen Resten bestanden die K. aus einem leichten opus caementicium, erreicht durch Bimsbeimengungen (A. Lézine, Carthage. Utique [Paris 1968] 38f Abb. 2. 5 Taf. 9. 12. 17). Die beiden achteckigen Säle in den Jagdthermen in Leptis Magna tragen noch heute ihre Klostergewölbe (2./3. Jh. nC.; Inkreisdurchmesser ca. 6 m; W. Heinz, Röm. Thermen [1983] 182 Abb. 190). – Etwa seit der Mitte des 2. Jh. nC. breitete sich in Nordafrika ein neues Verfahren im Gewölbebau aus: Die Knappheit des für die Einschalung massiver Gewölbe nötigen Bauholzes führte zur Ausbildung von Gewölbeschalen aus ineinandergesteckten flaschenförmigen Tonröhren, die, in stehenden Bögen, für K. meist in horizontalen Ringen aufgebaut u. mit schnell erhärtendem Gipsmörtel verbunden, zunächst als verlorene Schalung für ein caementicium-Gewölbe dienten u. später als selbständige Form fungierten (Storz 6. 18f. 66/8). Die Datierung eines Fundes (angeblich zu einer K. gehörend) in Morgantina auf Sizilien bereits vor 211 vC. (Storz 23. 35. 66) beruht allein auf hypothetischen Zuordnungen; der Bestand ist eher einer sehr viel späteren Phase zuzuweisen (W. A. P. Childs, Morgantina, past and future: AmJournArch 83 [1979] 377. 379). Eine Röhren-K. befand sich über einem runden Saal (Durchmesser ca. 12 m) einer kleinen Thermenanlage in Aquae Flavianae (westlich von Kenchela, Algerien) u. gehört zu einer Restaurierungsphase am Anf. des 3. Jh. (St. Gsell, Les monuments antiques de l'Algérie 1 [Paris 1901] 238). – Die Technik wurde spätestens im 4. Jh. von Italien übernommen, fand bis über das 6. Jh. hinaus vermutlich auf der gesamten Halbinsel eine weitere Verbreitung als bisher angenommen u. ist heute hauptsächlich in Ravenna u. Rom nachweisbar. Die bedeutendsten Beispiele sind: in Ravenna das Baptisterium der Kathedrale (nachträglicher Einbau in Form einer Hänge-K. um 458; Durchmesser ca. 11,25 m; F. W. Deichmann, Ravenna 2, 1 [1974] 24 Abb. 18/21, Plananhang, Plan 3) u. S. Vitale (537/38 bis 547; Inkreisdurchmesser ca. 15,70 m; ebd. 2, 2 [1976] 64 Abb. 31, Plananhang, Plan 35f), in Rom sehr wahrscheinlich die ursprüngliche, als Flach-K. zu rekonstruierende Überdeckung des Zentralraums von S. Stefano Rotondo (ca. 430 bis 470/80; Durchmesser 22,26 m; H. Brandenburg / J. Pál [Hrsg.], Santo Stefano Rotondo in Roma = Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 8 [2000] 43f Abb. 46) u. die Halb-K. über der Apsis von SS. Cosma e Damiano (2. Viertel 6. Jh.; Durchmesser ca. 15,80 m; G. Biasiotti / P. B. Whitehead, La chiesa dei SS. Cosma e Damiano: AttiPontAc 3 [1924/25] 93 Abb. 17 Taf. 9). – In Ägypten wurde die bisher selten angewandte Keilsteintechnik neben der alten Gewölbebauweise aus luftgetrockneten Ziegeln (Nilschlamm-Ziegeln) eingesetzt.

d. Griechenland u. Westkleinasien. Die Technik des Gewölbebaus stand zunächst unter dem Einfluss Roms. Bereits in augusteischer Zeit wurde das opus caementicium in Kleinasien übernommen. Die K. des Laconicums der Capito-Thermen in Milet (Mitte 1. Jh. nC.; Durchmesser 8,90 m) besteht (wie die frühen Gewölbe

in Italien) aus radial aufgebautem opus caementicium (das auch der Baustoff der Ringmauer ist), u. zwar zwischen Schalen aus Bruchsteinmauerwerk (A. v. Gerkan / F. Krischen, Thermen - Palaestren: Milet 1, 9 [1928] 32 Abb. 45). Im Lauf des 2. Jh. wurde das radial gefügte opus caementicium durch radial gestellte Ziegel ersetzt, zuerst nachweisbar am Zeus-Asklepios-Tempel in Pergamon mit einer Ringmauer in reinem Quaderbau (Mitte 2. Jh.; Durchmesser 23,85 m; Th. Wiegand, Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon = AbhBerlin [1932] 11f). Von nun an wurde im gesamten ägäischen Bereich im Gewölbebau das opus caementicium zugunsten der Ziegelkonstruktion aufgegeben. Mit Wänden aus Bruchsteinmauerwerk u. überdeckt mit Ziegel-K. sind die meist quadratischen Joche der Portikus des Grabtempels in der Westnekropole von Side in Pamphylien ausgestattet (ca. 2. H. 3. Jh.; Spannweiten um 3,20 m; A. M. Mansel, Die Ruinen von Side [1963] 184f Abb. 146. 151); auf Quadermauerwerk mit Ziegeldurchschuss u. überdeckt mit einer fächerförmig aufgebauten Ziegel-K. wurde das Mausoleum in der Ostnekropole errichtet (ca. 1. Viertel 5. Jh.; Spannweite ca. 5,35/6,25 m; ebd. 188 Abb. 153/6). Die Georgsrotunde in Thessaloniki (zwischen 305 u. 311; Durchmesser 24,15 m) besitzt eine K. aus radial gesetzten Ziegeln auf Wänden aus Bruchsteinmauerwerk mit Ziegeldurchschuss (E. Hébrard, Les travaux du Service Archéologique ... à l'église Saint-Georges de Salonique: BullCorrHell 44 [1920] 21/5). Für die Wände ist dies die übliche Bauart seit dieser Zeit. Die ebenfalls für das 4. Jh. in Kpel anzunehmenden, aber nicht mehr erhaltenen Ziegelgewölbe u. -K. (etwa des Konstantinsmausoleums; s. u. Sp. 474) strahlten auf die von hier aus beeinflussten Zentren im Westen aus: auf Mailand u. Ravenna. Aus Ziegeln aufgebaut sind zB. die K. (ein achtteiliges Klostergewölbe) von S. Aquilino an S. Lorenzo in Mailand (um 390; Inkreisdurchmesser 12,96 m; A. Calderini u. a., La basilica di S. Lorenzo Maggiore in Milano [Milano 1951] 115/7 Abb. 27) u. die K. der Treppentürme von S. Vitale in Ravenna (537/38 bis 574; erhalten ist die nördliche, Durchmesser ca. 5,40 m; Deichmann, Ravenna aO. 2, 2, 64 Abb. 29). Eine Sonderform stellt die wohl von Kleinasien (vgl. Side) angeregte Ziegel-K. des Diokletiansmausoleums in Split in Dalmatien dar (um 305; Durchmesser 13,35 m), die doppellagig aufgebaut ist u. deren Ziegel im unteren Teil horizontal, im mittleren Bereich fächerförmig, im Zenit radial angeordnet sind (G. Niemann, Der Palast Diokletians in Spalato [Wien 1910] 73. 75f Abb. 96 Taf. 13).

e. Hellenistischer Osten. Der neuen röm. Architektur stand im Osten eine reiche lokale Bautradition griechischer u. orientalischer Provenienz mit eigenen Bautechniken gegenüber, die sich untereinander zu vermischen u. gemeinsam weiterzuentwickeln begannen. Nur zögernd wurde die röm. Gewölbebautechnik eingeführt, wahrscheinlich von westlichen Bauleuten. Gewölbe aus reinem opus caementicium, nach italischem Vorbild horizontal geschichtet, jedoch nach einheimischer Gepflogenheit auf Wänden aus Quaderwerk mit Bruchsteinkern, blieben Ausnahmen: so zB. die Halb-K. über dem Nymphäum in Gerasa (Ende 2. Jh.; Durchmesser ca. 11 m, Leicht-K. mit Beimengungen vulkanischer Schlacke; A. Boëthius / J. B. Ward-Perkins, Etruscan and Roman architecture [Harmondsworth 1970] 439 Taf. 225) oder das Klostergewölbe über dem Oktogon der Südthermen in Bosra in Syrien (3. oder 4. Jh.; Durchmesser der elliptischen Grundfigur ca. 13/15 m; ebd. 443 Abb. 164A) u. noch am Anf. des 6. Jh. die Halb-K. über den Annexräumen der Kathedrale, ebenfalls in Bosra (Durchmesser ca. 8 m; F. W. Deichmann, Westliche Bautechnik im röm. u. rhomäischen Osten: RömMitt 86 [1979] 477 Taf. 159, 1). Die Apsis der Basilika in Bosra (wahrscheinlich 3. Jh.; Durchmesser ca. 9,60 m) war von einer caementicium-Halb-K. überwölbt, die aber im Innern mit einer Quaderschale untermauert war (ebd. 477 Taf. 158, 2). Für Wände u. Gewölbe wurde jedoch nach wie vor der seit spätestens dem 1. Jh. nC. nachweisbare Quaderbau bevorzugt u. bis in die Spätantike hinein angewandt, so zB. am Pilgerheiligtum in Qal'at Sem'ān in Syrien einschließlich der drei Apsiden (zwischen 476 u. 492; Durchmesser der Halb-K. über der Hauptapsis ca. 7 m; Krautheimer 145/51 Abb. 106), ebenso an der Basilika in Emmaus / Nikopolis in Israel (wohl Ende 5. Jh.; Durchmesser der Hauptapsis 9,70 m [K. zerstört]; A. Ovadiah, Corpus of the Byzantine churches in the Holy Land [Bonn 1970] 63f Taf. 25). – Daneben fand etwa seit dem Anfang des 2. Jh nC. in Syrien u. Mesopotamien (hauptsächlich im Thermenbau) der Ziegelbau Verbreitung, u. zwar zunächst nur für Wände, zB. an den Thermenanlagen in Dura Europos, wo die Gewölbe in opus caementicium ausgeführt wurden. Gewölbe aus Ziegeln scheinen erst sehr viel später aufgetreten zu sein, dann aber auf Mauern aus Quaderwerk mit Mörtelkern u. Ziegeldurchschuss wie im ägäischen

Raum, zB. die radial gesetzte Ziegel-K. im Kloster von Mar Gabriel in Dēr el'Amr in Mesopotamien (Anfang 6. Jh.; Durchmesser ca. 11,50 m; Deichmann, Bautechnik aO. 505f Taf. 170).

f. Armenien u. Georgien. Die transkaukasische Architektur erlebte eine völlig eigenständige Entwicklung im Gewölbebau, wenn auch unter Einbeziehung verschiedener Impulse aus Ost u. West. Schon seit dem 2. Jh. ist als Bautechnik der Quaderschalenbau mit Bruchsteinkern nachweisbar, der wohl unter östlichem Einfluss ausgebildet worden ist. Seit dem 6. Jh. erfuhr der Zentralbau neben den mit K. ausgestatteten Hallen u. Basiliken (s. u. Sp. 485) eine bevorzugte Stellung in der Sakralarchitektur. Hier erschienen K. (zuerst in weitaus geringeren Dimensionen [Durchmesser um 3 m]) über kreuz- u. vierpassförmigem Grundriss u. schließlich in den monumentalen Anlagen, auf vier Stützen gelagert über vierpassförmigem Grundriss mit Umgang, so in der Rundkirche in Bana (1. H. 7. Jh.; Durchmesser ca. 8,50 m; Mepisaschwili / Zinzadse 121 Abb. 214/7) u. in der zerstörten Palastkirche in Svartnotz (zwischen 641 u. 661; Durchmesser ca. 13 m; E. Utudjian, Armenian architecture [Paris 1968] 26 Abb. 59/61).

III. Formen u. Proportionen. a. Grundrisse. In der republikanischen u. frühkaiserzeitlichen Architektur erschienen K. nur über kreisförmigen Grundrissen, seit der 2. H. des 1. Jh. nC. auch über achteckigen Räumen. Zumeist erst in der Spätantike u. sehr viel seltener wurden sechs-, zehn- u. zwölfeckige Räume ausgebildet u. mit K. überdeckt, wobei zT. bemerkenswerte Größen erreicht wurden: Hexagone: zwei Säle bereits in den Antoninus-Thermen in Karthago (145 nC.; Inkreisdurchmesser ca. 17 m; Lézine aO. Abb. 2), ein Saal im Antiochos-Palast (später H. Euphemia; ca. 416/18; Inkreisdurchmesser ca. 18,20 m) u. die Hodegetriakirche (wohl Anf. 5. Jh.; Inkreisdurchmesser ca. 12 m), beide in Kpel (R. Naumann / H. Belting, Die Euphemiakirche am Hippodrom zu Istanbul [1966] 34/44 Abb. 2. 6. 11); Dekagon: ,Tempel der Minerva Medica' in Rom (wohl nach Mitte 4. Jh.; Inkreisdurchmesser 23,74 m; Rasch, Konstruktion 329/36); Dodekagone: Nymphäum bei Riza in Epirus mit quadratischer Ummantelung (2. H. 3. oder Anf. 4. Jh.; Durchmesser ca. 6,70 m; G. Tonchais, Chronique des fouilles: BullCorrHell 108 [1984] 779 Abb. 77f), Skeuophylakion an der H. Sophia in Kpel (Anfang 5. Jh.; Durchmesser ca. 11,80 m; C. Gurlitt, Die Baukunst Kpels 1 [1912] 21 Abb. 50, sonst meist irrtümlicherweise rund dargestellt). Die polygonalen Grundrisse sind in der Regel Isogone, doch gibt es auch Abweichungen, die von einer elliptischen Grundfigur ausgehen, so am Oktogon der Südthermen in Bosra (s. o. Sp. 472). Der heute dekagonal überformte Baukörper von St. Gereon in *Köln besitzt einen über elliptischem Grundriss aufgebauten antiken Kern (2. H. 4. Jh.; Durchmesser 18,66/23,54 m; O. Schwab, St. Gereon in Köln. Untersuchungen zum spätantiken Gründungsbau: KölnJb 35 [2002] 7/205 Taf. 9. 32). Als ursprüngliche Überdeckung wird eine Leicht-K. mit eingebauten Amphoren angenommen (ebd. 83f. 130f).

b. Ringmauerausbildung. Nach dem in der röm. Architektur entwickelten Schema wurde die Ringmauer gewöhnlich in den Haupt- u. Diagonalachsen im Innern durch meist bogengedeckte Nischen aufgelöst, d. h. in den Polygonalbauten entsprechend der Anzahl der Seiten; in den Rundbauten sind es anfangs vier, dann in aller Regel acht, selten sechs, zehn u. wohl auch zwölf: Über sechs Nischen aufgebaut sind das ,Calventier-Mausoleum' (2. H. 3. Jh. oder später; Durchmesser ca. 10,80 m; Rivoira 189f; L. Quilici, La via Appia da Roma a Bovillae [Roma 1977] 40 Abb. 7) u. das Galliensmausoleum (3. Viertel 3. Jh.; Durchmesser 10,69 m; F. Tolotti, Il sepolcro di Gerusalemme: RömMitt 93 [1986] 489 Abb. 7), beide an der Via Appia in Rom. Zehn Nischen besaß der Rundbau des Lausos-Palasts in Kpel (ca. Anfang 5. Jh.; Durchmesser ca. 22 m; R. Naumann, Vorbericht über die Ausgrabung zwischen Mese u. Antiochos-Palast: IstMitt 15 [1965] 135/8 Abb. 1). Das Konstantinsmausoleum an der Apostelkirche in Kpel war vermutlich mit zwölf Nischen ausgestattet, könnte allerdings auch ein Dodekagon gewesen sein (R. Egger, Die Begräbnisstätte des Kaisers Konstantin: ÖstJahresh 16 [1913] 212/30 Abb. 107. 110). – Die Höhe der Ringmauer bis zum K.-Auflager entsprach bei den Podiumrundbauten (Abb. 1, 1) im Idealfall dem Radius (so am Pantheon u. am Mausoleum bei Tor de' Schiavi [s. u. Sp. 475]), bei den Obergadenrundbauten (Abb. 1, 2) dem $1^1/_2$-fachen Radius (so am Helenamausoleum in Rom u. am ,Tempio della Tosse' in Tivoli). Die Raumproportionen lassen sich damit als klare Relationen von 1:1 (Durchmesser : Höhe) bzw. 1:1,25 (4:5) erkennen. Die Ringmauer, die in Kämpferhöhe den K.-Schub aufzunehmen hatte, war in ihrer Dicke abhängig von der Größe des Baus u. betrug im Mittel etwa $^1/_7$ des Durchmessers (Rasch, K. 128f Abb. 13 Tabelle 1).

c. Kuppelprofile. Normalerweise war die K.-Schale bis zum Zenit in gleichbleibender Dicke ausgeführt, die im Mittel $^1/_{20}$ des Durchmessers ausmachte, u. besaß an ihrer Innenfläche einen halbkreisförmigen Querschnitt. Doch lassen sich auch Stauchungen des Halbkreisprofils zur Halbellipse beobachten, die in der Regel auf konstruktive Zwänge zurückführbar sind, so am ‚Merkurtempel' in Baiae (s. o. Sp. 464), am Oktogon der Gordiansvilla (2. Drittel 3. Jh.; Inkreisdurchmesser 11,40 m), am Mausoleum bei Tor de' Schiavi (zwischen 305 u. 309; Durchmesser 13,71 m), beide in Rom, u. an S. Vitale in Ravenna (s. o. Sp. 470; Rasch, Konstruktion 317/20. 342/4. 354f. 359/61). Ein überhöhtes Profil ließ sich bisher allein am ‚Dianatempel' in Baiae (s. o. Sp. 467) nachweisen. Die für das 6. Jh. im Hauran angenommenen K. mit elliptisch überhöhtem Profil, zB. in der Georgskirche in Ezra, sind nicht original, sondern gehen auf Restaurierungen um 1910/20 teils in Holz, teils in Stahlbeton zurück (Smith 49f Abb. 50/5; M. Restle, Art. Hauran: RBK 2 [1971] 1019/22). Zusammengesetzte Profile mit unterschiedlichen Radien u. entsprechenden Knicken im Querschnitt dagegen deuten, wie sich belegen ließ (Rasch, Konstruktion 356/8), auf Planänderungen während der Bauzeit oder spätere Umbauten hin, so an der Georgsrotunde in Thessaloniki (s. o. Sp. 471), am ‚Romulusheroon' am Forum Romanum in Rom (wahrscheinlich Mitte 4. Jh.; Durchmesser 14,70 m) u. am Baptisterium in Nocera Superiore in Kampanien (2. H. 6. Jh.; Durchmesser ca. 11,80 m). – Die bereits seit der 2. H. des 2. Jh. vC. sporadisch eingeführte Kassettierung (F. W. Deichmann, Art. Decke: o. Bd. 3, 635f) der Gewölbeinnenflächen wurde seit Beginn des 2. Jh. nC. zunehmend auch auf K. übertragen, nachweisbar zuerst an den Halb-K. der Trajansthermen (s. o. Sp. 467) u. an der K. des Pantheons. Sie hatte nicht allein ästhetische u. optische Funktionen, sondern wirkte außerdem als Gewichts- u. Schubminderung, ohne den statisch notwendigen Querschnitt der K.-Schale zu reduzieren.

d. Schirmkuppeln. In hadrianischer Zeit entwickelte sich in Latium u. Kampanien über Oktogonen eine Sonderform der K.-Ausbildung: die Schirm-K. (Abb. 1, 6). Grundform dieser Konstruktion ist eine Halbkugel über dem Umkreis des achteckigen Grundrisses, die maßgebend ist für den Verlauf von Graten bzw. Rippen, die von den Raumecken aufsteigen. Zwischen diesen Stützelementen sind segelförmig nach außen durchgebeulte stichkappenähnliche Gewölbeflächen mit flach gebuster Scheitellinie aufgebaut. Diese Teilgewölbe setzen über den acht halbkreisförmig endenden Schildwänden an u. gehen in der oberen Kalotte mit den Graten bzw. Rippen in eine gemeinsame K.-Fläche über (Rasch, K. 130/3 Abb. 20/4). Die Grundlagen zur Einschalung (s. o. Sp. 468) solch komplizierter Gebilde scheinen erst durch die Ausreifung des Schalungstragwerks für den Bau der Pantheon-K. gelegt worden zu sein, nach dessen Bauabschluss (ca. 125 nC.) die ersten Beispiele in der Villa Hadriana bei Tivoli erschienen, bes. das Vestibül der Piazza d'Oro (zwischen 125 u. 133; Inkreisdurchmesser 9,50 m; C. F. Giuliani, Il lato nord ovest della Piazza d'Oro: Quaderni dell'Istituto di topografia antica della Università di Roma [1975] 42/53 Abb. 75/7). Etwa um die Mitte des Jh. verschwand der Typus, trat in Rom jedoch erneut für kurze Zeit (ca. 298/308) mit nur wenigen, jedoch zT. monumentalen Beispielen in Erscheinung (Rasch, Tor de' Schiavi aO. 93_{694}), wie in zwei Oktogonen der Diokletiansthermen (erhalten ist das ‚Planetarium'; Inkreisdurchmesser ca. 21,65 m; I. Gismondi, La sala del ‚Planetario' nelle Terme Diocleziane: Architettura ed arti decorative 8 [1928/29] 385/92 Abb. S. 393) u. im Oktogon der Bacucco-Thermen bei Viterbo (wahrscheinlich 2. Viertel 4. Jh.; Inkreisdurchmesser ca. 19,40 m [K. zerstört]; J. Ganzert, Einige Beobachtungen am Thermensaal von Bacucco bei Viterbo: ArchAnz 1981, 131/8 Abb. 46).

e. Außenform. Die äußere Erscheinung der K. wurde durch eine auf das Kämpfergesims aufgesetzte Attika bzw. die von der Kämpferebene aus weiter hochgeführte Ringmauer artikuliert, ausgeführt anscheinend erstmalig am Pantheon. Dieser Aufbau übernahm die Funktion der statisch notwendigen Auflast zur Kompensierung des am K.-Fuß entstehenden Gewölbeschubs. Zur formalen Überleitung von dieser Mauer auf die von außen sichtbare obere Kalotte der K. diente in den meisten Fällen eine Folge von ringförmig angelegten Stufen, die im Regelfall die K. bis zu ihrer halben Höhe verdeckte u. die Aufgabe übernahmen, die Ausbildung des K.-Rückens konstruktiv zu bewältigen sowie den in der unteren K.-Zone auftretenden Zugspannungen entgegenzuwirken. In der röm. Architektur wurden Gewölbe normalerweise nicht mit einem *Dach abgedeckt, sondern lediglich durch einen Überzug aus opus signinum, einer wasserdichten Mörtelmasse, gegen Witterungseinflüsse geschützt. Verein-

zelt, in der Spätantike offensichtlich häufiger, traten Eindeckungen der K.-Schalen mit Bleiplatten auf (F. W. Deichmann, Art. Dach: o. Bd. 3, 529. 535). Erst seit Beginn des 4. Jh. wurden auch Dächer angelegt, deren Ziegeleindeckung jedoch in einer Mörtelbettung unmittelbar auf der K.-Schale zu liegen kamen, so am ‚Mausoleum der Galla Placidia' in Ravenna (wahrscheinlich 1. H. 5. Jh.; Spannweite ca. 4,40 m; Deichmann, Ravenna aO. 2, 1, 67), bzw. auf einer zusätzlichen Aufmauerung aus leichtem Material, so am Diokletiansmausoleum in Split (sofern dieser Zustand dem ursprünglichen entspricht) (s. o. Sp. 471; Niemann aO. 73). Auch Bronzeplatten wurden in gleicher Methodik verwandt, bezeugt etwa für die ursprüngliche Dachdeckung am Mausoleum der Constantina (S. Costanza) in Rom (etwa 338/45; Durchmesser 11,38 m; J. J. Rasch / A. Arbeiter, Das Mausoleum der Constantina in Rom = Spätantike Zentralbauten in Rom u. Latium 4 [2007] 55 Taf. 210 B).

f. Lichtöffnungen. Bedingt durch die ursprüngliche Einbettung der K.-Räume in zusammenhängenden Baukomplexen konnte die Belichtung anfangs nur von oben, d. h. durch die K. erfolgen. So finden sich schon am ‚Merkurtempel' in Baiae (s. o. Sp. 464) vier rechteckige, schräg durch die K.-Schale geführte Lichtschächte, außerdem aber bereits ein 3,65 m weites Opaion (De Angelis d'Ossat 234). Die rechteckige Fensterform trat vereinzelt noch bis ins 2. Jh. auf, nach den erhaltenen Beispielen hauptsächlich an Klostergewölben, so am achteckigen Thermensaal in Pisa (wahrscheinlich 2. Jh.; Inkreisdurchmesser 6,65 m), der in jeder der acht Wangen des Gewölbes ein Fenster besitzt u. zusätzlich mit einem oktogonalen Opaion ausgestattet wurde (ebd. 234 Abb. 5). Doch gewann das Opaion zunehmend an Bedeutung u. wurde schließlich zum Kennzeichen des Podiumrundbaus (s. o. Sp. 468), mit dem es folglich an der Wende der konstantinischen Zeit verschwand (Rasch, K. 135f). Dennoch erschien es noch einmal im ungewohnten Zusammenhang eines Obergadenrundbaus am Anf. des 5. Jh.: am ‚Tempio della Tosse' in Tivoli (Durchmesser 12,33 m; Rasch, Mausoleum der Kaiserin Helena aO. 105). Erst in der justinianischen Architektur entstand mit einem neuen Zentralbautypus eine neuartige Belichtung durch Reihung der Fenster am Fuß der K. (s. u. Sp. 487).

IV. Kuppeln über quadratischen Grundflächen. Quadratische u. teilweise auch rechteckige Räume wurden im Westen nach anfänglichen Versuchen mit Klostergewölben (s. o. Sp. 463f) fast ausschließlich mit Kreuzgratgewölben überdeckt. Bei der Überdeckung mit K. traten schon bei polygonalen Räumen (meist Oktogonen) Schwierigkeiten im Bereich der Durchdringung des prismatischen Unterbaus mit dem halbkugelförmigen Gewölbe auf, die bei Quadraten noch ausgeprägter in Erscheinung traten. Es gab grundsätzlich zwei Möglichkeiten, dieses Problem konstruktiv u. formal überzeugend zu bewältigen: Die als Hänge-K. bezeichnete Überdeckung geht vom Umkreis des Grundrissquadrats (bzw. -polygons) aus, über dem sie (im Idealfall) eine Halbkugel bildet, die infolge der Durchdringung mit den Umfassungswänden auf ihre mittlere, über dem Quadrat liegende Teilfläche reduziert wird, während die außerhalb liegenden Anteile ausgeschieden werden. Der Grundkreis der K. wird also allein in den vier Eckpunkten für den Ansatz der K. genutzt; über den Wänden werden Schildbögen ausgebildet, die auch freitragende Gurtbögen sein können, auf denen die Kugelrestfläche ansetzt (Abb. 1, 7). – Die als Pendentif-K. bezeichnete Überdeckung ist dagegen aus zwei übereinander angeordneten u. sich durchdringenden Halbkugeln unterschiedlicher Durchmesser zusammengesetzt, deren obere vom Inkreis des Grundrissquadrats (bzw. -polygons) ausgeht u. die eigentliche K. bildet, während die untere vom Umkreis des Quadrats ausgeht u. lediglich für die vier (oder mehr) von den Ecken aufsteigenden sphärischen Dreiecke (Hängezwickel) herangezogen wird, die den Übergang zwischen den Raumecken u. dem Grundkreis der K. herstellen (Abb. 1, 8. 9). Damit tritt ein deutlich artikulierter Knick zwischen der K.-Fläche u. den stützenden, flacher ausgebildeten Übergangsflächen auf, der diese als selbständige Stützglieder kenntlich macht. Allein diese Übergangsflächen sind als Pendentifs zu bezeichnen, nicht aber die unteren Ansätze der aus einer gleichmäßig gekrümmten Fläche bestehenden Hänge-K. (wie es in der Lit. oft unpräzis u. zT. widersprüchlich geschieht). Neben den Pendentifs bildeten sich weitere Formen der Übergangsflächen heraus, unter denen die Trompen zu einer besonderen Bedeutung gelangten. – Während in den justinianischen Bauten die K. unmittelbar über den Übergangsflächen ansetzte, wurde in der transkaukasischen Architektur seit dem 6. Jh. zwischen den Übergangsflächen u. der K.-Schale ein als Fensterzone ausgebildeter Tambour

(s. u. Sp. 486) eingeschaltet (der im byz. Bereich erst im 10. Jh. eingeführt wurde). – Die einzelnen K.-Formen entwickelten sich nebeneinander u. traten sowohl im Westen als auch im Osten unabhängig voneinander in unterschiedlichen Reifungsphasen auf, u. zwar mit den ersten nachweisbaren Beispielen schon im 1. Jh. vC.

a. Umkreiskuppeln. Als frühestes bisher fassbares Beispiel ist die Hänge-K. über einem rechteckigen Raum in der kleinen Thermenanlage in Petra anzusprechen (wohl 3. Drittel 1. Jh. vC.; Spannweite ca. 4,00/4,60 m; I. Kader, Propylon u. Bogentor [1996] 84_{475} Abb. 55). Bereits in Keilsteintechnik wurden die Flach-K. über den vier quadratischen Jochen des herodianischen Doppeltors am Tempel in Jerusalem ausgebildet (Spannweite 5,45 m; T. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem 2 [1980] 958 Abb. 216; Kader aO. 84 Abb. 39 Taf. 33a). Im Westen ist die Form erstmalig belegbar (ebenfalls als Flach-K.) im Untergeschoss eines Grabbaus an der Via Nomentana in Rom (‚Sedia del Diavolo'; etwa Mitte 2. Jh. nC.; Spannweite 5,40 m; L. Crema, Due monumenti sepolcrali sulla via Nomentana: Serta Hoffilleriana [Zagreb 1940] 271 Abb. 1. 3f). Voll ausgereifte Keilstein-K. wurden schließlich über drei Räumen der West-Thermen in Gerasa errichtet (2. H. 2. Jh. oder später; Spannweiten ca. 8 u. 15 m; C. H. Kraeling [Hrsg.], Gerasa. City of the Decapolis [New Haven 1938] 23f Taf. 66; Boëthius / Ward-Perkins aO. [o. Sp. 472] 438 Taf. 229). Der Mittelraum der kreuzförmigen Grabkammer des Mausoleums Qasr Nuweijis bei Amman besitzt ebenfalls eine Keilstein-K. (2. oder 3. Jh.; Spannweite ca. 5,50 m; D. Huff, Das Qasr Nuweijis bei Amman: IstMitt 39 [1989] 228/32 Abb. 1. 6f). Mit Ziegel-K. waren Grabbauten des 3. u. 5. Jh. in Side ausgestattet (Spannweiten 3,20 m u. 5,35/6,25 m; s. o. Sp. 471). Auch die Pastophorien der Marienkirche in Ephesos waren mit Ziegel-K. überwölbt. Erhalten ist der K.-Ansatz im nördl. Raum (ca. Mitte des 4. Jh.; Spannweite 4,66/7,13 m; F. Knoll, Baubeschreibung: Die Marienkirche in Ephesos = Forschungen in Ephesos 4, 1 [Wien 1932] 33f Abb. 21. 31. 38). Wieder über dem mittleren Quadrat eines kreuzförmigen Raums wurde in der 1. H. des 5. Jh. eine Hänge-K. am ‚Mausoleum der Galla Placidia' in Ravenna konstruiert (Spannweite 4,40 m; s. o. Sp. 477). – Schon aus diesem knappen Überblick wird ersichtlich, dass die Spannweiten bis zum 5. Jh. selten über 6 m hinausreichen. Erst an der außergewöhnlichen, der Form des Kreuzgratgewölbes angenäherten Hänge-K. über dem Mittelschiff der Basilika B in Philippi wurde mit größeren Dimensionen experimentiert (zwischen 530 u. 540; Spannweite ca. 15,40/19,20 m; P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale [Paris 1945] 453f Taf. 65. 78. 81f). Die über einem Dekagon ausgeführte Hänge-K. im ‚Tempel der Minerva Medica' in Rom, bereits im 4. Jh., besaß schließlich einen Inkreisdurchmesser von 23,74 m (s. o. Sp. 473). In der weiteren Entwicklung spielte die Hänge-K. eine weniger bedeutende Rolle, etwa für Untergeschossräume oder auch im Zisternenbau.

b. Inkreiskuppeln. 1. Kuppeln auf vereinfachenden Stützgliedern. Sehr früh schon bildeten sich verschiedene Bauglieder heraus, die es mit möglichst wenig Aufwand ermöglichten, den Übergang von den Raumecken zum Grundkreis der K. herzustellen. Im Tetrapylon in Latakia in Syrien, das bereits in das 3. Drittel des 1. Jh. vC. datiert wird, wurde über annähernd quadratischem Grundriss eine Keilstein-K. errichtet (Spannweite ca. 7,10/7,85 m). Als Übergangsflächen fungieren aus den Ecken heraus nach innen geneigte Dreiecksflächen (Stützdreiecke), die zunächst das Grundrissquadrat in ein als Gesims ausgebildetes Achteck überführen, über dem die K. mühelos ansetzt (Kader aO. 72/7 Abb. 5. 31f Taf. 29c. 30f). Eine ähnliche Lösung ist in einem rechteckigen Raum einer Villa in Minori am Golf von Salerno (1. H. 1. Jh. nC.; Spannweite ca. 5,40/7,50 m) gefunden worden, der mit einer flachen caementicium-K. überdeckt wurde, die in den Ecken von annähernd dreieckigen, mit dem Ansatz der K. verschliffenen Flächen gestützt wird (C. Bencivenga u. a., Ricerche sulla villa romana di Minori: Annali del seminario di studi del mondo antico 1 [1979] 134 Abb. 53 [Raum 5]. 55, 1). In einem kleinen quadratischen Raum des Grabturms nr. 98 in Palmyra (wahrscheinlich 56 nC.; Spannweite 2,03 m) wurde mit Hilfe von diagonal über die Ecken verlegten Quadern (Eckbrücken) ebenfalls zunächst ein Achteck hergestellt, über dem mit einem ausladenden Gesims die Keilstein-K. ansetzt (C. Watzinger / K. Wulzinger: Th. Wiegand [Hrsg.], Palmyra [1932] 60f. 77 Abb. 59). Der Marc-Aurel-Bogen in Oea / Tripolis in Libyen (163 nC.; Spannweite ca. 5,75/6,50 m) ist mit einem achtteiligen Keilstein-Klostergewölbe überdeckt, das von einem im Grundriss achteckigen, über die Ecken frei gespannten Gesims ausgeht (S. Aurigemma, L'arco di Marco Aurelio e di Lucio Vero in Tripoli = I monumenti italiani 13 [Roma 1938] Taf. 13/6. 19f. 26f).

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 978-3-7772-0723-0 (Lieferung 172)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 173

Kuppel I [Forts.] – Kynismus



2007

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC dient als Hilfsmittel zur Erforschung der Spätantike, also der Epoche, die etwa die ersten fünf christlichen Jahrhunderte umfasst. In dieser Zeit nahm das Christentum Gestalt an, und zwar im Rahmen der antiken Kultur mit ihren mannigfachen heidnischen und jüdischen Traditionen. Daraus ergibt sich die Fragestellung der Artikel des RAC: Wie hat die christliche Botschaft, einer nichtchristlichen Umwelt gepredigt und von ihr angenommen oder abgelehnt, das Empfinden, Denken und Verhalten dieser Menschen beeinflusst? Und in welcher Weise haben sich die Christen bei der Herausbildung ihrer eigenen Lehre, ihrer sozialen Organisation, ihrer Gebräuche und Verhaltensnormen von den bestehenden Traditionen ihrer nichtchristlichen Umwelt bestimmen lassen?
Die allmähliche Einordnung der christlichen Kirche in Staat und Gesellschaft der griechisch-römischen Welt und ihrer Nachbargebiete war der bedeutsamste Vorgang in der Spätantike und legte das Fundament der mittelalterlichen und neuzeitlichen Kultur. Für das RAC bildet deshalb im Allgemeinen das Ende des 6. Jahrhunderts die zeitliche Grenze, bis zu der die Einzelphänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Dabei kommen nicht nur bestimmte Erscheinungen des religiösen Lebens, theologisch bedeutsame Begriffe und Vorstellungen und dgl. zur Sprache. Vielmehr sollen Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Wissenschaften, Alltagsleben und materielle Kultur unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Berücksichtigung finden.
Die betreffenden Sachverhalte, nichtchristliche wie christliche, werden in den Artikeln unabhängig vom konfessionellen oder weltanschaulichen Standpunkt des Verfassers dargestellt. Darum dienen unentbehrliche Ausdrücke wie „Heidentum“, „heidnisch“ nur der wertneutralen Kennzeichnung des Nichtchristlichen und Nichtjüdischen.
Für den Inhalt der Artikel sind die Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, Artikel stets mit dem Verfassernamen und nicht nur unter „RAC“ zu zitieren.

Redaktion: F. J. Dölger-Institut, Oxfordstraße 15, D-53111 Bonn
www.antike-und-christentum.de

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlusslieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)

ISBN 978-3-7772-5006-9 (Werk), ISBN 978-3-7772-0730-8 (Lieferung 173)

2. Pendentifkuppeln. Sphärische Dreiecke als Stützung von Inkreis-K. wurden schon um die Mitte des 2. Jh. nC. in den Obergeschossen zweigeschossiger Grabbauten an der Via Nomentana in Rom eingesetzt, der ‚Sedia del Diavolo' (Spannweite ca. 5,40 m; Crema, Monumenti aO. 271 Abb. 2/4) u. des Baus bei Casal de' Pazzi (Spannweite ca. 3,90 m; ebd. 275f Abb. 12/4. 16f). Beide K. müssen, wenn sie auch in gestauchten, also unkanonischen Proportionen ausgeführt wurden, als Pendentif-K. angesprochen werden (Rasch, K. [2. Fassung 1989] 35_{75}). Noch sehr unbeholfen dagegen erscheinen die Übergänge an Oktogonen im 3. Jh. in Rom, in den Flankenbauten der Caracallathermen (zwischen 218 u. 235; erhalten ist der östliche; Inkreisdurchmesser ca. 19,80 m; Rivoira 172 Abb. 202f) u. der Villa der Gordiane an der Via Praenestina (s. o. Sp. 475). In beiden Fällen wurden die Wandflächen unterhalb der Kämpferebene in den Raumecken in der Weise nach innen geneigt, dass sie etwa in Kämpferhöhe in den Grundkreis der K. übergehen. Diese Beispiele blieben jedoch Einzelerscheinungen. Erst im 6. Jh. wurde die Ausbildung der Pendentif-K. zu ihrer endgültigen Reife geführt. Sporadisch u. noch als Kleinform ist eine Flach-K. über sphärischen Dreiecken im Menas-Cubiculum der Märtyrergruft in Abū Mīnā in Ägypten anzutreffen (nach 528; Spannweite 2,05 m; P. Grossmann, Abū Mīnā 1. Die Gruftkirche u. die Gruft [1989] 227 Abb. 58 Taf. 48 Plan 12A). Spätestens mit dem veränderten Wiederaufbau der K. der H. Sophia in Kpel (zwischen 558 u. 563; s. u. Sp. 485) nach dem Einsturz iJ. 558 wurden voll entwickelte Pendentifs in großen Dimensionen angewandt u. gehörten seitdem zum Grundbestand der justinianischen sowie der weiteren, von ihr ausgehenden byz. K.-Architektur.

3. Trompenkuppeln. Neben den aus sphärischen Flächen bestehenden Übergangsflächen der Pendentif-K. wurde als Stützglied der Inkreis-K. eine weitere Form entwickelt, die in ihrer ausgereiften Gestalt ein selbständiges Eckgewölbe darstellt, welches diagonal gespannt die Raumecke überbrückt, d. h. über dreieckigem Grundriss ein von den Ecken aus ansteigendes Trichtergewölbe mit halbkreisförmigem Stirnbogen bildet u. so zu einem Oktogon bzw. durch Verschleifung der Übergänge zum Grundkreis der K. überleitet (Abb. 1, 10). Einfache bogenförmige Überbrückungen zwischen winkelförmig zueinander liegenden Wänden lassen sich zuerst in der Villa Hadriana bei Tivoli nachweisen (G. T. Rivoira, Le origini della architettura lombarda[2] [Milano 1908] 235 Abb. 224f. 227). Doch schon am Caracalla-Bogen in Tebessa in Algerien (214 nC.; Spannweite ca. 5,10 m) wurden Trompen konstruiert, die zusammen mit der K. auf dem Gesims ansetzen (Gsell aO. 183; L. Crema, L'architettura romana [Torino 1959] 554 Abb. 329f). Seit dem Ende des 3. Jh. traten in Tunesien im Bereich der Röhrenbautechnik (s. o. Sp. 469f) in der Art von Hänge-K. geformte Trompenkonstruktionen auf (Storz 48. 68f Abb. 11), die in der Kobbat Bent el Rey in Karthago Halb-K. stützen, mit denen sie von der gleichen Kämpferebene ausgehen (zwischen 320 u. 340; Spannweite ca. 4,70 m; ebd. 48f. 68f Taf. 19 Beilage 6/10). Im Westen lässt sich die Trompen-K. an einzelnen Beispielen weiterverfolgen: im Baptisterium am Dom in Neapel (wohl zwischen 362 u. 408; Spannweite ca. 7,60 m; A. Venditti, Architettura bizantina nell'Italia meridionale 2 [Napoli 1967] 484/7 Abb. 277/9); in S. Maria Mater Domini an SS. Felice e Fortunato in Vicenza (ca. Ende 5. / Anf. 6. Jh; Spannweite ca. 4,20 m; P. Verzone, L'architettura religiosa dell'alto medio evo nell'Italia settentrionale [Milano 1942] 41f Abb. 16 Taf. 6, 3) u. in S. Prosdocimo an S. Giustina in Padua (Anf. 6. Jh; Durchmesser ca. 4,20 m; ebd. 25f Abb. 9 Taf. 5, 2). Darüber hinaus könnte nach einigen Indizien sogar der 23,80 m weite quadratische Zentralraum von S. Lorenzo in Mailand (vermutlich um 375) mit einer Trompen-K. in Tonröhrenkonstruktion überspannt gewesen sein (S. Storz, Das antike Bauverfahren von Gewölbetragwerken aus Tonröhren: Diskussionen zur archäologischen Bauforschung 5 [1991] 224/37). – Daneben traten über Oktogonen trompenähnliche bogenüberwölbte Nischen als Überleitung zur K. auf, so an einigen der ligurisch-provençalischen Baptisterien, zB. in Fréjus und Albenga (beide wohl 5. Jh.; Durchmesser 6,70 m bzw. 7,70 m; J. Formigé, Remarques diverses sur les baptistères de Provence: Mélange M. F. Martroye [Paris 1940] 180/2 Abb. S. 183. 186 Taf. 7; Verzone aO. 71 Abb. 34. 84) u. ähnlich an S. Vitale in Ravenna (s. o. Sp. 470; Deichmann, Ravenna aO. 2, 2, 64 Abb. 20). – Unabhängig von der Entwicklung im Westen scheint die Entstehung der Trompen-K. in der sasanidischen Architektur seit dem Anfang des 3. Jh. nC. (ausgehend möglicherweise von älteren iranischen Gewölbeformen) verlaufen zu sein. Die frühesten Beispiele sind in den Bauten Ardashirs I in Firuzabad zT. schon vor 224 nC. zu finden mit Spannweiten

zwischen 13 u. 15 m (A. Giuliano, Art. Firuzabad: EncArteAnt 3 [1960] 702f Abb. 860; Huff aO. 233/6 Abb. 9f). – Die Trompen-K. fand schließlich (wohl nicht ohne Einflüsse aus dem iranischen Bereich) eine in der Frühzeit (6. u. 7. Jh.) ausschließliche Anwendung im georgischen (zT. auch im armen.) K.-Bau, hier teilweise in der Ausführung von zwei u. drei Trompenzonen übereinander zur stufenweisen Überleitung vom Quadrat auf den K.-Grundkreis in durchweg geringen Spannweiten zwischen 3 u. 9 m (Mepisaschwili / Zinzadse 115. 117 Abb. 166. 183. 185).

D. Kuppelbasilika. I. Entstehung des Typus. Während im Westen die im 4. Jh. aus röm. Hallenbauten abgeleitete christl. *Basilika als flachgedeckter Langbau bis in das MA hinein ohne grundsätzliche Veränderungen beibehalten wurde, entstand im Einflussbereich Kpels als neuer Bautypus die K.-Basilika, in der das basilikale Grundschema kombiniert wurde mit Attributen, deren Wurzeln in Bauformen zu suchen sind, die sich erst seit dem 4. Jh. in der christl. Sakralarchitektur herausgebildet hatten. Es sind dies zum einen der Kreuzbau, in dem die Kreuzarme dem (in kleineren Bauten meist überwölbten) Zentrum untergeordnet waren; zum anderen der mehrräumige Zentralbau, dessen Zentralraum in seiner Höhe ebenfalls über den Umgang hinausragte u. am Mausoleum der Constantina in Rom (s. o. Sp. 477; u. nicht schon an dem nur literarisch belegten Oktogon in Antiochia am Orontes [327/41]) erstmals mit einer massiven K. überspannt wurde; ferner spielte auch die Ausbildung des Querhauses, bes. seit dem 5. Jh. im Balkan, eine mitwirkende Rolle (Krautheimer 124f. 203f. 239. 244f; F. W. Deichmann, Einführung in die christl. Archäologie [1983] 82/5. 246/53; Stanzl 47/74. 88f). Wenn sich auch der Typus nicht eindeutig festlegen lässt, so können doch bestimmte Kriterien erkannt werden: dreischiffige Grundrissausbildung; annähernd basilikaler Querschnitt; zentrales, vor der Apsis liegendes, von vier Pfeilern ausgehendes kuppelgewölbtes Joch; meist zweigeschossige, ebenfalls gewölbte Flanken- u. Vorräume.

II. Frühe Bauformen. Am Anfang der Entwicklung steht eine Reihe von Bauten, die am Ende des 5. Jh. in *Kilikien / Isaurien wohl alle auf Initiative des Kaisers Zenon (in seiner Heimat) entstanden. Sie zeichnen sich aus durch einen etwa quadratischen Kernbau, umgeben von Flanken- u. Vorräumen, die zT. ursprünglich zweigeschossig u. zT. tonnengewölbt waren. In allen Fällen kann aus statischen Gründen der Kernbau der zerstörten Kirchen nur als ein die begleitenden Räume überragender, mit einem hölzernen Zeltdach gedeckter Turm ohne Einbau massiver Gewölbe rekonstruiert werden. Es sind dies die Zenonkirche in Meriamlik (Spannweite ca. 10,20/10,80 m; H. Hellenkemper, Die Kirchenstiftung des Kaisers Zenon im Wallfahrtsheiligtum der Hl. Thekla bei Seleukeia: Wallraf-Richartz-Jb. 47 [1986] 67/79 Abb. 6), die Ostkirche in Alahan Manastırı (Spannweite ca. 6,40/6,70 m; G. Bakker, The buildings at Alahan: M. Gough [Hrsg.], Alahan [Toronto 1985] 102/20 Abb. 44. 48f) u. der Zentralbau in Dağ Pazarı (Spannweite 7,25 m; M. Gough, The Emperor Zeno and some Cilician churches: AnatolStud 22 [1972] 203/9 Abb. 4).

III. Weitere Ausprägung. Bereits in der 1. H. des 6. Jh. entstanden Bauten mit beherrschenden zentralen kuppelgewölbten Jochen, als erster vermutlich die Polyeuktoskirche in Kpel (524/27). Nach Abmessungen u. Proportionen der allein erhaltenen Untergeschosswände muss es als äußerst wahrscheinlich gelten, dass der Bau mit einer zentralen K. (Durchmesser ca. 18,50 m) u. gewölbten Seitenschiffen ausgestattet war (M. Harrison, Ein Tempel für Byzanz [1989] 127/34 Abb. 167. 169. 171). Die nur wenig später errichtete H. Eirene in Kpel (erste Bauphase zwischen 532 u. 564) besaß ebenfalls bereits ein zentrales kuppelgewölbtes Joch (Durchmesser etwa 15,30 m), ein tonnengewölbtes Vorjoch u. zweigeschossige kreuzgratgewölbte Seitenschiffe (U. Peschlow, Die Irenenkirche in Istanbul: IstMitt Beih. 18 [1977] 119f. 206/10 Beilage 10f). In der im Grundriss von lokalen Traditionen ausgehenden, jedoch in allen Räumen mit Gewölben gedeckten Basilika B in Philippi (zwischen 530 u. 540) war ein Querhaus ausgebildet, dessen Vierung bekrönt war mit einer von den Bauten der Hauptstadt beeinflussten Pendentif-K. (Durchmesser ca. 14,20 m; Lemerle aO. 448/55 Taf. 67. 78. 80). Auf diese Beispiele lässt sich ferner die Palastkirche in Qasr ibn Wardan in Syrien (wahrscheinlich 564; Durchmesser 6,66 m; H. C. Butler, Ancient architecture in Syria: Publications of the Princeton University archaeological expedition to Syria in 1904 - 1905, 2, B, 1 [Leyden 1907] 29/33 Abb. 25/8 Taf. 2f) zurückführen (mit Fenstern in den Pendentifs!) u. auch die Marienkirche in Ephesos in ihrer zweiten Bauphase (etwa Ende 6. / Anf. 7. Jh.; Durchmesser 12,30 m; Knoll aO. 51/62 Abb. 56. 73). – Der Typus lebte fort in einzelnen klei-

neren Bauten mit annähernd quadratischem Grundriss (wie schon in Qasr ibn Wardan) bis in komnenische Zeit hinein, zB. den lykischen Kirchen von H. Nikolaos in Myra (8. Jh. ?) u. der Kirche in Dere Ağzı (9. Jh. ?) sowie wohl auch dem Ursprungsbau der Gül Camii in Kpel (Theodosiakirche ?; Ende 11. / Anf. 12. Jh.).

IV. Sonderformen. Als Weiterbildungen anzusehen sind die auf kreuzförmigem Grundriss aufgebauten, mit mehreren K. (über dem Langhaus u. den Querarmen) ausgestatteten Bauten Justinians, so (nach literarischen Belegen) die Apostelkirche in Kpel über griechischem Kreuz mit fünf K. (ca. 536/50; A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2. Die Apostelkirche in Kpel [1908] 118/39 Taf. 5) u. die Johanneskirche in Ephesos über lateinischem Kreuz mit sechs K. (wahrscheinlich vor 548/65; Durchmesser der Vierungs-K. 13,86 m; H. Hörmann, Die Johanneskirche Justinians: Die Johanneskirche = Forschungen in Ephesos 4, 3 [1951] 157/66 Abb. 42/4 Taf. 68/70). In beiden Fällen wurden die K. durch Tonnengewölbe abgefangen, die zwischen die stützenden Pfeiler gespannt waren u. von denen die Pendentifs aufstiegen; die mittlere K. war jeweils nur wenig höher als die übrigen. – Einen herausragenden Platz in dieser Entwicklung nimmt die H. Sophia in Kpel ein (532/37, jetzige K. zwischen 558 u. 563), die (ebensowenig eine ‚Basilika' wie die Maxentiusbasilika in Rom) den neuen Baugedanken einer beispiellosen Kulmination zuführte: Das Zentrum bildet der hohe, von vier mächtigen Pfeilern ausgehende K.-Raum. Die K. mit einem maximalen Durchmesser von 34,60 m übertraf an Größe alle Vorbilder seit dem Bau der Caracallathermen (s. o. Sp. 467) am Anf. des 3. Jh. Der Raum wird in seiner Längsachse ergänzt (u. in der Grundfläche verdoppelt) durch zwei von fast ebenso großen Halb-K. gedeckte u. durch Konchen zusätzlich ausgedehnte Kompartimente u. an seinen Flanken erweitert durch seitenschiffähnliche, aber eigentlich (wie an der Maxentiusbasilika) quergerichtete, hier zweigeschossige, ebenfalls gewölbte Raumfolgen (R. L. Van Nice, St. Sophia in Istanbul [Washington 1965, Nachtrag 1986] Taf. 30. 43; Krautheimer 205/16; O. Gürkan u. a., Photogrammetric studies of the dome of H. Sophia: R. Mark / A. Ş. Çakmak [Hrsg.], H. Sophia from the age of Justinian to the present [Cambridge 1992] 78/82). Diese völlig neuartige Tragkonstruktion hatte allerdings den Nachteil, dass die Pfeiler an den Flanken nicht genügend gesichert waren u. folglich zusammen mit den seitlichen Schildbögen auszuweichen begannen, was zu wiederholten Einstürzen führte u. nur durch verstärkende Stützpfeiler zum Stillstand gebracht werden konnte (Thode 32/35. 98f). – Eine andere Ausprägung gewann die Verschmelzung der Basilika mit dem kuppelgewölbten Zentralbau in der transkaukasischen Architektur im 6. u. 7. Jh. Während in Armenien neben K.-Sälen auch Basiliken mit (zT. nachträglich eingebauten) zentralen K. entstanden, meist auf hohen fensterführenden Tambouren (Abb. 1, 4), die außen als achteckige Türme in Erscheinung traten (zB. die Kathedrale in Mren u. die Gajanekirche in Vagharshapat / Etschmiadsin [Durchmesser ca. 6,60 m bzw. 5,40 m]; Utudjian aO. [o. Sp. 473] Abb. 23. 56/8; Krautheimer 322f), wurde in Georgien erstmals eine K. auf vier freistehenden Stützen errichtet in der Kirche in Zromi (zwischen 626 u. 634; Durchmesser ca. 7,80 m; Mepisaschwili / Zinzadse Abb. 207/11).

E. Wandlungsprozesse im spätantiken Kuppelbau. I. Konstruktiver Aufbau. Seit Beginn des 3. Jh. (wahrscheinlich zuerst in den Caracallathermen) wurden die röm. caementicium-K. mit meridional verlaufenden, in die caementicium-Masse eingefügten Ziegelrippen ausgestattet (in Tonnengewölben bereits seit dem 1. Jh. nC.), die zunächst formbildende Funktionen besaßen, im Lauf des 4. Jh. jedoch zu statisch tragenden Elementen innerhalb eines weniger beanspruchbaren, bedeutend leichteren Füllmaterials weiterentwickelt wurden. Damit war eine Rippen-K. geschaffen, die als Leichtkonstruktion erheblich geringere Schubspannungen verursachte. In Kombination mit der im ägäischen Raum üblichen Ziegelwölbung fand dieses Verfahren Eingang in den justinianischen u. später den byz. K.-Bau. Die ersten Beispiele sind die H. Sophia in Kpel u. die Basilika B in Philippi (s. o. Sp. 484f). Hier nun treten, dem neuen Material angepasst, die Rippen plastisch aus der inneren K.-Fläche hervor (Rasch, Konstruktion 370/81).

II. Bautypen u. Funktionen. Der in der tetrarchischen Architektur Roms zu einer letzten Ausreifung geführte Gewölbebau hatte eine Reihe monumentaler Räume hervorgebracht mit einer (gegenüber den Erfahrungen des 2. Jh.) weiteren Erhöhung der Spannweiten. So erreichten die Tonnengewölbe im maxentianischen Venus-u.-Roma-Tempel ca. 21,20 m, in der Maxentiusbasilika 23,65 m u. die Kreuzgratgewölbe in den Diokletiansthermen ca. 23,50 m, in der Maxentiusbasilika 25,48 m (Rasch, Kreuz-

gratgewölbe 43/6). In diesem Kontext erfuhr nun auch der bereits im 2. Jh. an die konstruktiven Grenzen gebrachte K.-Bau eine weitere Monumentalisierung, u. zwar in seiner Ausprägung als spätantiker Grabtempel (s. o. Sp. 467), gipfelnd im Maxentiusmausoleum (Durchmesser 25,04 m), einem Bau auf hohem Podium innerhalb eines weiten, von Gewölbehallen umgebenen Temenos. In der nachfolgenden konstantinischen Zeit wurde der Gewölbebau fast ausschließlich in diesem Bereich, der Sepulkralarchitektur, fortgeführt u. damit allein im K.-Bau, jetzt aber in der Gestalt des Obergadenrundbaus (s. o. Sp. 468), der im Helenamausoleum (Durchmesser 20,18 m) in einer reifen, bis ins Detail durchdachten Form erschien u. wenig später im Mausoleum der Constantina den neuen Typus des mehrräumigen u. durchgehend mit Gewölben ausgestatteten Zentralbaus vorstellte (Durchmesser des Zentralraums 11,38 m; s. o. Sp. 483). Seit Anf. des 5. Jh. traten daneben auch Baptisterien mit K.-Wölbungen auf, beginnend mit dem sixtinischen Lateransbaptisterium in Rom (Durchmesser etwa 8,50 m), u. auch andere Sakralbauten (zB. Hodegetriakirche u. Skeuophylakion in Kpel; s. o. Sp. 473). Mit dem Einsetzen der justinianischen Bautätigkeit schließlich wurde die Sakralarchitektur geradezu zum Träger des Gewölbebaus u. die K. zu ihrem eigentlichen Kennzeichen.

III. Raumproportionen u. Lichtführung. Die an S. Costanza erstmals nachweisbare Erweiterung des K.-Raums durch einen Umgang hatte zur Folge, dass die Fenster erst erheblich höher ansetzen konnten u. damit der Raum wesentlich schlanker ausfiel, als es dem Typus des spätantiken Obergadenrundbaus entsprach. An S. Vitale in Ravenna (s. o. Sp. 470) wurde, bedingt durch die zweigeschossige Ausführung des Umgangs, nicht nur die Höhenstreckung nochmals erweitert, sondern auch die Belichtung vermehrt: Zusammen mit den Obergadenfenstern bot sich nun eine auf drei Ebenen verteilte Lichtführung dar, die beträchtlich zur Steigerung der Raumwirkung beitrug u. damit in augenfälligem Kontrast zu den Verhältnissen in den bisherigen K.-Bauten stand. Während in Kpel wenige Jahre vorher an H. Sergios u. Bakchos (zwischen 527 u. 536; Inkreisdurchmesser maximal ca. 16,40 m; Rasch, Konstruktion 355) erstmalig der Obergaden aufgegeben wurde u. stattdessen die Fenster in der K.-Schale Platz fanden (vorausgesetzt, die K. gehört zum originalen Bestand), wurden an der H. Sophia (s. o. Sp. 485) die Raumhöhen im Verhältnis zu den Weiten noch mehr gesteigert, u. die Belichtung über Nebenräume, *Emporen, Hochwände u. zusätzlich durch die K.-Schale wurde differenzierter u. letztlich bestimmend für den gesamten Bau u. seine Teilräume (Abb. 1, 3). Damit war ein neues Leitbild geschaffen, das von nun an die weitere Sakralarchitektur nachhaltig prägte (Rasch, Konstruktion 380/3).

A. Choisy, L'art de bâtir chez le Romains (Paris 1873). – G. De Angelis d'Ossat, La forma e la costruzione delle cupole nell'architettura romana: Atti del III° convegno nazionale di storia dell'architettura 1938 (Roma 1940) 223/50. – J. Fink, Die K. über dem Viereck (1958). – F. Hart, Kunst u. Technik der Wölbung (1965). – Ch. E. Isabelle, Les édifices circulaires et les dômes (Paris 1855). – R. Krautheimer, Early Christian and Byzantine architecture[4] (Harmondsworth 1986). – R. Mepisaschwili / W. Zinzadse, Georgien (1987). – F. Rakob, Röm. K.-Bauten in Baiae: RömMitt 95 (1988) 257/301. – J. J. Rasch, Zur Bedeutung des Kreuzgratgewölbes in der tetrarchischen Architektur Roms: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 2 = Monographien Röm.-German. Zentralmuseum, Forschungsinstitut f. Vor- u. Frühgeschichte 10, 2 (1986) 43/50; Zur Konstruktion spätantiker K. vom 3. bis 6. Jh.: JbInst 106 (1991) 311/83; Die K. in der röm. Architektur. Entwicklung, Formgebung, Konstruktion: Architectura 15 (1985) 117/39, aktualisierte u. erweiterte Fassung: R. Graefe (Hrsg.), Zur Geschichte des Konstruierens (1989) 17/37. – G. T. Rivoira, Architettura romana. Costruzione e statica nell'età imperiale (Milano 1921), zitiert nach engl.: Roman architecture (Oxford 1925). – J. Rosintal, Pendentifs, Trompen u. Stalaktiten (1912). – M. Rumpler-Schlachter, Le triomphe de la coupole dans l'architecture byzantine, Diss. Strasbourg (1947). – P. Sanpaolesi, Strutture a cupola autoportanti: Palladio NS 21 (1971) 3/64. – E. B. Smith, The Dome (Princeton 1950). – G. Stanzl, Längsbau u. Zentralbau als Grundthemen der frühchristl. Architektur (Wien 1979). – S. Storz, Tonröhren im antiken Gewölbebau (1994). – D. Thode, Untersuchungen zur Lastabtragung in spätantiken K.-Bauten, Diss. Darmstadt (1975).

Jürgen J. Rasch.

Kuppel II (Bedeutung).

A. Allgemeines. K. u. ihre Dekore sind die räumlichen / optischen Kulminationspunkte gebauter Gesamtkunstwerke, doch zählen sie zu den fragilsten Kunstzeugnissen überhaupt; deshalb sind nur wenige Beispiele erhalten oder durch Überlieferung bekannt. Wo die bauliche Substanz noch existiert, fehlt heute häufig deren einstiger Schmuck (Malerei u. unter dem Prinzipat auch Stuck; bei Großprojekten allmähliche Begünstigung des Mosaiks bis zu dessen fast exklusivem Einsatz in der Spätantike). Als Form ist die hemisphärische K. eine nahe liegende Option, um einen runden, polygonalen oder quadratischen Raum(teil) zu überwölben, doch ist sie auch an sich Ausdruck der Perfektion; so kann sie gut mit transzendenten u. kosmischen Ideen assoziiert werden u. erfährt auch deshalb gern aufwendige Gestaltung. Darin geht das kaiserzeitliche Verständnis bruchlos, ja mit einer Tendenz zur Intensivierung der Schmuckpraxis, in das spätantike über, welches die möglichst hell zu erleuchtende K.schale rasch als Projektionsfläche christl. Bildguts erkennt. Dass sich K. naturgemäß für die Kulmination von Bildprogrammen anbieten, zeigen mehrere spätantike Beispiele noch heute. Das Zusammenspiel von konstruktiver, bauikonographischer u. bildprogrammatischer Hervorhebung der K. erreichte damals einen Höhepunkt. – Hat man die K. bereits vor Constantin bei römischen Bauten unterschiedlichster Bestimmungen eingesetzt, nämlich bei Thermen (Vitr. 5, 10, 5: hemisphaerium), im Palastbau (Domus aurea u. dann über Jhh. bei Privatvillen: zB. in *Hispania Santervás del Burgo [T. Ortego Frías: ArchEspArqueol 37 (1965) 86/97], ‚Tempio della Tosse' [J. J. Rasch, Das Mausoleum der Kaiserin Helena in Rom u. der ‚Tempio della Tosse' in Tivoli (1998)], Vier-K.-Baugruppe im Dominus-Iulius-Mosaik aus *Karthago [A. Ben Abed-Ben Khader / E. de Balanda / S. Jabeur, Image de pierre (Paris 2003) Abb. 367]), in der Staatsarchitektur (Pantheon), bei Mausoleen (Diocletian, Maxentius u. a., Tor de' Schiavi vor Rom) wie auch in dezidiert religiösem Kontext (Pergamon, Asklepios-Tempel [aber ebenso direkt daneben beim Kurhaus]), so gilt ihre vielfältige Verwendungsmöglichkeit auch in der Folgezeit naturgemäß weiterhin (Antiochia, Winterbad s. u.; Kpel, Paläste am Hippodrom), freilich mit wachsender Gunst bei christl. Vorhaben, besonders Memorialbauten (Martyrien u. Mausoleen) u. *Baptisterien sowie einer zunächst minimalen, vom 5. Jh. an vor allem im Osten zunehmenden Zahl prominenter Gemeindekirchen. Es gibt auch Mehr-K.-Projekte, sei es bei Dominanz einer Haupt-K. (Kpel, Apostoleion?), sei es mit additiv eingesetzten K. (Johanneskirchen in Ephesos [justinian.] u. Philadelphia [H. Buchwald: JbÖstByz 30 (1981) 301/18]). – Als Kleinform erscheint die K. in *Ciborien.

B. Architekturikonographie. I. Der Schritt zur Interdependenz von Gestalt u. Bedeutung. Scheint die K. im profanen röm. Bauwesen vorwiegend nach dem Nutzaspekt verwendet (Thermen), so hat sie gleichwohl aufgrund der im Prinzipat erreichten schieren Dimensionen (Baiae) auch ein beachtliches Effektpotential, das eine Bedeutungsaufladung unterstützen kann. Doch zweifellos kam es schon lange vor Christi Geburt bei bestimmten Monumenten zu solcher inhaltlichen Aufwertung des kuppelförmigen Baumotivs. Bei orientalischen u. römischen Grab-Zentralbauten geht die struktive Harmonie seines Einsatzes Hand in Hand mit der bereits metaphorisch gegebenen Möglichkeit, den *Himmel zu evozieren u. damit verbundene transzendente u. kosmische Ideen zu begünstigen. Das an Größe kaum zu überbietende stadtröm. Pantheon dürfte im berechneten Ebenmaß der durch ein Opaion geöffneten Kalotte solch nahe liegende Himmels-Verknüpfungen auch im nicht-sepulkralen K.bau bezeugen (Dio Cass. 53, 27, 2). Um 400 erläutert Servius im Vergilkommentar (zu Aen. 1, 505 [157f Thilo]) den Begriff ‚testudo' gemäß der Kopfform der K., welche indes ‚secundum eos qui scripserunt de ratione templorum ideo sic fit ut simulacro caeli reddat quod constat esse convexum'.

II. Forschung. Bahnbrechend hat K. Lehmann 1945 ein Grundverständnis der K. schon im etruskischen Umfeld u. über das frühe Christentum bis in die Neuzeit als ‚dome of heaven' aufzuzeigen gesucht, aller-

dings anhand der K.dekore. – Demgegenüber studierte E. B. Smith 1950 die Bauikonographie der spätantiken K. u. konzentrierte sich wegen der dort vermuteten Heranbildung des Motivs auf den syropalästinischen Raum. Einige seiner Aussagen seien in diesem Absatz resümiert: Es gab verschiedene Kollektive mit uralten, dem primitiven runden Schutzbau u. der Konus- bzw. K.form verbundenen religiösen Anschauungen, bis hin zu röm. Konzepten von der K. als Symbol der Welt des Todes, himmlische Decke u. königlicher Baldachin (Smith 61). Zu ihrer spätröm. Sinnbildlichkeit himmlischer Größe u. imperialer Immortalität treten überkommene ältere volkstümliche Ideen von ‚tholos, mundus, heroön, sacred baetyl, omphalos, divine helmet, umbrella, cosmic egg and pine cone' u. a. (ebd. 7). Bei den Christen sind die vor allem in Italien vom 4. Jh. an erscheinenden mausoleen- / martyrienartigen K.-Baptisterien durch bewusste Überführung sepulkraler Bauikonographie zu erklären, entsprechend der engen inhaltlichen Beziehung (ebd. 56. 104; F. W. Deichmann, Rez. J.-L. Maier, Le baptistère ...: ByzZs 61 [1968] 118 verweist indes auf das rein funktionale Moment des in der Raummitte vollzogenen u. so den Zentralbau begünstigenden Taufritus). Die Jerusalemer Anastasis ist ein K.bau, weil dieser Typus sich zuvor im Imperium als Normalform herrscherlicher Grablegen etabliert hat. Nach A. Grabar, Martyrium 1 (Paris 1946) 229/40 sucht dann Constantin umgekehrt bewusst die Parallele zwischen dem Gedächtnisbau oder Heroon Christi in der spirituellen Hauptstadt *Jerusalem u. seinem eigenen in der irdischen Hauptstadt *Konstantinopel: der kuppelgekrönten Grablege im Komplex der Apostelkirche (Smith 25). Besonders bei syro-palästinischen Christen kommen im 4. Jh. die volkstümlichen Formevokationen der beliebter werdenden K. dem Toten- u. Märtyrerkult u. dem Bedürfnis nach Greifbarkeit der himmlischen ‚domus' entgegen (ebd. 8; s. auch 32. 54). Um dann die mit dem kuppeltragenden Martyriums-Bautyp bereits verbundene himmlische Anmutung nutzbar zu machen u. auch einem quasi-polytheistischen Überhandnehmen des Märtyrerkults gegenzusteuern, werden dort im 5. u. 6. Jh. die traditionellen Bautypen des K.-Martyriums durch Addition von *Apsis u. Seitenkammern für den Gebrauch als reguläre Gottesdienstkirchen umgewandelt; führend bei dieser Genese der byz. K.kirche ist das Patriarchat Antiochia (Seleukia Pieria, Resafa, Amida, Bosra u. a.; ebd. 97f). Ausgehend von Jes. 40, 22 LXX (‚Er ist es, der den Himmel wie ein Gewölbe [ὡς καμάραν] errichtete u. wie ein Zelt ausspannte, in dem man wohnt') ist für jene Zeit im ostmediterranen Großraum die Assoziation von Himmelszelt / -gewölbe u. K. gut zu belegen (vgl. aber ferner die zeltartig in Untersicht gemalte ‚Öffnung' schon im paganen Clodius-Hermes-Hypogäum unter S. Sebastiano in Rom: A. Ferrua, La basilica e la catacomba di S. Sebastiano[2] [Città del Vat. 1990] Abb. 25; Weiteres zu Himmelsvorstellungen o. Bd. 15, 207/9); daher die Idee vom Universum, wo nach Jes. 66, 1 die Erde Gottes Fußschemel u. der Himmel sein *Thron ist, als K.bau: *Kosmas Indikopleustes spricht den Himmel als eine θόλος an (top. 4 [SC 141, 539]). Schon im 4. Jh. scheidet Diodoros v. Tarsos gar einen sichtbaren unteren zelt- oder gewölbeartigen Himmel, der die Erde überfängt, von einem unsichtbaren oberen (Phot. bibl. cod. 223, 220b [4, 42f Henry]), was sich gut auf eine bauliche Situation mit unterem ‚Zelt' aus Pendentifs u. Bögen sowie darüber schwebender K. beziehen lässt (bis hierher Smith 86. 88f. 109f). – Für Hautecœur 252 ist die gebaute u. ggf. dekorierte K. ‚der Himmel, ... Bild des den Heiligen, Katechumenen u. Gläubigen verheißenen Aufenthalts u. jenes Kosmos, den der Pantokrator lenkt u. dessen feste Stützen die auf den Pendentifs oder Trompen dargestellten Evangelisten, Apostel oder Engel sind'. Nach O. Demus, Probleme byz. K.-Darstellungen: CahArch 25 (1976) 101 wurden byzantinische Kirchen-K. ‚seit früher Zeit als Abbilder des Himmels angesehen'.

III. Christliche Quellen. Literarische Zeugnisse belegen die K.- / Himmel-Vorstellung für konkrete christl. Architekturen: Beim Antiochener ‚Goldenen Oktogon' (dessen K. Theophanes [chron. zJ. 340/41 (1, 36, 29 de Boor)] als σφαιροειδές überliefert) errichtet Constantin laut Weihinschrift die οἰκία für Christus οὐρανίαις ἁψῖσι πανείκελα, παμφανόωντα, ‚den himmlischen Gewölben in allem ähnlich, hell glänzend' (Joh. Mal. chron. 13, 326 [250 Thurn]; vgl. F. W. Deichmann, Das Oktogon v. Antiocheia. Heroon-Martyrion, Palastkirche oder Kathedrale?: ByzZs 65 [1972] 51), womit gewiss zunächst

der Innenanblick gemeint ist. Gregor von Nazianz preist die dortselbst durch seinen Vater (gest. 374) erbaute oktogonale Kirche u. nennt deren K. nur οὐρανός, von wo aus es herunterblitzt u. durch überreiche Lichtquellen die Augen geblendet werden, ‚als wäre dort wirklich die Heimstatt des Lichts' (or. 18, 39 [PG 35, 1037A]). Nach einem syr. Hymnus auf die um 550 vollendete Rekonstruktion der H. Sophia in *Edessa mit großer steinerner Zentral-K. ist deren ‚Überdeckung ausgespannt wie der Himmel ..., u. sie ist zudem mit goldenen Tesserae geschmückt, so wie das Firmament mit leuchtenden Sternen geschmückt ist. U. die erhabene K.! Siehe, sie ähnelt dem höchsten Himmel! ... Die Großartigkeit ihrer weiten Bögen! Sie stellen die vier Enden der Erde dar!' (A. Palmer / L. Rodley, The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa: Byz. and modern Greek stud. 12 [1988] 131f; K. E. McVey, The ‚sogitha' on the church of Edessa in the context of other early Greek and Syriac hymns for the consecration of church buildings: Aram periodical 5 [1993] 329/70, bes. 356). Der Hymnus von 562 zur Neuweihe der Kpler H. Sophia nennt diese konventionell als Haus Gottes im Ganzen ‚eine Art Himmel auf Erden', wobei gar, durch spirituelle Erleuchtung, selbst das nur physisch belichtete Firmament übertroffen werde (S. Gassisi, Un antichissimo ‚Kontakion' inedito ed un innografo anonimo del sec. 6 [Grottaferrata 1913] 36 [Strophen 5f]; Palmer / Rodley aO. 141); indes gebraucht Paulus Silentiarius gleichzeitig nur für die dortige K. das Bild des ‚lichten Himmels' (ecphr. 490f). Der Breviarius de Hierosolyma des 6. Jh. überliefert, das Golgatha-Kreuz habe ‚celum desuper aureum': einen Gold-Baldachin (Version B [Sangall.]: CSEL 175, 110). Ähnlich überfängt im Palast ein ‚ex solido praefulgens cymbius auro ... simulans convexi climata caeli' den Thron des Justin (Coripp. Iust. 3, 195/200 [66 Cameron]). Derartige ideelle Verknüpfungen bleiben ausschlaggebend bei der im christl. Osten häufigen Wahl der K. als Höhepunkt von Kirchenbauten (u. im konkreten Einzelfall auch bei der um 800 kolportierten Angabe, der Perserkönig Chosroes II habe im Palast v. Gandjak eine funktionierende Himmels-K. mit zentraler Darstellung seiner selbst besessen [W. Speyer, Kaiser Nero in einer christl. Legende: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 (1989) 199/201. 497]). – All dies gilt idealerweise für rein hemisphärische K. Etwas schwieriger erscheint ein Urteil über die interpretatorische Tragweite, wenn nicht die Halbkugel gewählt wird, sondern eine Form mit ovalem Grund- (Ephesos, justinian. Johanneskirche) oder Aufriss, mit Achteckplan u. / oder Klostergewölbe (Neapel, Baptisterium; Mailand, S. Aquilino; Kpel, Sergios-u.-Bakchos-Kirche), zumal beim Holzbau eine hemisphärische Ausführung problematisch war. Die Himmelsidee begegnet freilich auch an nichtkuppelförmigen Dekorträgern (s. u. Sp. 497). – Spätantike Darstellungen von K. sind meist direkt im Bildgefüge plausibel, etwa Baldachine als Hoheitsrequisiten für Personen (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 51f. 64) oder die K. über dem Christusgrab (Ravenna, S. Apollinare Nuovo Obergaden; Elfenbeine: Volbach aO. nr. 110f; Malereifeld am Deckel des Holzkästchens der Bibl. Apost. Vat.: M. Biddle, The tomb of Christ [Stroud 1999] Abb. 17). Bemerkenswert die Übereinanderordnung Paradiesesflüsse - Ciborium - säulengestütze K. im Bodenmosaik v. Iunca (Tunesien), Basilika I vor dem West-Martyrium (P.-A. Février, Les quatre fleuves du paradis: RivAC 32 [1956] 198 Abb. 6). Nicht eindeutig lesbar ist ein freilich außerhalb christlicher Ideen konzipiertes Bodenmosaik der karthagischen Maison du Triconque aus dem 5. Jh. mit leerem K.-Monopteros in durch tanzende Kinder u. Pflanzen heiter gestimmtem Ambiente (Abb. 1; A. Ben Abed-Ben Khader, Karthago / Carthage. Les mosaïques du Parc Archéologique des Thermes d'Antonin [Tunis 1999] nr. 101).



Abb. 1: Karthago, Maison du Triconque, Bodenmosaik mit K.-Monopteros.

C. Dekor in Kuppeln. I. Vorchristlich. Prämissen für christliche Kuppeldekore. Beim weitestgehenden Verlust der Dekore hellenistischer u. kaiserzeitlicher K. oder analog zu denkender Raumüberfangungen bleiben nur einzelne, für die Folgezeit jedoch wichtige Beispiele in äußerst unterschiedlich bestimmten Gebäuden: Die Grabtholos von Kazanläk (Bulgarien, spätes 4. Jh. vC.) zeigt ihre gemalten K.bilder bereits im zukunftsträchtigen System konzentrischer Ringfriese um eine (zerstörte) Scheitelmedaillon-Darstellung. Schon musivisch, wenn auch nicht rekonstruierbar, erscheint K.schmuck im Oktogon der Domus aurea u. im ,Merkurtempel' genannten Thermenbau v. Baiae (F. B. Sear, Roman wall and vault mosaics [Heidelberg 1977] nr. 62. 109a). Das Pantheon betont mittels kassettenbildender plastischer Durchdringung konzentrischer u. meridionaler Stege geometrische Perfektion u. konstruktive Bravour, doch bietet das Opaion zudem eine intensive Himmelsassoziation. Himmlische Verknüpfungen, der gesamten K.schale, der Oberzone oder nur des zenitalen, offenen oder geschlossenen Rundes, sind in paganer wie dann in christlicher Zeit (evtl. mit Einschränkung bei den *Katakomben) der Hauptaspekt metaphorischer oder symbolischer K.deutung. Insoweit bleibt Lehmanns an Bildausstattungen entwickelte ,dome of heaven'-These teils gültig, wonach der längst ,gefestigte Symbolismus der K. als einer himmlischen Hemisphäre' zwanglos auf christl. Projekte übergeht: Bei Heiden wie Christen sind die vielfältigen Visionen des ,dome of heaven' seines Erachtens Reflexe menschlicher Grunderfahrung, indem sie den physischen wie den transzendentalen Himmel zeigen (Lehmann 26f). Th. F. Mathews' Gegenposition eliminiert mit Recht gewisse neuzeitliche ,Reproduktionen' (Cracks in Lehmann's ,Dome of Heaven': Source. Notes in the hist. of art 1, 3 [1982] 12/6; ders., The clash of gods [Princeton 1993] 143/50; ebenso Joyce, Hadrian's villa 372/5) u. konstatiert für die Christen gewandelte Koordinaten, doch selbst die der Kaiserzeit geltende Aussage ,Man scheint die Decke als ein neutrales Ambiente betrachtet zu haben, als eine komposite Sphäre, wo alle Geschöpfe der Natur gedeihen' (ebd. 375) kann die Persistenz u. Prominenz des Himmelsaspekts nicht negieren. – Als bemerkenswert heterogene Monumente, deren K. oder kuppelartige Decken jedoch alle mit expliziten bildlichen Himmelsverweisen versehen sind, seien von der Zeitenwende bis zum 2. Jh. das Nord-Adyton im Bel-Tempel zu Palmyra (H. Seyrig, Planetengötter u. Tierkreis: Syria 14 [1933] 258 Abb. 5; ders. / R. Amy / E. Will [Hrsg.], Le temple de Bêl à Palmyre [Paris 1968/75] 1, Taf. 27; 2, 58f), das Frigidarium der Stabianer Thermen in Pompei (Sternenhimmel: M. u. A. de Vos, Die Wanddekoration der Stabianer Thermen: H. Eschebach, Die Stabianer Thermen in Pompeji [1979] 86 Taf. 7b), ein Saal der Domus aurea mit eingebautem Firmamentmechanismus (Suet. vit. Ner. 31; Speyer aO.), die Petubastis- u. Petosiris-Decken in der Nekropole der Dakhla-Oase (Tierkreis; O. Neugebauer u. a.: J. Osing [Bearb.], Denkmäler der Oase Dachla aus dem Nachlass von A. Fakhry [1982] 96/101) u. die Westapsis des Herakles-Tempels v. Sabratha (Apotheose Marc Aurels vor Sternenhimmel im Monats- u. Tierkreis; F. Ghedini: G. Caputo / F. Ghedini, Il Tempio d'Ercole di Sabratha [Roma 1984] 36/96 Taf. 19/24) genannt; hinzu kommt das spätestens iJ. 309 fertiggestellte stadtröm. Mausoleum Tor de' Schiavi (im Zenitmedaillon der auf Wolken thronende Juppiter mit Blitz u. Adler; H. Mielsch: J. J. Rasch, Das Mausoleum bei Tor de' Schiavi in Rom [1993] 66/70 mit versch. Taf.). – Mögliche Reflexe von K.dekoren auf Böden sind gesondert zu behandeln. Da etliche Themen prinzipiell auf Pavimenten u. an Decken darstellbar sind u. nachdem sogar konkret etwa der ,Niederschlag' von Rankengewölben auf Böden erwiesen ist, erscheint es schon für die pagane Zeit verlockend, den Mangel an bewahrten K.programmen durch Berücksichtigung runder oder polygonaler, oft prominenter Bodenkompositionen abzumildern. Auch bei ihrer Flächigkeit sind sie ja ebenfalls zentralisierte Dekorträger mit meist ringförmiger oder sektorialer Anlage. Werke wie das um 300 im Ringschema gelegte Jahresmosaik v. *Hippo Regius (D. C. Parrish, Season mosaics of Roman North Africa [Roma 1984] nr. 46 Taf. 62), die stärker radial geprägten *Kalender- u. Tierkreis-Böden des 2./6. Jh. in Antiochia (D. Levi, Antioch mosaic pavements [Princeton 1947] 1, Abb. 12; 2 Taf. 5b) u. Palästina (H. G. Gundel, Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum [1992] 87/91) u. das beide Gliederungen kombinierende Kalendermosaik des 4. Jh. von *Karthago (R. P. Hinks,

Catalogue of the Greek, Etruscan and Roman paintings and mosaics in the Brit. Mus. [London 1933] nr. 29) könnten die These der einstigen Gebräuchlichkeit solcher Programme auch an geeigneten Raumdecken u. speziell an K. untermauern, ist doch der Zodiakus-Ring tatsächlich an erhaltenen frühen Decken belegt: Setzt die Petubastis-Decke v. Dakhla die Andeutung einer Hemisphäre nur mangelhaft um, gelingt dies den zwei Kompositionen im Petosiris-Grab überzeugend. Schon L. Curtius, Musik der Sphären: RömMitt 50 (1935) 349f; Lehmann 5. 8. 19. 26; H. Koller, Die Apotheose auf zwei röm. Mosaiken: ZsSchwArch 30 (1973) 72 nahmen engere Beziehungen zwischen Boden- u. Decken- / K.dekoren an, wogegen Deichmann 31f zur Vorsicht mahnte. Besonnen eingeschätzt, scheint bei nichtchristl. Projekten / Ikonographien ein ‚Niederschlag' auf Böden noch zulässig, während die Christen aus Pietät u. eingedenk der besagten bauikonographischen Bewertungen immer mehr dazu tendieren, die ihnen teuren Bilder in der Höhe anzubringen, wobei die Momente der *Erhöhung u. *Entrückung gerade durch K. gut bedient werden können.

II. Christlich. a. Allgemeines. Schon in den Katakomben begegnen an kleinen kuppelähnlich vorgestellten Gewölben Malereien mit geschickter Ausnutzung des Dekorträgers, darin kaum von nichtchristl. Decken abweichend (s. u. Sp. 504). Nach 312/13 setzt die Folge anspruchsvoller oberirdischer christl. Projekte mit K. ein; deren regelmäßig vorauszusetzende Bildgestaltung ist in einigen Fällen (bruchstückhaft) erhalten bzw. dokumentiert, wobei nun der westmediterrane Bereich das meiste Material bietet; in der frühbyz. Welt ist dagegen unsere direkte oder mittelbare Kenntnis der einstigen reichen Vielfalt christl. K.dekore bis zum Bilderstreit bestürzend gering (Bewahrtes nur in el-Bagawāt, Thessaloniki u. Naxos). – Ohne das prominenteste überkommene Anliegen, die abbildhafte oder symbolische Evokation des Himmels, aufzugeben u. unter Rückgriff auf jahrhundertealte Erfahrung im Disponieren u. Schmücken von K.schalen kommt es mit christlichen Vorzeichen rasch zu einer eigenen Blüte solcher Projekte. Im 4. Jh. erlangt bei den nun beliebten musivisch dekorierten Groß-K. anstelle des vordem im Mosaik üblichen neutral-weißen (so noch zur Jh.mitte ganz überwiegend Centcelles) jedenfalls im Westen blauer Hintergrund große Gunst (so gleichzeitig das Constantina-Mausoleum u. fortan um das 5. Jh. verschiedentlich in Italien: Ravenna, Neapel, Casaranello) – mit entsprechendem Inversionspotential in der Helligkeit von Grund u. Bildgut. Zu solchem firmamentblauen u. bedarfsweise als Nachthimmel sternenübersäten K.grund scheint bereits früh die Alternative der als Lichthimmel konzipierten, großflächigen Goldhinterlegung zu kommen (Mailand, S. Aquilino [Abb. 2]; rein goldgrundig aber schon das zenitale Himmelsmedaillon v. Centcelles, dem wiederum das gelbgrundige Himmelsgewölbe [mit einigen Goldtesserae] im vat. Mausoleum M vorausgeht), welcher dann um das 6. Jh. wohl die Vorherrschaft antritt (Mailand, S. Vittore in Ciel d'Oro; Ravenna, Arianer-Baptisterium; Padua, S. Prosdocimo). Im Osten setzt man vielleicht von Beginn an für manche christl. K. Gold als Grund- oder Dominanzfarbe ein (zu Antiochia, Nazianz, Edessa u. Golgatha s. o. Sp. 492f). Auch die Außenseite einer Kirchen-K. kann vergoldet sein; für das Antiochener ‚Goldene Oktogon' wird man des Hieronymus Ausdruck ‚dominicum ... quod vocatur aureum' (chron. zJ. 327 nC. [GCS Eus. 7, 231f]) u. vor allem eine Anspielung des Joh. Chrysostomos (χρυσοῦ τοῦ κοσμοῦντος τὸν ὄροφον: in Eph. hom. 10 [PG 62, 78]) so verstehen dürfen, u. für die Jerusalemer Anastasis-K. belegt die Madaba-Mosaikkarte den äußeren Goldüberzug (M. Piccirillo, The mosaics of Jordan [Amman 1993] Abb. 63).

b. Gliederungsschemata. Erst das breitere Inventar der christl. Spätantike macht deutlich, wie sehr die hemisphärische K. als Form jeder ebenen Fläche u. auch jedem Tonnen- oder Apsidengewölbe bezüglich der Gliederungs- u. Darbietungsmöglichkeiten (Verknüpfung / Trennung / Hierarchisierung) von Bildgut überlegen ist, denn nur die K. erlaubt ideal das Ausspielen sämtlicher Optionen der Dreidimensionalität auf einer kontinuierenden Innen-Schaufläche: kleinräumiges Neben- u. Übereinanderstellen ebenso wie axiale Bezüge zwischen dem Dekor verschiedener Himmelsrichtungen. Trägt die K.schale figürlich-dingliche Bilder, so kann die Scheitelzone problematisch werden, denn während bei den aufsteigenden Flächen Oben u. Unten zwanglos feststehen, entfällt diese Maßgabe im Zenit. Lösungen dafür bie-

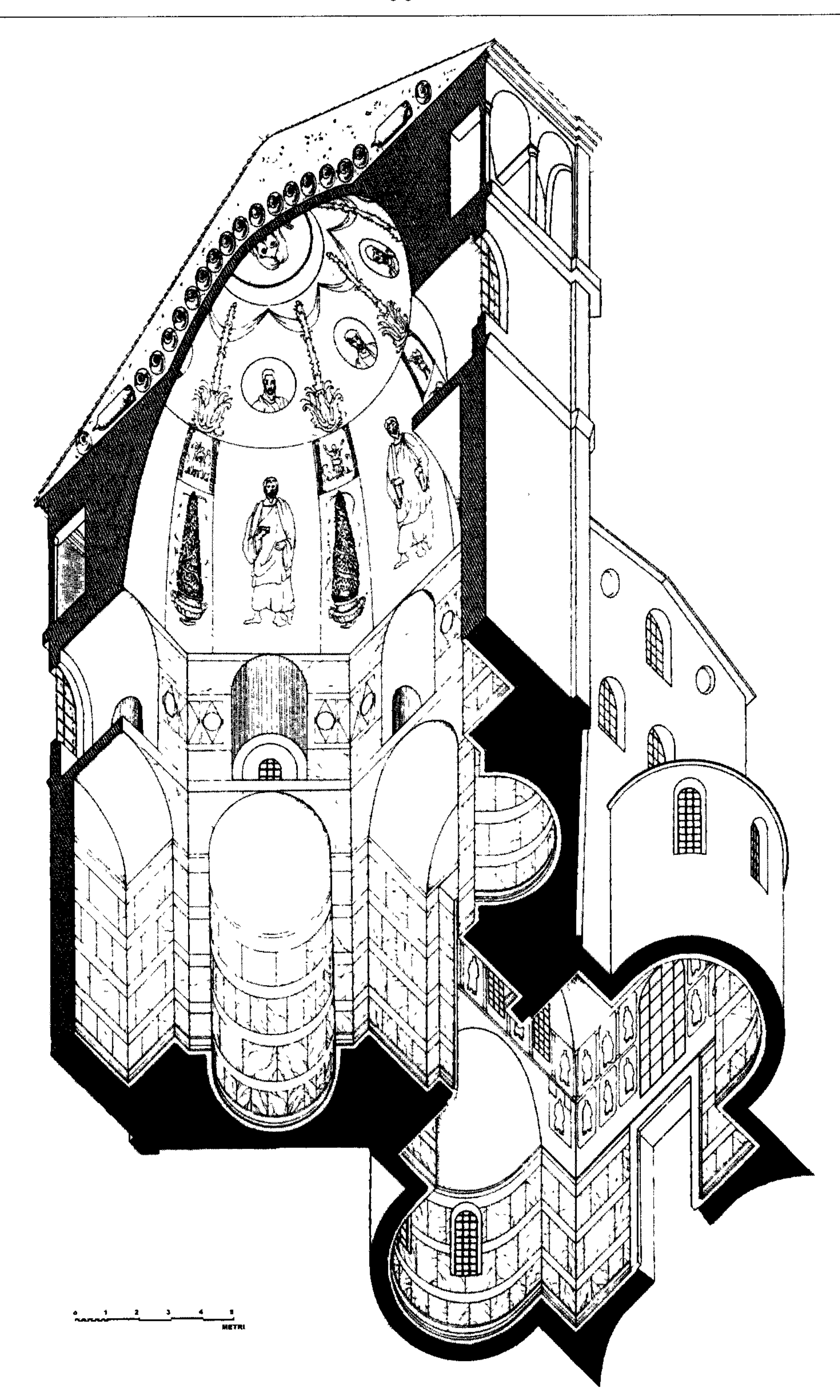


Abb. 2: Mailand, S. Aquilino, Restitutionszeichnung (M. David).

ten das offene Opaion u. das Medaillon ohne gravitierende Darstellungen; zeigt dieses dagegen Bildgut mit bewusster Ausrichtung nach nur einem K.meridian, so entstehen zwar Unstimmigkeiten im Verhältnis zu den übrigen Meridianen, doch wird andererseits desto leichter die ikonographische Hauptlinie kenntlich (Centcelles; Ravenna, Neonsbaptisterium; absichtsvoll konterkariert im Arianer-Baptisterium). – Die schmale Datenbasis bietet keine Entwicklungsgeschichte, nur eine Phänomenologie der Gliederungsprinzipien spätantik-christl. K.dekore, die gleichwohl für das verstehende ‚Lesen' wichtig sein kann. Der Scheitel ist praktisch immer betont (Opaion, Medaillon, einziges oder kulminierendes Bildelement). Um über die Grundoption einer ansonsten ungerichteten Gesamtheit (etwa in Gestalt der reinen Goldkalotte, des sternenbesäten Himmels oder einer Weinlaube; s. ferner die ohne platzanweisende zeichnerische Vorgaben, wenn auch in korrekter Gravitation bemalte Exodus-K. in el-Bagawāt) hinauszugelangen, bieten sich zwei alternative Dispositionsschemata: Erstens das Sektorensystem; prädestiniert dafür sind speziell Überfangungen mit Graten, also Polygonaldächer mit zentral konvergierenden Schrägflächen (reine Kreuzgratgewölbe wie in San Prisco bei Santa Maria Capua Vetere, Matrona-Kapelle; Rom, Lateranbaptisterium, Kapelle des Evangelisten Johannes; Ravenna, Erzbischöfliche Kapelle u. S. Vitale, Presbyterium bleiben hier außer Betracht, nähern sich aber in manchem den K. an) oder Rippen. Zweitens das Ringsystem mit zwei oder mehr konzentrisch übereinandergeordneten Zonen oder Bändern, welches zu inhaltlicher Hierarchisierung entsprechend der Annäherung an das Scheitelrund einlädt. Möglich ist auch eine Durchdringung beider Arrangements. Begegnet das reine Ringschema schon in Kazanlăk, so gilt für die Sektorengliederung S. Costanza in Rom als das älteste in einer echten K. belegte Beispiel. Doch deuten etliche an meist kleinen Flachdecken u. Gewölben etwa des 2./4. Jh. erhaltene Gliederungssysteme (zu den Fußböden s. o. Sp. 496f) an, dass man wohl auf diverse monumentale K. hat zurückgreifen können, um immer wieder mit konzentrisch wie mit radial ausgerichteten Elementen oder auch mit deren Verquickungen zu experimentieren: Gruppe 1) Dakhla, Petosiris-Grab; Ostia, Casa delle Volte dipinte Amb. VI; Rom, Villa piccola unter S. Sebastiano; Domitilla 5; Priscilla 19. Gruppe 2) Ostia, Casa ... Amb. IV Phase 3; Isola sacra Grab 42; Rom, Haus unter SS. Giovanni e Paolo; verlorener Raum beim Colosseum; Marcellino e Pietro 19; Domitilla 69; Via Dino Compagni Raum I. Gruppe 3) Priscilla 14; Ostia, Casa ... Amb. IV Phase 2. – Für Groß-K. jedoch haben wir Aufschluss zu den Dispositionen erst wieder ab dem 4. Jh. bei klarem Vorherrschen des Schemas mit Ringen (die natürlich in sich portioniert zu sein pflegen); so in Tor de' Schiavi u. Centcelles, wenn auch mit zeichnerischen Meridionalansätzen bzw. dezenter Betonung einer inhaltlichen Hauptachse, ebenso dann in Neonsbaptisterium, Georgsrotunde (Thessaloniki) u. Friedens-Mausoleum (el-Bagawāt). Bisweilen wird gemutmaßt (E. Weigand: ByzZs 43 [1950] 217; M. Cagiano de Azevedo, Il patrimonio figurativo della Bibbia all'inizio dell'Alto Medioevo: SettimStudAltoMedioevo 10 [1963] 370; B. Brenk: PropylKunstgesch Suppl. 1 [1977] 50), dieses Dekorsystem sei östl. Herkunft. – Im Arianerbaptisterium dagegen verbleibt nach Weglassung eines von zwei Ringen praktisch eine K. im Sektorensystem, wie sie auch bereits das Baptisterium v. Neapel zeigt. Überhaupt scheinen K. im reinen Sektorenschema fast nur dann realisiert worden zu sein, wenn es bei einer einzigen Ringzone blieb, denn zu attraktiv ist bei Planung von zwei oder mehr Registern die Option, zwischen ihnen inhaltliche u. formale Bezüge herzustellen. So hat man zwar S. Costanza nicht zu Unrecht das älteste bekannte Beispiel einer Groß-K. im Sektorenschema genannt, wo ‚jenseits' des umlaufenden Wasserstreifens die bis zum Scheitelrund hinaufgreifende Gliederung durch zwölf goldene Figurenkandelabergewächse formal dominiert, doch erzeugen deren Verzweigungen dort auch zwei (drei?) gut wahrnehmbare u. inhaltlich offenbar voneinander geschiedene Register. Formale Gleichrangigkeit ringförmiger u. zentrifugaler Komponenten, d. h. wirkliche Durchdringung, erreicht um 400 die achtteilige Überfangung v. S. Aquilino in Mailand (Abb. 2). Geradezu monoton verwirklicht dies im späteren 5. Jh. das K.mosaik v. S. Prisco bei Santa Maria Capua Vetere (Abb. 3), wo, eingefasst von Kränzen an K.ansatz u. Zenit, durch Linien ein System von vier mal sechzehn kassettenartigen Feldern (ähnlich der Pantheons-K.)

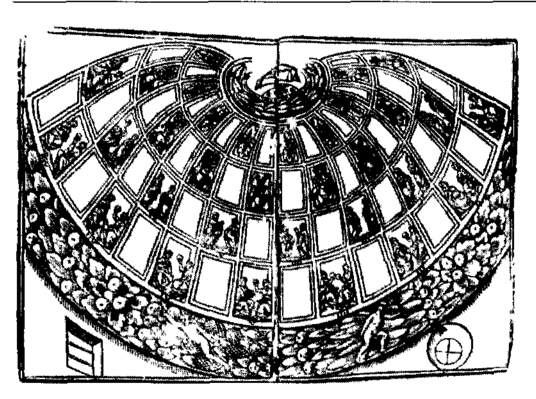


Abb. 3: S. Prisco bei S. Maria Capua Vetere, K.dekor. Von M. Monaco 1630 veröffentlichter Stich.

erzeugt wird u. diese schachbrettartig als Leer- u. Schmuckflächen figurieren; dabei sind die vier Ringe inhaltlich (u. durch wechselnde Grundfarben?) jeweils eigenständig.

c. Bilder u. Zyklen. 1. Vorbemerkung. Eine Analyse der christl. K.dekore des 3./6. Jh. lässt sich auf die Hauptfrage zuspitzen, in welcher Weise die Entwerfer einem Glaubensprogramm, zu dem evtl. auch Darstellungen an untergeordneten Wänden oder Wölbungen gehörten, bildlichen Ausdruck verleihen, wobei der Aufwand zunächst noch beschränkt ist, dann aber nach 312/13 die große Bandbreite der Besteller von leidlich bemittelten Privatleuten bis zum Kaiserhaus u. zum höchsten Klerus widerspiegelt. Auch ist zu prüfen, ob verschiedene Bestimmungen der K.bauten ikonographische Unterschiede zeitigen. Schellewald 575 meint, ,daß ein spezifisches, auf die Funktion der betreffenden Bauten ausgerichtetes K.programm erst im Laufe der Zeit entwickelt worden ist'. Tomašević sieht in mancher frühchristl. Ringschema-K. eine Umsetzung des sphärischen *Kosmos aus konzentrisch-hierarchisch aufsteigenden Domänen: Wasser, Erde, ,Paradies / Himmel', ,Himmelreich' (Tomašević; s. auch dies., Représentations symboliques du cosmos dans l'art figuratif et dans l'architecture: P. Johnson / R. Ling / D. J. Smith [Hrsg.], 5th Int. coll. on ancient mosaics 2 [Ann Arbor, Mich. 1994] 279/92); ihre These überfordert freilich die K.programme u. lässt sich nicht voll bestätigen, sei es weil Wasser oder Erde fehlen oder weil Ringe nach treffenderer Bezeichnung verlangen. Sicher ist, dass die eigentliche Himmelsperspektive von Fall zu Fall nur im Zenitbereich dargestellt wird, wenn auch andererseits viele K. im Ganzen für den Himmel stehen.

2. Westen. a. 3. u. 4. Jh. In christlichem Kontext bieten zuerst die röm. Katakomben kuppelartige Decken: Domitilla 5 zeigt nur eine Auswahl von Chiffren der Glückseligkeit (Eroten, Tiere, Blumen; an der Wand ein Fischer). Das ähnliche Bildgut der ,Buon Pastore'-Decke der Lucina-Gruft u. in Priscilla 14 u. 19 gipfelt jeweils im Schafträger. Marcellino e Pietro 19 hat ferner vier Oranten, die aus den Hauptrichtungen ihre Hände zum *Hirten erheben u. ihn so dem Himmel assoziieren; Marcellino e Pietro 51 schließlich schaltet noch vier *Jonas-Episoden ein. Stets ist der Schafträger Instanz der Heilssehnsucht u. kann am Ende der Entwicklung als der Gute Hirte Christus gelten. Im Zentralmedaillon von Domitilla 69 erscheinen die Verstorbenen selbst, von heiligen intercessores begleitet, vor dem Richter Christus: Sie verknüpfen ihr Heilshoffen mit etlichen der im 3./4. Jh. beliebtesten christl. Bilder, von denen fünf (Brotvermehrung, Quellwunder, Noah, *Jünglinge im Feuerofen, Opferung *Isaaks), alternierend mit Pfauenstauden, die Sektoren einnehmen. Einige wenige Grabstätten bieten malerische Sternen,himmel' (Katakombe Via Yser 2; Canosa di Puglia / Lamapopoli, Gewölbe von Arkosol aI mit Zentralclipeus [A. Campese Simone, Un nuovo sepolcreto paleocristiano nell'area di Lamapopoli a Canosa: RivAC 69 (1993) 104/9]); selbst Arkosollaibungen u. gar Wände können astralen Dekor tragen, der somit kein Exklusivgut himmelartig zentralisierender Raumüberfangungen ist. – Den Blick hinauf durch eine Weinlaube zum lichten Himmel suggeriert um 300 das allerdings tonnenförmige musivische Gewölbe im vatikanischen Grabbau M mit gelb-goldenem Grund (P. Zander, La necropoli vaticana = Roma sacra. Guida alle chiese della città eterna 25 [Roma 2002] Umschlag. 50f), wo es nun Christus ist, der den Sonnenwagen steuert. – Nach der Mailänder Konvention bringt mutmaßlich das um/nach 320 vor Rom entstehende kaiserliche Mausoleum für Constantin / Helena die erste Überführung christl. Ikonographie an eine riesige K.schale, u. zwar in Mosaiktechnik (Rasch aO. [o. Sp. 489] 22); der fulminante Effekt ist zukunftsweisend. Dieses Leitbild fort-

schreibend entsteht in den 350er Jahren das K.mosaik im stadtröm. Mausoleum der Kaisertochter Constantina (H. Stern: DumbOPap 12 [1958] 168/91; A. Arbeiter, Die Mosaiken: ders. / J. J. Rasch, Das Mausoleum der Constantina in Rom [2007]); frühneuzeitl. Bildzeugnisse haben die überwältigende Komposition zT. überliefert: Ein umlaufender Wasserstreifen, ‚der den Kosmos umschließende Ozean' (Schellewald 575) mit verspielten Eroten als Botschaftern der erhofften Glückseligkeit (dazwischen eine Barke mit zwei würdevollen Passagieren / Verstorbenen?), bewirkt die Entrückung der oberhalb ‚am jenseitigen Ufer' gelegenen biblischen Welt. Himmelssichtige Kandelaberlauben öffnen dort den Blick auf blaugrundige, stets isolierte, d. h. formelhaft hinweisende Einzelepisoden: zunächst zwölf atl. (*Hiob? / ? / ? / ? / Bau der Arche Noah? / Drei Personen mit Gefangenem / *Elias auf dem Karmel opfernd / Quellwunder des Mose / *Kain u. Abel mit Gaben / Freisprechung Susannas / Rahab u. die Kundschafter / Tobias mit dem Fisch), darüber wohl zwölf ntl. (Hauptmann v. Kapernaum / Wunder oder Heilung? / Rest unbekannt). Die Barke der ernsten Figuren u. Elias besetzen die Hauptblickachse gegenüber dem Eingang. Die Unkenntnis des Rundbildes im Scheitel (ein ‚Himmelsblick'?) nimmt uns den Schlüssel zum Gesamtverständnis. Am kaum zur Hälfte bekannten Bibelprogramm erstaunt die Zurückdrängung populärer zugunsten unüblicher Themen; es ist völlig extravagant. Der heute allgemein umstrittene Rekurs auf Rettungsparadigmen kommt hier kaum in Betracht, weil die Episoden keinen solchen Schwerpunkt erkennen lassen. Das Suchen nach einem ‚roten Faden' wird durch das Anspruchsniveau der kaiserlichen Auftraggeberschaft erschwert, die erleseneres Gut verlangt haben dürfte, in dem überdies die *Katechese keine Rolle spielen musste. Die Trennung von AT und NT betont innovativ deren concordia, und die Höherordnung der (durchweg soteriologischen?) *Christusbilder ist dann nur konsequent; typologische Bezüge sind unwahrscheinlich. – Ebenfalls Mitte des 4. Jh. dürfte der K.raum von Centcelles (Spanien) zur Memorialstätte eines Mannes höchster Stellung geworden sein (H. Schlunk, Die Mosaik-K. von Centcelles [1988]; Th. Hauschild / A. Arbeiter, La villa romana de Centcelles [Barcelona 1993]), möglicherweise, nach einer kontrovers debattierten Vermutung, des Constantina-Bruders **Constans (gest. 350). Die Reste des K.mosaiks sind ein konkurrenzlos virtuoses Beispiel der Nutzung dieser Form für ein ganzheitliches, beziehungsreiches Programm. Drei Ringzonen umgeben ein Zenitmedaillon. Die untere enthält locker gereihte Jagd-Bilder mit der Gruppe des porträthaften, sprechenden dominus in der Blickachse dem Eingang gegenüber. Im Mittelrang wohl 16 Bilder aus AT u. NT, deren meist geläufige Themen (erkennbar: Stammeltern, *Daniel in der Löwengrube, eine Dialogszene mit Drittem im Zentrum, zweimal Jonas, Guter *Hirte [Hauptachse], Arche Noah, Anbetungsverweigerung oder Magier vor Herodes, Lazarus, Jünglinge im Feuerofen) ohne Übereinstimmung mit S. Costanza sind. Im regelhaft portionierten oberen Ring diagonal vier Jahreszeiten-Jünglinge, dazwischen vier prächtige Szenen (am aufwendigsten die der Blickachse) mit je einem individuell verschiedenen männlichen Würdenträger auf roter *Kathedra, umgeben von weiteren Personen u. bei feierlichen Handlungen. Das fast zerstörte goldgrundige Scheitelrund zeigte Figuren, deren Ausrichtung diese ‚Himmelsperspektive' als Ziel der registerübergreifenden (dominus / Guter Hirte / privilegierter Würdenträger) Sinnachse erweist. Fraglos sollte so der dominus verschiedentlich eingebunden werden: 1) dem sicher sepulkral konnotierten Jagdgeschehen (wo er singulär teilnahmslos zwischen demonstrativ unversehrten *Hirschen reitet); 2) einem christl. Umfeld mit Protektion durch den Guten Hirten; 3) einem (wie gearteten?) Kontinuum im Verhältnis zum wichtigsten Würdenträger (der wiederum in seiner oberen Zone als prominenteste Figur des kreuzweise disponierten 2+2-Kollegiums agiert) u. 4) der Klammer mit dem wohl sein letztes Ziel andeutenden Himmelsrund. Die Vision des lichtstrahlenden *Jenseits wäre dann Gegenstand seiner inspirierten, auch dem Publikum im K.raum geltenden Ansprache. Für die Gesamtdeutung konkurrieren vier Vorschläge, die sämtlich Schwächen haben: 1) Als toter dominus erscheint der in Centcelles kommemorierte Constans (so die Vermutung von Schlunk aO. 146/54) in absichtsvoll nicht mehr kaiserl. Aufmachung (A. Arbeiter: K. Rheidt [Hrsg.], Archäologische Entdeckungen 2 [2000] 283f). Besteller des Dekors ist

der Usurpator Magnentius (350/53), der sich oben als Promotor der von ihm angestrebten neuen Tetrarchie präsentiert (ders. / D. Korol, Der Mosaikschmuck des Grabbaues v. Centcelles u. der Machtwechsel von Constans zu Magnentius: MadrMitt 30 [1989] 289/331). Dagegen Ablehnung der imperialen These bei Folgenden: 2) Ein Gedenk-Kontext ist nicht erwiesen. Die Hauptfiguren von unterem u. oberem Register gehören zur hohen Aristokratie. Auf den vier Kathedren sitzen, je zweimal in Kreuzdisposition, domina (Haupt- / Eingangsachse) u. dominus (Querachsen) (R. Warland, Status u. Formular in der Repräsentation der spätantiken Führungsschicht: RömMitt 101 [1994] 192/201; ders., Die K.-Mosaiken v. Centcelles als Bildprogramm spätantiker Privatrepräsentation: J. Arce [Hrsg.], Centcelles. El monumento tardorromano [Roma 2002] 21/35); 3) Jagdherr u. alle vier Sitzenden sind ein u. derselbe Großgrundeigner, unten in seiner Freizeit, oben im Domizil bei geistig-musischer oder buchhalterischer Aktivität (I. Morand, Idéologie, culture et spiritualité chez les propriétaires ruraux de l'Hispanie romaine [Paris 1994] 97f. 203). 4) Die vier Würdenträger-Darstellungen sind, nach den sakral aussehenden Komponenten des Bildgutes, in der Kirchenhierarchie anzusiedeln; sie geben eine oder mehrere Karrierestufen eines bischöflichen Klerikers wieder, der im unteren Fries noch bei privater Jagdaktivität erscheint (J. Arce, Constantinopla, Tarraco y Centcelles: Butlletí arqueològic 5, 16 [1994] 147/65; ders., Los mosaicos de la cúpula de la villa romana de Centcelles: Anas 11/12 [1998/99] 155/61 mit 4 Taf.; ders., Centcelles aO. 11/20; ähnlich A. Isla Frez, La epifanía episcopal en los mosaicos de la villa de Centcelles: ebd. 37/50). – Im späten 4. Jh. entsteht die heute verlorene goldgrundige Mosaiküberfangung v. S. Aquilino in Mailand (Abb. 2), wohl einem Kaisermausoleum an S. Lorenzo. Nach einer Zeichnung des 17. Jh. (M. David: M. L. Gatti Perer [Hrsg.], Milano ritrovata 2 [Milano 1991] 49/54) prangte im Zenit ein zukunftsträchtiges Medaillon mit Christusbüste, u. die acht von pflanzlich-figürlichen Radialstreifen eingefassten Wangen des Klostergewölbes boten Ganzfiguren unter Büstentondi; also keine Historien, sondern eine im himmlischen Christus gipfelnde Anordnung von zwei Kategorien biblischer / heiliger Gestalten. Die in den Räumlichkeiten bereits vertretenen Apostel kommen dabei für die Benennung von Großfiguren oder Tondi eher nicht in Frage. – Die annähernd zeit- u. formgleiche, altertümlicher wirkende blaugrundige Baptisteriums-K. v. Neapel (J.-L. Maier, Le baptistère de Naples et ses mosaïques [Fribourg 1964]; Deichmann, Rez. aO. [o. Sp. 491] 117/22; Crippa / Zibawi Taf. 112/7) bleibt noch ohne solche exponierten Repräsentanten (nur von unterhalb stützen Trompen mit den Zoa u. Fensterwände mit acht Heiligen, wohl Aposteln, die K.), u. man sah in den acht Sektoren wohl nur Szenen mit ntl. Vorzeichen, deren Verständnis im baptismalen Rahmen leicht fiel. Von diesen vielgestaltig-bunten Bildern löst sich das Sternenmedaillon mit bekränztem Staurogramm durch ruhige Abstraktion u. feierliche Entrückung; rundum betonen geraffte Vorhänge das Visionäre: Den Täuflingen erscheint das Zeichen jenes Heils, für das sie genau darunter das erste Sakrament erhalten.

β. 5. u. 6. Jh. Im Weiteren beschränkt sich das Inventar dekorierter K. des Westens auf Italien. Die dort ab ca. 400 nur gelegentlich als K.träger auftretenden Großanlagen (Mailand, S. Lorenzo, evtl. inspiriert durch die ‚Goldene Kirche' v. Antiochia; Rom, S. Stefano Rotondo?; Canosa di Puglia, S. Leucio; Ravenna, S. Vitale), unter denen zumindest die Gemeindekirchen Schauplätze regulärer Katechese u. Rezeption sind, geben keinerlei Anschauung ihrer einstigen K.dekore; wohl aber tun dies einige (meist wieder mit Gedächtnis- oder Tauffunktion) sonderbestimmte Bauten: Die namengebende Gold-K. im Mailänder Reliquien-Martyrium S. Vittore in Ciel d'Oro (5. Jh.; G. Bovini, I mosaici di S. Vittore ‚In ciel d'oro' di Milano: CorsRavenna 16 [1969] 71/80; Crippa / Zibawi Taf. 73) ist das älteste Beispiel eines ungegliedert aufsteigenden reinen Lichthimmels. Ähnlich der Neapler K. wird sie von (hier stark lokal geprägten) Märtyrern u. Bischöfen (blau-) u. den vier Wesen (goldgrundig; erneuert) ‚getragen', aber ein Basisstreifen schafft dann weitere Abhebung, u. es fehlt alles Szenische. Im Zenit ist nicht Christus dargestellt (dem wohl die Apsis gehörte), sondern kühnerweise der Bauinhaber Viktor (Aussage: ‚V. ist im Himmelreich') mit zwei Kreuzen u. gekrönt von der göttlichen Hand. Der *Kranz-Clipeus evoziert nochmals Viktors Triumph, vor allem jedoch, durch vier saisonal unter-

schiedene Abschnitte, die Ewigkeit: Weit zurück liegt die analoge Aussage in Centcelles mittels personifizierter Jahreszeiten. – In Ravennas ‚Mausoleum der Galla Placidia' (5. Jh.; C. Rizzardi [Hrsg.], Il mausoleo di Galla Placidia [Modena 1996]) wölbt sich die K. einmal mehr über den hier die Zwickel einnehmenden vier Wesen. Sie ist erneut als schierer Himmel aufgefasst, nun aber in dunkelblauer Nacht, wo inmitten funkelnder Sterne das goldene Kreuz von Osten aufgestiegen ist, gewiss ein Verweis auf Christi Wiederkehr am Ende der Tage (Mt. 24, 30; Deichmann 84/6: ‚Der Sternenhimmel ist nicht symbolisch aufzufassen, sondern er ist hier auf der Gewölbekurve Abbild, gleichsam ein Analogon zum wirklichen Himmel'; J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 60/2), auch wenn nach Matthäus beim Erscheinen des Kreuzes die Sterne bereits herabgefallen sein werden. Die Apostel der Schildbögen akklamieren dem Kreuz. – Eine gleiche eschatologische Lesung liegt auch für Casaranello nahe (früheres 6. Jh.; G. Bovini, I mosaici di S. Maria della Croce di Casaranello: CorsRavenna 11 [1964] 35/42; H. Brandenburg, Frühchristl. Kunst in Italien u. Rom: PropylKunstgesch Suppl. 1 [1977] 129 mit Taf. 19a), wo das K.mosaik über dem umlaufenden Regenbogen des Ansatzes einen blauen Sternenhimmel mit von Osten aufgestiegenem, halo-umleuchtetem Kreuz zeigt. Dagegen wäre eine solche Interpretation im Baptisterium v. Neapel (s. o.; mit Bekränzung des Staurogramms) unpassend. – Erwähnt sei hier ferner die verlorene Gregor-Kapelle in Rimini, wohl ein Martyrium (5./6. Jh.; A. Iacobini, Il sacello di San Gregorio a Rimini e i suoi mosaici: Bisanzio e l'Occidente, Festschr. F. de' Maffei [Roma 1996] 347/50. 360/2. 367 Abb. 5/7): Nach Zeichnungen des 18. Jh. gipfelte ihr Mosaikschmuck in einer von Trompen mit den Zoa unterfangenen K., wo Sternenfolgen oder Stauden zum Scheitel hin konvergierten, an dem evtl. die *Hand Gottes mit Kranz dargestellt war. – Man wählte die vier Wesen auch in einem mutmaßlichen Martyrium zu Vicenza, heute S. Maria Mater Domini, für die K.-Ecktrompen (Jahrzehnte um 500; daneben Tondo mit Brustbild einer Heiligen, mehr nicht erhalten). Dass folglich ‚die Gesamtausstattung der K. ursprünglich wohl auch eine apokalyptische Vision beinhaltete' (Brandenburg aO. 129), ist angesichts der genannten Beispiele nicht sehr wahrscheinlich; weniger spezifisch können die Zoa aber stets die Himmelsdeutung einer K. stützen, da sie dem Thron Gottes zugeordnet sind. – Frühneuzeitliche Schriftquellen attestieren der musivischen K. des Martyriums S. Prosdocimo in Padua (wohl um 500; P. Porta, Mosaici paleocristiani di Padova: Johnson / Ling / Smith aO. [o. Sp. 503] 242/4 Abb. 11f) Goldgrund, zwölf Apostel, grüne Paradieseswiesen u. das ‚celeste palatium'; es war dort also wohl das Himmelreich, wie es der Gläubige ersehnen sollte, direkt bildlich inszeniert. – Palastbauten, lebenverheißende Pflanzen u. die Apostel prägen auch bereits die blaugrundige K. im ravennatischen Dombaptisterium (bald nach Mitte 5. Jh.; W. F. Volbach / M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 141; Deichmann 31/43; C. Bertelli [Hrsg.], Die Mosaiken [1989] 68f); sie ‚repräsentiert ... allein die himmlische Sphäre', wobei die in der Architekturenzone alternierenden vier kreuztragenden Throne u. vier Evangelien-Altäre auf die Universalität von Herrschaft u. Lehre Christi zu beziehen wären (Deichmann 41f mit Forschungsbericht; eine diesseitige Lesung der K. indes bei A. J. Wharton, Ritual and reconstructed meaning. The Neonian baptistery in Ravenna: ArtBull 69, 3 [1987] 358/75). Gegenüber den bibelhistorisch / szenischen Sektoren u. abstrakterem Himmelsrund von Neapel hier nun die umgekehrte Relation: in den Ringregistern feierliches Repräsentieren (Architekturenzone, darüber die Apostel, einst Empfänger des Taufbefehls, hier aber überzeitlich Kränze darbringend), dann konkret-episodenhaft die Jordantaufe im Scheiteldiskus. Diese offenbart zwar perfekt das bibl. Vorbild des hier gespendeten Sakraments u. illustriert somit endlich klar die Baubestimmung, verfällt jedoch dem Konflikt zwischen der irdischen Historizität des Sujets u. dem Anspruch, Kulmination einer Himmelsschau zu sein, den aber zumindest ‚theophaner' Goldgrund u. *Taube einzulösen suchen (Schellewald 588 spricht gar von ‚himmlischer Taufe'). Entsprechend fraglich erschien modernen Deutern das Ziel der visionären Apostelzüge. Dass diese vermöge einer die Neophyten hinzudenkenden Programmatik ihre Kränze den frisch Getauften unten im Rundbau darbrächten, hat Wharton aO. vermutet, eine Einzelmeinung, auch wenn noch weitere Autoren eine inhaltliche

Separation von Apostelzug u. Jordantaufe annahmen, so E. Kitzinger, Byz. art in the making (London 1977) 59. Dagegen hat C.-O. Nordström, Ravennastudien (Stockholm 1953) 44 das Tun der Apostel mit einer ‚Huldigung für Jesus bei seiner Investitur als Sohn Gottes‘ erklärt, worauf Deichmann 39, Gedanken K. Wessels aufgreifend, die vertikale Huldigung prinzipiell gelten ließ, freilich nicht speziell auf den Taufakt bezogen, sondern allgemeiner. J. Engemann, Die Huldigung der Apostel im Mosaik des ravennatischen Orthodoxenbaptisteriums: Festschr. N. Himmelmann (1989) 481/9 sieht den Konnex Apostel - Scheitelbild ähnlich, auch wegen der theophanen Aufmachung des Medaillons. Die antiquierte Jordanus-Figur wird dort beibehalten; die Kandelaber dagegen sind nun rein phytomorph ohne figürliche, Paganes wachrufende Komponenten. – Das Arianerbaptisterium ebendort (um den Anbruch des 6. Jh. u. später; Deichmann 254/8; Bertelli aO. 77) bietet vor Goldgrund eine davon abhängige, reduzierte u. teils veränderte Lösung, die nichts speziell ‚Arianisches‘ an sich hat. Bei Fortfall der Architektur wird der Thron mit Kreuz in den Ring der huldigenden Apostel geholt, nun in der ihm eher gemäßen Einzahl u. Prominenz. Er ist Ziel der Apostelprozessionen, nicht mehr der Christus der im Zenit mit allen Figuren beibehaltenen Jordantaufe. Unterstrichen wird das durch die diametrale Verdrehung der Hauptachsen, daher auch mehr Selbständigkeit für die essentiell diesseitige Jordantaufe. Der vordergründige Widerspruch zwischen jener Diesseitigkeit u. der Lokalisierung am Himmelszenit mag den Initianden dahin aufgelöst worden sein, dass die Taufe wichtigstes Heilspfand für die Erlangung des Himmels war. – Eine Sonderstellung hatte die K. v. S. Prisco bei Santa Maria Capua Vetere (Abb. 3; G. Bovini, Mosaici paleocristiani scomparsi di S. Prisco: CorsRavenna 14 [1967] 50/62), von deren vier Ringen mit je acht registerweise gegeneinander versetzten Bildfeldern die beiden unteren Figurenpaare enthielten (8 mal 2 Heilige bzw. 8 mal Apostel u. Prophet), die beiden oberen nur vegetabilem Schmuck Platz boten; im Clipeus unterfing ein Himmelsglobus den leeren Thron. In der aufsteigenden Rangfolge der Dargestellten schlägt dieses einfache Programm die Brücke vom betrachtenden Gläubigen zum kommenden himmlischen Herrn.

3. Osten. Der christl. Orient, wo spätantike K. omnipräsent waren (s. etwa die Stadtmosaiken v. Khirbat al-Samra; dort mit Kreuzeszeichen: Piccirillo aO. [o. Sp. 498] Abb. 592. 596), bewahrt an nur drei Orten bebilderte K.; hinzu kommen K.innendekore in einer gemalten Wiedergabe u. fünf literarischen Zeugnissen, nämlich von den erwähnten mutmaßlich goldfunkelnden, sonst nicht näher geschilderten Kalotten in Antiochia u. Nazianz (s. o. Sp. 492f) u. den etwas weniger vage beschriebenen K. zweier weiterer berühmter Gemeindekirchen u. eines Bades: Die Bagawāt-Nekropole der Kharga-Oase bewahrt drei Grabbauten mit K.malerei. Im ‚Exodus-Mausoleum‘ (5. Jh.; A. Fakhry, The necropolis of El-Bagawāt in Kharga Oasis [Cairo 1951] 39/66 Taf. 14/19; H. Stern, Les peintures du mausolée ‚De l'Exode‘ à El-Bagaouat: CahArch 11 [1960] 93/119; M. L. Thérel, La composition et le symbolisme de l'iconographie du mausolée de l'exode à El-Bagawat: RivAC 45 [1969] 223/70; G. Cipriano, Il mausoleo dell'Esodo di el-Bagawat: ebd. 79 [2003] 243/88; Crippa / Zibawi Taf. 89/91. 94f) arbeitete wohl ein Einheimischer ungelenk nach herbeigebrachten Vorlagen. Unter der Scheitelzone aus Weinranken u. Vögeln läuft eine Figurenfolge der Israeliten u. Ägypter um. Dann scheinbar regellos (vier Themen freilich in den Hauptachsen) viele meist atl. Stoffe: Arche Noah (axial), Adam u. Eva, Daniel in der Löwengrube, Jünglinge im Feuerofen (axial), Martyrium Jesajas, Elieser u. Rebekka, Jonas (vierszenig linksläufig; axial), Susanna, Hiob, Jeremias vor dem Jerusalemer Tempel, Isaakopfer (axial), Hirtenszene, Martyrium Theklas, Sieben Jungfrauen, Transportbild mit Kamelen. Die Suche nach einem spezifischen Programm jenseits des Schlagworts ‚Heilsgeschichte‘ würde diese Komposition wohl überfordern. – Spürbar elaborierter zeigt im benachbarten Friedens-Mausoleum (5./6. Jh.; Fakhry aO. 67/78 Frontispiz. Taf. 20/5) ein einziger Bilderring Daniel in der Löwengrube, die Friedenspersonifikation, Sündenfall, Isaakopfer, Thekla u. Paulus, Maria, Arche Noah, Jakob u. die Personifikationen von Gebet u. Gerechtigkeit. – Im Grabbau 25 (ebd. 79f. Taf. 7. 27a) prangt am K.zenit eine Strahlensonne im von vier Phönixvögeln (solche auch im Mausoleum 210 bewahrt; ebd. 99 Abb. 84) getragenen Clipeus. – Die zur Georgskirche gewordene Palast-Rotunde

in Thessaloniki (Abb. 4; Volbach / Hirmer aO. Taf. 122. 124/7; H. Torp, Mosaikkene i St. Georg-rotunden i Thessaloniki [Oslo 1963]; ders., Dogmatic themes in the mosaics of the Rotunda at Thessaloniki: Arte medievale N. S. 1, 1 [2002] 11/34; M. G. Soteriou, Sur quelques problèmes de l'iconographie de la coupole de Saint-Georges de Thessalonique: Εἰς μνήμην Παναγιώτου Α. Μιχελή = Festschr. P. A. Michelis [Athen 1972] 218/30 mit zeichnerischen Restitutionen; E. Kourkoutidou-Nikolaïdou / A. Tourta, Spaziergänge durch das byz. Thessaloniki [ebd. 1997] 6f. 53/68; Crippa / Zibawi Taf. 118) bewahrt von ihrem grandiosen K.mosaik im Ringschema Reste des Scheitels u. das untere Register. Die Datierungen reichen vom späten 4. bis zum früheren 6. Jh.; die Deutung ist umstritten, zumal die präzise christl. Funktion des Baues offen bleibt. Wie im ravennatischen Dombaptisterium reihen sich im unteren Ring umlaufend acht Architekturen, hier aber hochdifferenziert-zweigeschossig in Gold-vor-Gold-Faktur. Die *Baldachine dieser christlichen, aber kaum irdischen Bauten überfangen wechselnd einen erhöhten Kodex, ein Gemmenkreuz oder einen Betenden. Weitere, ebenfalls männliche Oranten stehen seitlich vor sämtlichen Bauten. Nimbenlos u. in Kleriker- bzw. Laienkleidung wirken die Figuren (Heilige?) diesseitig u. fremd vor den Bauten; Tituli benennen sie u. ordnen ihnen Monate zu. Das Register darüber enthielt, nach geringsten Ansätzen einer Wiese mit sandalentragenden Füßen, etwa zwei Dutzend Frontalgestalten (24 Älteste? Engel?) u. der obere Ring vier vor Goldgrund fliegende, den silberhinterlegten Christus-Clipeus des Scheitels tragende *Engel. Eine Sinngebung als Himmelfahrt ist unwahrscheinlich, weil a) in Ravenna (Erzbischöfliche Kapelle; S. Vitale) das gleiche Motiv mit stehenden Engeln vorkommt, b) in H. Georgios das weithin zerstörte Medaillon selbst bereits durch eine blaue, sternenbesetzte Einfassung der höchsten Himmelsregion zuerkannt wird u. c) dieses, so die Vorzeichnung, Christus als stehenden Triumphator mit Gemmenkreuz zeigte. Ihm zugeordnet war zudem ein *Phönix als Hinweis auf die Endzeit u. entscheidendes Indiz für das Gesamtverständnis: Das fragmentierte K.mosaik ist lesbar als eine Schau der auch zeitlich (Monatsnamen) allumfassenden u. allen Erdenbewohnern verheißenen, im Gottesreich verwirklichten Glückseligkeit, zu welcher der vorbildhaft wiedererstandene Christus den Gläubigen einst am Ende der Tage verhelfen soll. – Die Drossiani-Kirche auf Naxos (N. B. Drandakes, Οι παλαιοχριστιανικής τοιχογραφίες στη Δροσιανή της Νάξου [Athen 1988]) bewahrt als Höhepunkt eines Malerei-Programmes des 7. Jh. in der K. über den vier Wesen die eigenartige Komposition zweier gegenständiger Christus-Brustbilder, kurz- u. langbärtig, womit auf Christi zwei Naturen (ebd.; N. Gkioles, Ο βυζαντινὸς τρούλλος και το εἰκονογραφικὸ του πρόγραμμα [Athen 1990] 69f [griech. mit dt. Zus.]) oder seine ewige Herrschaft (Schellewald 589) verwiesen sein könnte. – Die Jerusalemer Anastasis-K. ist auf dem bemalten Kästchen-Deckel der Bibl. Apost. Vat. (6./7. Jh.; s. o. Sp. 494) eine innen mit Sternendekor versehene Hemisphäre. – Schriftquellen preisen neben dem wohl als einheitliche Gold- oder Sternen-K. zu verstehenden Fall von Edessa (um 550; s. o. Sp. 493) die H. Sophia-K. in Kpel (537 u. 562): In ihrer ersten Fassung wegen des lichten Fensterkranzes u. ihrer schwebenden Wirkung durch Procop. aed. 1, 1, 42/8 als gleichsam ‚an goldener Kette vom Himmel herabhängend' geschildert, erscheint die erneuerte K. dem Paulus Silentiarius ‚wie der lichte Himmel', u. dort ist ‚inmitten des Runds das Kreuzeszeichen in feinem Mosaik eingelassen' (Paul. Sil. ecphr. 490/2. 506/8), also in der höchsten Zone der wohl golden schimmernden, mit Rippen versehenen Form. – Demgegenüber weitestgehend einer tradierten älteren Bilderwelt verhaftet, da profan eingebunden, ist durch Joh. v. Gaza der im 5./frühen 6. Jh. anzusetzende K.schmuck eines wohl Antiochener Bades überliefert (P. Friedländer, Joh. v. Gaza u. Paulus Silentiarius [1912] 135/64 u. Komm.; C. Cupane, Il κοσμικὸς Πίναξ di Giovanni di Gaza: JbÖstByz 28 [1979] 195/207; A. Cameron, On the date of John of Gaza: ClassQuart 43 [1993] 348/51). Fraglos waren Besteller u. Nutzer Christen, u. es wurde auch nichts drastisch Paganes vorgeführt, wohl aber in für den Osten damals typischer Unbefangenheit etliche Personifikationen von Zeit, Raum, Natur, Astronomie (Aion, Jahreszeiten, Ge, Thalassa, Ouranos, Boreas, Iris, Nyx, Helios u. v. a.), Tugend u. Weisheit. Die umfassende Schau, kosmisch angeordnet u. schematisch durchkomponiert, kulminierte in einem goldenen Kreuz, das vorderhand zur astrologisch-kosmographischen Quadrantenteilung

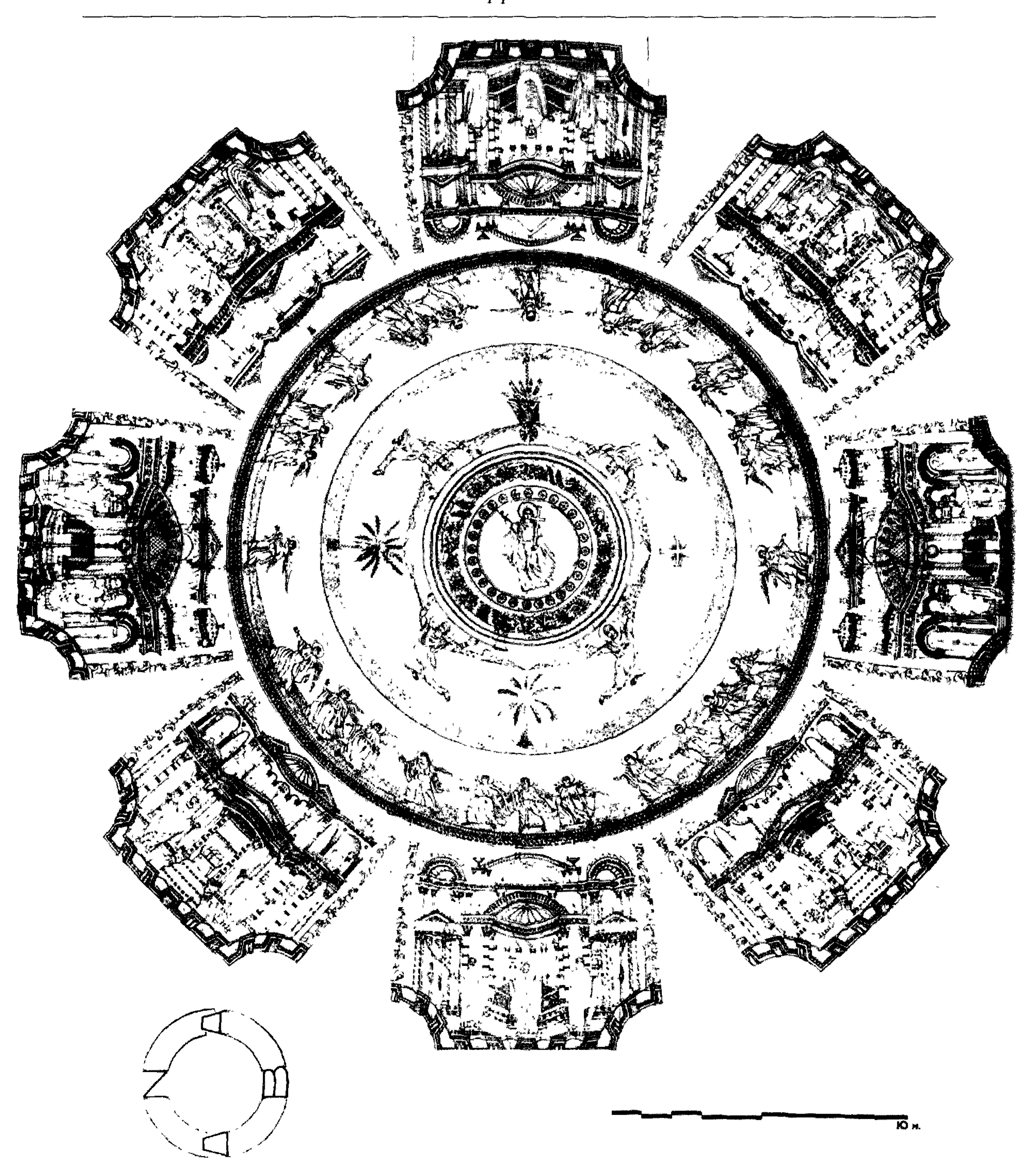


Abb. 4: Thessaloniki, H. Georgios, K.dekor; Restitutionszeichnung (M. G. Soteriou).

des dargestellten Universums diente, doch zugleich als ‚göttliches Zeichen des Friedens' angesprochen wird, während drei konzentrisch darumgeführte blaue Ringe die göttliche Trinität verbildlichen sollen (v. 35. 41/4). So dürfte auch dieses keinem Kultbau zugehörige Programm, trotz seines Rekurrierens auf Allegorien, von den an anspruchsvollen K.projekten geschulten Zeitgenossen mühelos verstanden worden sein, einschließlich der Verchristlichung mittels des präsidierenden Heilszeichens. – Als frühislamisches, wohl bald nach 700 entstandenes, aber direkt auf antiker Tradition fußendes Zeugnis sei noch der malerische K.dekor des Männer- (Kalifen-) Caldariums im jordanischen Qusayr ʿAmra (J.-P. Brunet / R. Nadal / C. Vibert-Guigue, The fresco of the cupola of Qusayr ʿAmra: Centaurus 40 [1998] 97/123; M. Almagro u. a., Qusayr ʿAmra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania [Granada 2002] 90f. 93 Abb. 20. 81) genannt, in welchem Sternbilder u. Zodiak des nördl. Nachthimmels mit hinzugefügten Linien u. Äquinoktialring dargestellt sind.

M. A. Crippa / M. Zibawi, L'art paléochrétien (Saint-Léger-Vauban 1998). – F. W. Deichmann, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 2, 1 (1974). – L. Hautecœur, Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole (Paris 1954). – M. J. Johnson, Late antique imperial mausolea, Diss. Princeton (Ann Arbor, Mich. 1986). – H. Joyce, The decoration of walls, ceilings, and floors in Italy in the 2nd and 3rd cent. A. D. (Rome 1981); Hadrian's villa and the ‚Dome of Heaven': RömMitt 97 (1990) 347/81. – K. Lehmann, The Dome of Heaven: ArtBull 27 (1945) 1/27. – G. A. Prokopiou, Ὁ κοσμολογικὸς συμβολισμὸς στὴν ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ (Athēna 1981). – M. Restle, Art. K.: RBK 5 (1995) 484/529. – B. Schellewald, Art. K.bilder: ebd. 573/620. – E. B. Smith, The Dome. A study in the history of ideas (Princeton 1950). – G. Stanzl, Längsbau u. Zentralbau als Grundthemen der frühchristl. Architektur. Überlegungen zur Entstehung der K.basilika (Wien 1979). – G. C. Tomašević, Représentations du cosmos sphérique sur les coupoles et pavements paléochrétiens: Mosaïque, Festschr. H. Stern (Paris 1983) 329/35.

Achim Arbeiter.

Kuppelei s. Dirne: o. Bd. 3, 1149/213.

Kurialen, Kurie s. Senat, Senatorenstand.

Kurzschrift.

A. Nichtchristlich. I. Allgemein. a. Römisch. 1. Terminologie u. Anfänge. K. diente bereits in der Antike dazu, mittels spezieller Zeichen u. Abkürzungen schnell zu schreiben, besonders um mündliche Vorträge festzuhalten u. Diktate aufzunehmen; die antike K. wird gelegentlich ‚Tachygraphie' genannt, um sie von der modernen ‚Stenographie' zu unterscheiden (Boge 2/4). – K. wurde in Rom entwickelt. Da im Lat. nota Terminus technicus zur Bezeichnung eines tachygraphischen Zeichens ist (zB. Sen. ep. 90, 25; Suet. vit. Tit. 3, 3; Auson.: 330f Prete) u. Ciceros Freigelassener Tiro als *Erfinder der K. gilt (Cic. Att. 13, 25, 3; Hieron. chron. zJ. 5 vC. [GCS Eus. 7, 168]: M. Tullius Tiro Ciceronis libertus qui primus notas commentus est; Isid. Hisp. orig. 1, 22, 1; Boge 51/3; vgl. aber W. C. McDermott, M. Cicero and M. Tiro: Historia 21 [1972] 271), findet man für römische K. seit Mitte des 16. Jh. häufig die Bezeichnung Notae Tironianae. – K. zur Aufzeichnung gesprochenen Lateins ist zuerst Mitte des 1. Jh. vC. belegt. Nach Plut. vit. Cat. min. 23 wurde die Rede des *Cato Minor, die er am 5. XII. 63 vC. während der Senatsdebatte über die Catilinarische Verschwörung hielt, in einer Art K. aufgezeichnet; Ascon. Mil. 36 (42 Clark) lässt auf ein ähnliches Verfahren bei Ciceros Rede für

Milo schließen (B. A. Marshall, Excepta oratio, the other Pro Milone and the question of shorthand: Latom 46 [1987] 730/6).

2. Technik. Das Aussehen der frühen röm. K. lässt sich nur durch Rekonstruktion aus literarischen Texten erahnen (zB. Prob. litt. sing. frg. 1 [GrammLat 4, 271]); man kennt jedoch mittelalterliche commentarii notarum Tironianarum (B. Bischoff, Paläographie des röm. Altertums u. des abendländischen MA^2 [1986] 110/2). Aus der Antike selbst fehlen, anders als bei griechischer K., Vorbilder (gegen Boge 67, dem zufolge ‚die ältesten erhaltenen Tironischen Noten auf einer Inschrift aus Minoa [CIL 3, 459]' zu finden sind; vgl. Boge 83/5 zu CIL 3, 8899). Man vermutet, dass zunächst ein Zeichensystem für Präpositionen u. andere kurze Wörter erfunden u. dieses später durch notae für Wortendungen ausgebaut wurde. In der Spätantike kam ein anderes, syllabisches System in Gebrauch (Boge 56/60; Ganz; Costamagna; W. Weinberger, Art. K.: PW 11, 2 [1922] 2217/31).

b. Griechisch. Alle Versuche zu zeigen, dass es eine griech. vor der röm. K. gab, sind gescheitert (Boge 17/46). Weder eine auf der Athener Akropolis gefundene Inschrift des 4. Jh. vC. (IG 2/3^2, 2783) noch eine aus Delphi stammende Aufschrift des 3. Jh. vC. (BullCorrHell 80 [1956] 20/32) weisen auf K. hin. Gleiches gilt für Stellen wie Ps. 44, 2 LXX mit Erwähnung eines γραμματεὺς ὀξυγράφος. Erst in der Kaiserzeit finden sich erste Spuren griechischer K. Das Zeugnis Plutarchs (vit. Cat. min. 23: σημεῖα … ἐν μικροῖς καὶ βραχέσι τύποις πολλῶν γραμμάτων ἔχοντα δύναμιν; s. o. Sp. 518) macht deutlich, dass die lat. K. im 1./2. Jh. nC. in den Anfängen stand u. es noch keine professionellen Schnellschreiber gab (τοὺς καλουμένους σημειογράφους). Dies trifft noch mehr für das Griech. zu. Die Entwicklung der griech. K. dürfte nicht lange nach der der lat. eingesetzt haben. POxy. 4, 724 vJ. 155 nC. ist der Vertrag eines gewissen Chaerammon, der für zwei Jahre zu dem σημ(ε)ιογράφος Apollonius u. dessen Sohn Dionysius in die Lehre geschickt wurde, um griechische K. zu erlernen (πρὸς μάθησιν σημείων; C. Wessely, Das Honorar eines Tachygraphielehrers iJ. 155 nC.: Arch. für Stenographie 57 [1906] 130/2; für andere σημειογράφοι vgl. CIG 3, 3902d; IG 9, 1, 128; Studia Pontica 3, 1 [1910] nr. 3a; RömQS 20 [1906] Abb. 4, 1). AnnÉpigr 1993 nr. 1438 aus dem 1. oder 2. Jh. nC. nennt den σημείων διδάσκαλος Tiberius Claudius Onesimus, InscrGrUrbRom 3, 1194 aus derselben Zeit den Freigelassenen des Eudaemon, Dionysius, der offenbar sowohl in griechischer wie lateinischer K. erfahren war (καρπαλίμως γράψαι σημή[ια] δίπλοα φωνῆς / Ἑλλάδος εὖ εἰδὼς [ἠδ]ὲ καὶ Αὐσονίων). Auf Papyri u. Wachstafeln aus dem 2. Jh. u. später sind viele Beispiele griechischer K. erhalten geblieben (Milne; R. A. Pack, The Greek and Latin literary texts from Greco-Roman Egypt^2 [Ann Arbor 1965] nr. 2753/79; Boge 103/21; Leuven database of ancient books 1998 mit Ergänzungen zu Pack aO.; R. A. Coles, Reports of proceedings in Papyri = Papyrologica Bruxellensia 4 [Bruxelles 1966]; M. Gronewald, Zu einem K.kommentar aus Antinoe: ZsPapEpigr 71 [1988] 71/3; ders., K.kommentar in P. Ryl. III 509: ebd. 72 [1988] 52; G. Menci, Il commentario tachigrafico: Proceedings of the 19th Intern. Congr. of Papyrology 2 [Cairo 1992] 451/65; K. McNamee, A Plato papyrus with shorthand marginalia: GreekRomByzStud 42 [2001] 97/116). Vgl. allg. S. Torallas Tovar / K. A. Worp, To the origins of Greek stenography (P. Monts. Roca 1) (Montserrat 2006).

c. Schnellschreiber. Zur Unterscheidung der der K. Kundigen von anderen Schreibern (scribae, scriptores, librarii) entstanden die Bezeichnungen notarius (zu nota; zuerst Sen. apocol. 9, 2) u. exceptor (zu excipere, ‚aufnehmen', vom Diktat; zuerst CIL 9, 5828 [2. Jh.]). Die Griechen übernahmen sie, prägten aber auch eigene: σημειογράφος, ὀξυγράφος, ταχυγράφος, ὑπογραφεύς (vgl. POxy. 4, 724; Socr. h. e. 2, 30, 44; Soz. h. e. 4, 10, 11; Suda s. v. Αὐξέντιος [1, 415 Adler]; W. Weinberger, Art. Ταχυγράφοι: PW 4A, 2 [1932] 1996). Die ersten mit Sicherheit zu datierenden νοτάριοι werden POxy. 44, 3197 vJ. 111 erwähnt, die ersten ἐκσκέπτορες POxy. 1, 43 vJ. 295. – Notarii / νοτάριοι u. exceptores / ἐκσκέπτορες sind im 1./3. Jh. synonyme Bezeichnungen für Personen, die K. beherrschten. Noch Anfang 5. Jh. kann sowohl notarius / νοτάριος wie exceptor einen ‚Schnellschreiber' bezeichnen (s. u. Sp. 540. 541f). Doch kann ein in den Quellen so Bezeichneter auch nur einfach ein ‚Schreiber' gewesen sein (vgl. die ägypt. κωμογραμματεῖς, von denen manche Griechisch weder lesen noch schreiben konnten; H. C. Youtie, Because they do not know letters: ZsPapEpigr 19 [1975] 101/10 bzw. ders., Scriptiunculae posteriores 1 [Bonn

1981] 255/62; Th. J. Kraus, ‚Slow writers' - βραδέως γράφοντες. What, how much, and how did they write?: Eranos 97 [1999] 86/97). Ein exceptor oder notarius hat also nicht zwangsläufig Kenntnis von K. Mitunter sind Wörter wie amanuensis (Suet. vit. Tit. 3, 3), actuarius (vit. Iul. 55), scriba (Sidon. Apoll. ep. 9, 9, 8 [MG AA 8, 157]), scriptor (Tac. ann. 15, 63) usw. Synonyme für notarius u. exceptor.

II. Praxis. a. Sklaven. Seneca zufolge ist K. von den ‚billigsten Sklaven' erfunden worden (ep. 90, 25: vilissimorum mancipiorum ista commenta sunt). Tatsächlich sind unter den frühesten notarii manche Sklaven (zB. CIL 6, 9130; 6, 10229; Scaev.: Dig. 40, 5, 41, 3; POxy. 44, 3197; allgemein B. Kübler, Die Lebensstellung der Stenographen im röm. Kaiserreich: Arch. für Stenographie 57 [1906] 145/52. 177/86; A. Mentz, Notarii: Korrespondenzblatt 61 [Dresden 1916] 167/71; H. Leclercq, Art. Notaire: DACL 12, 2, 1623/40; W. Morel, Art. Notarius: PW Suppl. 7 [1940] 586). Der aus POxy. 4, 724 bekannte Chaerammon war ebenfalls Sklave; sein Herr ließ ihn vermutlich zur Steigerung des Marktwertes K. erlernen. In dem späten Zeugnis Cod. Iust. 7, 7, 1, 5. 5a vJ. 530, dessen Fragestellung u. Terminologie jedoch ohne Zweifel auf frühere Zeit weisen, wird der Wert von Sklaven ohne nennenswerte Fähigkeiten auf 20 solidi festgelegt, der von Sklaven mit Ausbildung (ausgenommen notarii u. medici) auf 30, der von notarii u. medici auf 50 bzw. 60 (zum Lohn eines notarius Anfang 4. Jh. vgl. Edict. imp. Diocl. 7, 68 [S. Lauffer, Diokletians Preisedikt (1971) 124f]; A. Chastagnol, Remarques sur les salaires et rémunérations au 4e s.: Les ‚dévaluations' à Rome 2 = CollÉcFrançRome 37 [Rome 1980] 215/32, bes. 217). Cod. Iust. 7, 7, 1, 5. 5a legt die Existenz weiblicher Schnellschreiber nahe (notarius ... sive masculus sive femina). Bekannt sind in der Tat (zwei) Tachygraphinnen, nämlich die Sklavin (ancilla ... notarum perita) des magister peditum Barbatio (Amm. Marc. 18, 3, 2f) u. die notaria Graeca Hapate (CIL 6, 33892; ob es sich um eine Sklavin handelt, ist unklar). – Einblick in die Tätigkeit auf K. spezialisierter Sklaven u. anderer humiliores gewährt zB. ein in Ostia gefundenes Relief. Es zeigt zwei jeweils hinter einer Tafel sitzende Männer, vermutlich Tachygraphen; sie notieren auf Wachstafeln, was eine in der Mitte des Reliefs stehende Figur sagt oder diktiert (H. Fuhrmann, Archäolog. Grabungen u. Funde in Italien u. Libyen [Tripolis u. Kyrene], Okt. 1938 / Okt. 1939: ArchAnz 55 [1940] 437f Abb. 18). Paulus: Dig. 29, 1, 40 berichtet von einem Soldaten, der dem notarius sein Testament diktiert, aber, noch ehe der notarius seine notae in litterae umwandeln kann, stirbt. Der früh verschiedene Xanthias war iam doctus in compendia / tot literarum et nominum / notare currenti stilo / quod (sic) lingua currens diceret (CIL 13, 8355; H. C. Teitler, Het grafschrift van Xanthias: Hermeneus 50 [1978] 419/21). Plinius d. J. bediente sich der notarii (ep. 9, 20, 2. 36, 2) ebenso wie Ausonius (der Hymnus auf seinen Schnellschreiber [330f Prete] beginnt: Puer, notarum praepetum / sollers minister, advola. / bipatens pugillar expedi, / cui multa fandi copia, / punctis peracta singulis, / ut una vox absolvitur; S. Koster, Der Stenograph des Ausonius [Auson. 146 (12 Peiper)]: M. J. Lossau [Hrsg.], Ausonius [1991] 402/20). Inst. 7, 2, 24 distanziert sich Quintilian von unter seinem Namen durch notarii nachlässig edierten Reden (neglegentia excipientium in quaestum notariorum corruptae; P. Mitzschke, Quintilian u. die K.: Arch. für Stenographie 57 [1906] 305/11. 337/41). Galen wird nach einem seiner Vorträge gebeten, das Referierte einem K.-Spezialisten zu diktieren (διὰ σημείων εἰς τάχος ἠσκημένῳ, libr. propr. 1, 14 [2, 95 Müller]). Vgl. ferner Manil. 4, 107/9; Martial. 5, 51; 10, 62; 14, 208; Plin. ep. 3, 5, 15; Galen. praenot. ad Epigen. 5, 20 (CMG 5, 8, 1, 99/101); an. pass. 9, 48 (1, 37 Marquardt); Philostr. vit. Apoll. 1, 18; vit. soph. 2, 5, 3 (2, 80 Kayser). Nicht sicher ist, ob man aus Arrian. ep. ad L. Gell. 2 (wo gesagt wird, dass Arrian die durch ihn belauschten Vorträge des Epiktet notierte, αὐτοῖς ὀνόμασιν ὡς οἷόν τε ἦν γραψάμενος) schließen darf, Arrian habe K. beherrscht (so zB. K. Hartmann, Flavius Arrianus u. die Tachygraphie: Arch. für Stenographie 56 [1905] 337/42; Boge 92; Hammerstaedt 1236). Die von V. J. C. Hunink gestellte Frage: Was Apuleius' speech stenographed? (Florida 9. 13): ClassQuart 51 (2001) 321/4, wird aus gutem Grund verneint.

b. Militär. Veg. mil. 2, 19 zeigt, dass das röm. Heer der Kaiserzeit Soldaten brauchte, die mit Schreibarbeiten vertraut waren (in legionibus plures scholae sunt, quae litteratos milites quaerunt). Aus solchen Soldaten entstand im Lauf des Prinzipats ein ‚civil

service' aus Militärangehörigen, die (sicher im 3. Jh., aber die Erscheinung geht auf die späte Republik zurück) von anderen Verpflichtungen freigestellt waren, um sich ganz den Aufgaben im Stab (officium) eines Militärkommandanten, Provinzgouverneurs oder eines anderen leitenden Beamten zu widmen (grundlegend A. H. M. Jones, The Roman civil service [clerical and sub-clerical grades]: JournRomStud 39 [1949] 38/55 bzw. ders., Studies in Roman government and law[2] [Oxford 1968] 151/75). Unter ihnen gab es exceptores (anders E. Stein, Unters. über das Officium der Prätorianerpräfektur seit Diokletian [1922] 20; J. Bleicken, Verfassungs- u. Sozialgesch. des röm. Kaiserreiches 1 [1978] 157f), zB. der exceptor presidi provincies (sic) M(oesiae) S(uperioris) M. Aurelius Augustianus (CIL 6, 2977; vgl. für andere exceptores zB. 8, 10723 = 17634; 11, 6168; AnnÉpigr 1964 nr. 193 = I. Berciu / A. Popa, Exceptores consularis in Dacia: Latom 23 [1964] 302/10; im Allg. H. O. Fiebiger, Art. Exceptor: PW 6, 2 [1909] 1565f; E. De Ruggiero, Art. Exceptor: DizEp 2, 3 [1922] 2180f) u. P. Aelius Crescentianus, notarius legati in officio Iuvenalis praef(ecti) praetori(o) (CIL 8, 2755; vgl. 3, 1938; AnnÉpigr 1955 nr. 80; dazu K. Stauner, Das offizielle Schriftwesen des röm. Heeres von Augustus bis Gallienus [2004] 359. 458f. 468f); die Begriffe notarius u. exceptor sind hier austauschbar. – Kenntnis der K. bei diesen exceptores u. notarii ist wahrscheinlich (s. o. Sp. 520), u. Veg. mil. 2, 19 scheint diese Vermutung zu stützen. Manche Soldaten wurden speziell wegen ihrer notarum peritia vom Rekrutierungsoffizier ausgewählt. Diese notarum peritia kann man als ‚Kenntnis von K.' verstehen; doch ist, zumindest für Vegetius, ein weniger spezifisches Verständnis näherliegend (‚sie können mit Hilfe von Schriftzeichen aus dem gewohnten Alphabet schreiben'). Für nota gilt dasselbe, was o. Sp. 520f zu notarius u. exceptor angemerkt wurde: Das Wort ist oft, aber nicht ausschließlich Terminus technicus zur Bezeichnung tachygraphischer Zeichen; so könnten zB. der im Alter von 17 Jahren verstorbene Alexander, notarum litteris erudit(us) (CIL 5, 8722), u. P. Caledius Rufus, dessen Grabaufschrift seine Kenntnis von notae Graecae rühmt (CIL 8, 724), Schnellschreiber gewesen sein (Teitler 199/212).

c. Kaiserliche Schnellschreiber. 1. Prinzipat. Kaiserliche Tachygraphen sind vor dem 4. Jh. nicht eindeutig belegt. Amanuenses könnte Suet. vit. Tit. 3, 3 Synonym für notarii sein, doch findet sich der erste sichere Beleg eines notarius, der für den Kaiser arbeitet (für Licinius iJ. 313), bei Laktanz (mort. pers. 46, 5; ein weiterer notarius des Licinius: Suda s. v. Αὐξέντιος [1, 415 Adler]: τῶν ὑπογραφέων ... οὓς δὴ νοταρίους 'Ρωμαῖοι καλοῦσιν). – Zur Familia Caesaris gehörende notarii erwähnen auch Inschriften aus dem 1. u. 2. Jh. (CIL 8, 12620f. 12899/901. 24693f), doch waren sie wohl Teil eines officium in Karthago u. nicht am kaiserl. Hof tätig (G. Boulvert, Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain [Napoli 1970] 193f; ferner IGRom 4, 235, ein Gedicht zum Gedächtnis der Tochter der Σατορνῖνος νοτάριος καὶ Καλὴ, Καίσαρος δοῦλ[οι]; CIL 9, 5828, die Grabinschrift für einen exceptor der familia Caesaris). Außerdem kennen wir notarii, die der *Historia Augusta zufolge in Diensten von Kaisern des 3. Jh. standen (vit. Aurelian. 35, 5; 36, 4; vit. Alex. 28, 3; vit. Car. 16, 5; vit. Claud. 14, 9; vit. Did. 9, 2), im Hinblick auf die Unzuverlässigkeit dieser Quelle sehr unsichere Belege (zur Möglichkeit, der Autor der Hist. Aug. habe selbst K. gebraucht, J. Schlumberger, Non scribo sed dicto. Hat der Autor der Historia Augusta mit Stenographen gearbeitet?: BonnHistAugColloqu 1972/74 = Antiquitas 4, 12 [1976] 221/38). Gleichwohl wäre es befremdlich, wenn Tachygraphen zwar bei Privatpersonen u. in Behörden tätig waren (s. o. Sp. 521f. 522f), jedoch vor Licinius nicht für den Kaiser. Das fast vollständige Fehlen kaiserlicher Schnellschreiber in zuverlässigen Quellen vor dem 4. Jh. besagt nicht, dass es sie unter dem Prinzipat nicht gegeben hat, sondern dürfte eher auf eine Überlieferungslücke zurückgehen. Der Grund für die fehlende Überlieferung wird der niedrige soziale Stand (Sklaven u. Freigelassene) der ersten notarii sein. Entwicklungen des 3. Jh. haben wahrscheinlich dazu geführt, dass kaiserliche Schnellschreiber bekannt geworden sind. Das Verschwinden der familia Caesaris als Teil der kaiserl. Bürokratie im 3. Jh. (H. Chantraine, Freigelassene u. Sklaven im Dienst der röm. Kaiser [1967] 71) wird auch Folgen für die kaiserl. Tachygraphen gehabt haben. Die Militarisierung des 3. Jh. hat offenbar bewirkt, dass militärische officia den Platz der familia Caesaris einnahmen als Reservoir, aus dem die Kaiser ihre Schnell-

schreiber bezogen. Für diese Vermutung spricht die Inschrift AnnÉpigr 1961 nr. 308 aus tetrarchischer Zeit: Aur[elio] Valerino excepto/ri imp[eratoris] p[ientissimo] in officio memo/rie [sic] ... Der Text deutet an, dass der exceptor Valerinus zwar im officium des magister memoriae eingeschrieben, aber dem persönlichen Stab des Kaisers zugewiesen war. Da notarius u. exceptor in dieser Zeit noch Synonyme waren, war Valerinus (wie die o. Sp. 524 genannten notarii des Licinius) ein kaiserl. Schnellschreiber. Seit dem 4. Jh. werden kaiserliche Tachygraphen häufiger erwähnt.

2. Spätantike. Im Laufe des 4. Jh., unter *Constantinus d. Gr. oder **Constantius II, erhielten kaiserliche Schnellschreiber den Rang eines Tribuns u. waren in der schola notariorum zusammengeschlossen (Teitler 59/64 zur Hierarchie dieser schola, die unter Leitung eines primicerius u. eines secundicerius stand). Einen terminus ante quem liefert Amm. Marc. 17, 5, 15, der zJ. 358 erstmals einen kaiserl. Beamten ausdrücklich als ‚tribunus et notarius' nennt (der Begriff schola notariorum ist deutlich später bezeugt, vgl. Not. dign. or. 18 [42f Seeck] u. Cod. Theod. 6, 2, 26 vJ. 428; Soz. h. e. 4, 10, 11 spricht jedoch schon von dem τάγμα τῶν καλουμένων νοταρίων anlässlich der Ereignisse iJ. 360); den Terminus post quem liefert AnnÉpigr 1961 nr. 308 (s. oben). Zwei Gründe machen es unwahrscheinlich, dass der in dieser Inschrift genannte Valerinus einer besonderen schola von tribuni u. notarii angehörte: 1) die Worte in officio memorie, die darauf hinweisen, dass Valerinus, auch als er als exceptor dem kaiserl. Stab angegliedert war, offiziell zum officium des magister memoriae gehörte; 2) die Bezeichnung des Valerinus als exceptor, nicht als notarius. Letzteres ist von entscheidender Bedeutung: Zwar waren die Worte notarius u. exceptor anfänglich Synonyme (s. o. Sp. 520), aber nicht mehr im Behördendienst des 4. Jh.: Kaiserliche Tachygraphen waren meist bekannt als (tribuni et) notarii (J. Lengle, Art. Tribunus et notarius: PW 6A, 2 [1937] 2453f; A. H. M. Jones, The later Roman Empire [Oxford 1973] 572/5; für den Ausdruck notarius principis s. Amm. Marc. 30, 2, 11), während ihre Amtsgenossen in den officia in der Regel mit dem Terminus exceptores bezeichnet werden (s. u. Sp. 528). Seit dem 4. Jh. ist eine zunehmende Zahl kaiserlicher (tribuni et) notarii belegt, die in verschiedenen Bereichen tätig waren: a) reine Schnellschreiber, die im kaiserl. consistorium (zum Begriff vgl. Cod. Theod. 6, 35, 7 vJ. 367; D. A. Graves, Consistorium Domini [New York 1973]; P. Weiss, Consistorium u. comites consistoriani [1975]; nachzutragen bei W. Kunkel, Art. Consilium [Consistorium]: RAC Suppl. 2, 401/39) das Protokoll aufzunehmen hatten; b) Sekretäre, die im consistorium gewissermaßen als Entscheidungsträger eingesetzt wurden (vgl. Liban. ep. 114. 490). c) Manche kaiserl. notarii wurden mit Spezialaufträgen versehen, die ein selbständiges Auftreten erforderten (W. G. Sinnigen, Two branches of the late Roman secret service: AmJournPhilol 80 [1959] 238/54; Ch. Vogler, Constance II et l'administration impériale [Strasbourg 1979] 183/97; W. Kuhoff, Studien zur zivilen senatorischen Laufbahn im 4. Jh. nC. [1983]). Eine Folge dieser Entwicklung war, dass (tribuni et) notarii in sozialer Hinsicht aufstiegen u. sich clarissimi, ja sogar spectabiles nennen ließen (Cod. Theod. 6, 10, 1/4 vJ. 380. 381. 425) u. so auch häufiger in den Quellen auftreten. Libanios wettert heftig gerade gegen den Aufstieg solcher Personen, die eigentlich ‚Schreibgriffel' u. ‚Federfuchser' waren (or. 2, 44; 18, 131. 149. 158. 160; 31, 28. 33; 42, 25; 62, 16. 51; ep. 1224, 6; neutraler u. zuweilen sogar wohlwollend über notarii u. K. ist Libanios in ep. 136; 300, 2; 324, 2; 366; im Allgemeinen P. Wolf, Vom Schulwesen der Spätantike [1952] 53/5; P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche [Paris 1955] 363/5). Auf Dauer wird für manche eine Ernennung zum (tribunus et) notarius nur eine Formalie, für die Kenntnis der K. wohl nicht mehr erforderlich war. Es ist zumindest unwahrscheinlich, dass der Dichter *Claudianus (I), laut CIL 6, 1710 tribunus et notarius, eine amtliche Laufbahn anstrebte, während Stilichos 7-jähriger Sohn Eucherius zwar den Titel führen durfte, aber kein Amt bekleidete (Zos. hist. 5, 34, 7 [3, 1, 51 Paschoud]). In anderen Fällen waren mit dem Amt bestimmte Aufgaben verbunden; die Tätigkeit als Schnellschreiber gehörte jedoch nicht mehr dazu, so etwa bei Flavius Marcellinus, dem Vorsitzenden des Religionsgespräches in Karthago iJ. 411 (s. u. Sp. 540f). Diese Entwicklung berechtigt nicht dazu, kaiserlichen notarii ihre ursprüngliche Aufgabe u. Kenntnis der K. generell abzusprechen (‚les érudits ont été trompés par le sens étymolo-

gique d'un mot': E. Ch. Babut, Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux 4e et 5e s. 2: RevHist 39 [1914] 259; Boge 70). Im 4. Jh. jedenfalls waren manche kaiserl. notarii mit Sicherheit noch Tachygraphen. – Socr. h. e. 2, 30, 44: ὀξυγράφων τε τὰς φωνὰς αὐτῶν γραφόντων, u. Soz. h. e. 4, 6, 15: ταχυγράφων ἀναγραφομένων τοὺς ἑκατέρων λόγους, belegen, dass iJ. 351 die Diskussion zwischen dem ‚heterodoxen' Bischof v. Sirmium, Photinus, u. einem ‚orthodoxen' Gegner, Basilius v. Ancyra, mit Hilfe von K. festgehalten wurde (A. Wikenhauser, Die stenographische Aufnahme der Disputation zwischen Photinus u. Basilius: Korrespondenzblatt 51 [Dresden 1906] 259/65). Ferner berichtet Epiphanius im Zusammenhang derselben Debatte (haer. 71, 1, 8 [GCS Epiph. 3, 250]) nicht nur von ταχυγράφοι, die die Diskussion aufzeichnen sollten, sondern fügt hinzu, unter den ταχυγράφοι seien zwei kaiserl. notarii gewesen (Εὐτυχεῖ καὶ Θεοδούλῳ νοταρίοις τοῦ βασιλέως). – Im J. 361 musste der magister officiorum Pentadius Rechenschaft über seine Beteiligung an Sturz u. Hinrichtung des **Constantius Gallus geben. Amm. Marc. 22, 3, 5 zufolge hatte Pentadius seinerzeit, offenbar als notarius, tachygraphisch Gallus' Antworten festgehalten (notis excepit, quae ... responderat Gallus). – Libanios äußert sich häufig despektierlich über kaiserliche Schnellschreiber (vgl. o. Sp. 526). Er merkt etwa an, sie schrieben zwar schnell, hätten aber keinen Verstand (or. 18, 158: γράφοντες μὲν σὺν τάχει, νοῦν δὲ οὐκ ἔχοντες; vgl. 62, 16 u. ep. 1224, 6). In seiner Rede pro Thalassio vJ. 390 äußert sich Libanios entrüstet darüber, dass Leute wie Tychamenes, Ablabius, Philippus, Datianus, Taurus, Helpidius, Domitianus u. Dulcitius bis in den Senat vorgedrungen seien (or. 42, 23f). Die vornehmste Empfehlung, sie zu diesem Gremium zuzulassen, höhnt er 42, 25, sei lediglich ihre Kenntnis von K. gewesen (τούτων δὴ τῶν σημείων ἡ τέχνη). Seine Worte implizieren nicht nur, dass Tychamenes cum suis kaiserliche notarii gewesen waren, sondern auch, dass sie tatsächlich als Schnellschreiber im kaiserl. Dienst ihre Karriere begonnen hatten. Im 4. Jh. beherrschten also manche kaiserl. (tribuni et) notarii durchaus K., doch veränderte die schola notariorum auf Dauer ihren Charakter. Um 400 ist, wie Claudianus, Eucherius u. Flavius Marcellinus belegen (s. o. Sp. 526), für manche kaiserl. notarii Schreibertätigkeit, erst recht als Schnellschreiber, in den Hintergrund getreten. Dass generell der Bedarf der Kaiser an notarii im Sinn von ‚echten' Tachygraphen nach 400 zurückgegangen sei, ist unwahrscheinlich. Obwohl Zeugnisse über solche kaiserl. Tachygraphen aus dieser Zeit nahezu völlig fehlen, war auch im 5. Jh. die Kenntnis der K. noch sehr lebendig (s. u. Sp. 539/41), u. es gibt wenigstens einen Schlüsseltext, der auf notarii am kaiserl. Hof im 6. Jh. schließen lässt, die K. beherrschten: Joh. v. Ephesus berichtet, dass eine Rede des Kaisers Iustinus II iJ. 574 mit Hilfe von ‚samya' (σημεῖα) durch ‚notar' (νοτάριοι) aufgezeichnet wurde (h. e. 3, 3, 5 [CSCO 105 / Syr. 54, 129]). Diese ‚notar' dürften kaiserliche notarii gewesen sein (dieser Schluss ist allerdings nicht zwingend; mit ‚notar' können theoretisch auch nichtkaiserliche notarii gemeint sein).

d. Officia in der Spätantike. Seit der Gründung der schola kaiserlicher notarii waren die Bezeichnungen notarius oder exceptor nicht mehr austauschbar (vgl. o. Sp. 525): Kaiserliche Tachygraphen hießen ab dem 4. Jh. in der Regel notarii, nichtkaiserliche Tachygraphen im Behördendienst dagegen exceptores (Ausnahmen zB. Firm. Mat. math. 3, 10, 14; Epiphan. Schol. h. e. tripart. 5, 28 [CSEL 71, 256]; Cod. Iust. 12, 21, 8, 7 vJ. 484). Die o. Sp. 527 erwähnte Passage Epiph. haer. 71, 1, 8 lässt diesen Unterschied deutlich erkennen: Zu den ταχυγράφοι, die die Debatte zwischen Photinus u. Basilius in Sirmium iJ. 351 aufnehmen mussten, gehörten nicht nur zwei kaiserl. νοτάριοι, sondern auch ein ἐκσκέπτωρ namens Callicrates aus dem officium des Praefectus praetorio Rufinus. Wir treffen exceptores in den officia verschiedener Funktionäre an, so in dem des Praefectus vigilum (CIL 6, 37741a vJ. 331), des Präfekten Thebaidos (PBerol. Zill. 4, 27 um das J. 350), des Praefectus urbis Romae (CIL 6, 37741 vJ. 402), des Praefectus praetorio per Orientem (Synes. ep. 61 [2, 77 Garzya / Roques]: ταχυγράφος) u. ö. (vgl. CIL 6, 33717; Gesta apud Zenophilum [186 Ziwsa]; Cod. Theod. 1, 29, 5 vJ. 370; 6, 26, 16 vJ. 413. 30, 5 vJ. 383; 8, 1, 2 vJ. 331. 7, 17 vJ. 385; Cod. Iust. 12, 19, 12 vJ. 527. 25, 4, 4 vJ. 474. 35, 18, 2a vJ. 492. 36, 6 vJ. 444; Cassiod. var. 11, 25 [CCL 96, 448f]). Wir kennen exceptores des Senats in Rom (Gesta sen. Rom. de

Theodos. public. 8 [4 Mommsen]; CIL 15, 7174; allg. A. Stein, Die Stenographie im röm. Senat: Arch. für Stenographie 56 [1905] 177/86). Auf einem elfenbeinernen Diptychon, angefertigt zu Ehren des vicarius urbis Romae Rufius Probianus, sind Personen abgebildet (H. Gabelmann, Antike Audienz- u. Tribunalszenen [1984] Abb. 38), die man als exceptores deuten muss, über die Not. dign. occ. 19, 24 zufolge ein vicarius urbis Romae verfügen konnte. Dasselbe gilt mutatis mutandis für die mit stili u. Schrifttafeln abgebildeten Männer auf dem Sarkophag von Gorgonius, Comes sacrarum largitionum iJ. 386 (F. W. Deichmann / Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort [Olten 1966] Abb. 30). Laut Cod. Iust. 12, 23, 7, 2 vJ. 384 zählte das officium des Comes sacrarum largitionum wohlgemerkt 50 exceptores (für hierarchische Unterschiede zwischen den exceptores Teitler 75/80). Eine iJ. 410 erlassene Konstitution bestimmt, dass sich exceptores des scrinium memoriae, epistularum u. libellorum, genau wie eine Anzahl anderer officiales, fortan clarissimi nennen durften (Cod. Theod. 6, 26, 16 = Cod. Iust. 12, 19, 5). Ähnlich wie bei den (tribuni et) notarii stellt sich die Frage, ob all diese exceptores K. beherrschten. Zwar spricht die große Zahl der exceptores aus Cod. Iust. 12, 23, 7, 2 vJ. 384 dagegen, aber dass einige spätantike exceptores die K. beherrschten, ist sicher. Callicrates, ἐκσκέπτωρ des Praefectus praetorio Rufinus, wurde bereits erwähnt. Seine Amtsgenossen aus dem officium des Praefectus praetorio Anatolios (zweifellos exceptores, wenn auch nicht so genannt) werden eingesetzt, als der vermutlich christl. Sophist Prohairesios ca. 357/60 in Athen wirkte (Eunap. vit. soph. 10, 4, 3 [70 Giangrande]). Bevor Prohairesios mit seiner Rede begann, fragte er, ob der Präfekt Tachygraphen zur Verfügung stelle (δοϑῆναί μοι τοὺς ταχέως γράφοντας, 10, 4, 13 [71 Giangr.]). Anatolios stimmte zu, die Schnellschreiber stellten sich auf, u. Prohairesios hob an (10, 5, 1 [71]). Mitten in der Rede fragte er die Tachygraphen, ob sie die korrekte Aufzeichnung seiner Ausführungen kontrollieren wollten, u. wiederholte das, was er zuvor gesagt hatte, mit genau denselben Worten (10, 5, 3 [72]). Hilarus, Praetextatus, Martialis, Fabius u. Romulus wirkten beim Religionsgespräch katholischer u. donatistischer Bischöfe in Karthago iJ. 411, u. Johannes, Asterius u. Euethius waren als ἐκσκέπτορες beteiligt an einer Untersuchung, ob kirchliche νοτάριοι beim Anfertigen der Gesta der Synode v. Kpel iJ. 448 Betrug begangen hätten (s. u. Sp. 544).

B. Christlich I. Frühe Zeugnisse. Die Diskussion zwischen den Bischöfen Photinus v. Sirmium u. Basilius v. Ancyra vJ. 351 (s. o. Sp. 527) wurde mit Hilfe von K. aufgenommen. Aus Epiph. haer. 71, 1, 8 kann man hinsichtlich der ταχυγράφοι ergänzen, dass nicht allein Staatsdiener in Sirmium aktiv waren, sondern auch ein gewisser Anysius, Diakon des Bischofs Basilius (anders R. Lim, Public disputation, power, and social order in late antiquity [Berkeley 1995] 219). Offenbar gab es inzwischen auch in christlichen Kreisen Kenner der K. Für die ersten drei Jhh. nC. gibt es wenige Belege für christliche Tachygraphen, freilich kein Beweis dafür, dass Christen die K. nicht kannten. Tert. ad Scap. 4 nennt einen notarius, führt über ihn aber nichts Näheres aus. Bischof Papias v. Hierapolis soll K. benutzt haben (W. Larfeld, Bischof Papias. Ein urchristl. Stenograph?: ByzNeugrJbb 5 [1926/27] 36/41) u. Cyprian v. Karthago ‚der Begründer der christl. Stenographie‘ gewesen sein (D. Ohlmann, Der hl. Thascius Caecilius Cyprianus u. die Stenographie: Arch. für Stenographie 58 [1907] 35/46, bes. 35f); die Zeugnisse sind aber insgesamt zu dürftig (Hieron. vir. ill. 53 [150 Ceresa-Gastaldo] spricht etwa von einem notarius des Cyprian). Auch die Überlegung von R. Warns, Unters. zum 2. Clemens-Brief, Diss. Marburg (1985) 68/70. 157/61, die ersten 18 Kapitel des sog. 2. Klemensbriefes seien ursprünglich eine improvisierte Rede, die der Prediger von Stenographen habe aufzeichnen lassen, ist nicht hinreichend begründet. – Erst mit Origenes erhalten wir sichere Belege. Eusebius zufolge verfügte Origenes zu einem bestimmten Zeitpunkt über sieben ταχυγράφοι, die sich beim Aufzeichnen seiner Diktate ablösten (h. e. 6, 23, 2; vgl. Epiph. haer. 64, 3, 4 [GCS Epiph. 2, 406]; Hieron. vir. ill. 61 [164 C.-G.]; ep. 43, 1); Origenes selbst beklagt im Prolog zum 6. Buch des Johannes-Kommentars, dass er durch den Mangel an ταχυγράφοι in seiner Arbeit behindert werde (6, 9). Nach Eus. h. e. 6, 36, 1 begrüßte erst der alte Origenes, dass seine διαλέξεις (eher ‚Gespräche‘ als ‚Predigten‘, J. Scherer: SC 67 [Paris 1960] 13f mit Anm. 3; vgl. etwa sein Gespräch mit Herakleides) durch ταχυγράφοι aufgezeich-

net werden (vgl. Rufin. apol. Orig. praef. [CCL 20, 233f]; zur Aufzeichnung von Streitgesprächen des Origenes mit Häretikern ohne seine Zustimmung vgl. apol. Orig. epil. 7 [ebd. 11f]; allgemein E. Preuschen, Die Stenographie im Leben des Origenes: Arch. für Stenographie 56 [1905] 6/14. 49/55). Eusebius verdanken wir ferner den Bericht, dass auf der gegen Paulus von Samosata gerichteten Synode v. Antiochia um 268 ταχυγράφοι eingesetzt wurden: Der Ausdruck ἐπισημειουμένων ταχυγράφων (h. e. 7, 29, 2) deutet zweifellos auf den Gebrauch von K. hin (anders M. Richard, Malchion et Paul de Samosate: EphTheolLov 35 [1959] 325/38 bzw. ders., Opera minora 2 [Leuven 1977] nr. 25; vgl. M. Simonetti, Paolo di Samosata e Malchione: Hestíasis, Festschr. S. Calderone 1 [Messina 1986 (1988)] 7/25; Lim aO. 23f); Rufins Übersetzung excipientibus notariis stützt diese Interpretation (h. e. 7, 29, 2 [GCS Eus. 2, 2, 705]; vgl. Hieron. vir. ill. 71 [178 C.-G.]). Eus. h. e. 7, 30, 8 ist weniger deutlich: Derselbe Paulus sei in der Öffentlichkeit umhergegangen, wobei er Briefe las u. diktierte (ἐπιστολὰς ἀναγινώσκων καὶ ὑπαγορεύων); Tachygraphen werden nicht genannt. Rufinus fasst den Text wohl so auf u. fügt daher ergänzend hinzu: adsistentibus sibi in platea notariis (GCS Eus. 2, 2, 709). Neben diese relativ sicheren Testimonien zur K. aus der Kaiserzeit treten die weniger glaubwürdigen Berichte der Märtyrerakten.

II. Märtyrerakten. a. Staatliche Schnellschreiber. Die Passio des Speusipp, Eleusipp u. Meleusipp (ASS Ian. 2³, 438/40; BHL 7828), angeblich aus der Zeit des Mark Aurel, berichtet cap. 19, dass der exceptor Neon im Verlauf des Prozesses gegen diese Christen seine Schreibtäfelchen zuklappte (claudens codices suos in quibus exceperat) u. die Götterbilder des Tempels, in dem der Prozess stattfand, zu zertrümmern begann, woraufhin er mit dem Martyrium belohnt wurde. – Auf gleiche Weise starb Cassianus, exceptor bei einem Prozess in Tanger, der iJ. 298 stattgefunden haben soll (BHL 1636). Über den notarius Genesius v. Arles berichtet Euseb. Gallic. (?) hom. 56, 4 (BHL 3306; vgl. Paulin. Nol. pass. Genes. Arel. 2 [CSEL 29, 426f; BHL 3304]) eine ähnliche Begebenheit: Auch er wirft seine Schreibtäfelchen fort. Jedoch beendeten exceptores nicht immer ihre Tätigkeit während der Christenverfolgungen: Während der Verfolgungen unter Licinius schleuderte im Prozess gegen Theodorus Dux der ταχυγράφος Augarus seine Schreibtäfelchen weg u. warf sich vor die Füße des Theodorus, um dessen Los zu teilen. Auf die Bitte des Theodorus setzte Augarus jedoch seine Arbeit als ταχυγράφος fort, damit die Nachwelt durch sein Zeugnis das Los der Märtyrer vernehmen könne (Act. Theod. Ducis 12. 17 [G. v. Hooff: AnalBoll 2 (1883) 365. 367]; BHG³ 1750). Auch andere Märtyrerakten weisen gelegentlich auf den Gebrauch von K. hin (Pass. Cath. Alex. [J. Viteau (Hrsg.), Passions des SS. Écaterine et Pierre d'Alex., Barbara et Anysia (Paris 1897) 5/23; BHG³ 30]; Act. Marin. 132 [H. Usener, Acta S. Marinae et S. Christophori: Festschr. 5. Säc.-Feier der Carl-Ruprechts-Univ. zu Heidelberg (1886) 16; BHG³ 1165]; Act. Max., Dadae et Quint. 4 [ASS Apr. 2³, 8*; BHG³ 1238]; vit. Pont. Rom. 3. 17 [ASS Mai. 3³, 275. 278; BHL 6896]; Act. Regin. praef. [ASS Sept. 3³, 24f, 2/4. 6; BHL 7092]; Act. Vict. Maur. 6 aE. [ASS Mai. 2³, 287; BHL 8580]). Die meisten Akten sind jedoch als primäre historische Quelle völlig unzuverlässig (H. Delehaye, Les légendes hagiographiques⁴ [Bruxelles 1955]; ders., Les passions des martyrs et les genres littéraires² [ebd. 1966]; J. Geffcken, Die Stenographie in den Akten der Märtyrer: Arch. für Stenographie 57 [1906] 81/9; anders noch E. Le Blant, Les actes des martyrs: MemAcInscr 30, 2 [1883] 57/347), u. so sind auch die für die Geschichte der K. relevanten Aussagen als unhistorisch zu verwerfen (P. Franchi de'Cavalieri, S. Genesio di Arelate, S. Ferreolo di Vienna, S. Giuliano di Brivas: ders., Note agiografiche 8 = StudTest 65 [Città del Vat. 1935] 201/29, bes. 205). Das Auftreten von exceptores u. notarii in spätantiken Märtyrerakten belegt lediglich, dass man in der Spätantike glaubte, während der Christenverfolgungen hätten diese Schnellschreiber zum Entstehen von Märtyrerakten beigetragen (illustriert auf einer Elfenbein-Pyxis aus dem 6. Jh., die inmitten der Szenen aus dem Leben des Märtyrers Menas wohl auch einen Schnellschreiber zeigt: O. M. Dalton, Catal. of the ivory carvings of the Christian era [London 1909] Abb. 7; vgl. Aster. Amas. hom. 11, 3 [154 Datema]: beim Prozess gegen die Märtyrerin Euphemia waren von Amts wegen ὑπογραφεῖς zugegen; Simeon Metaphr. vit. Lucian. 1, 4 [GCS Philostorg.³ 186 Bidez / Winkelmann]: der spätere Märtyrer Lucia-

nus v. Ant. ernährte sich u. andere durch seine Kenntnis in ὀξυγραφία). Dass staatliche Tachygraphen in Prozesse gegen christliche Märtyrer verwickelt waren, ist jedoch nicht unwahrscheinlich. Zwar sind auch die wenigen historisch zuverlässigen Märtyrerakten (bis 250 nC.: T. D. Barnes, Pre-Decian Acta Martyrum: JournTheolStud NS 19 [1968] 509/31; G. A. Bisbee, Pre-Decian acts of martyrs and commentarii [Philadelphia 1988]; später: T. D. Barnes, The new empire of Diocletian and Constantine [London 1982] 177f) keine Acta nach Art der Gesta der Conlatio Carthaginiensis vJ. 411 (s. u. Sp. 540f), u. die einzige Stelle, an der in einem solchen ‚echten' Märtyrerbericht ein νοτάριος genannt wird (Act. Pionii 9, 1 [146 Mus.; BHG[3] 1546]), ist wahrscheinlich eine Interpolation (P. Franchi de'Cavalieri, Scritti agiografici 1 [Città del Vat. 1962] 181_3; anders S. Ronchey, Les procès-verbaux des martyrs chrétiens dans les ‚Acta martyrum' et leur fortune: MélÉcFrançRome Ant. 112 [2000] 744). Da es aber K. gab u. bei Prozessen Protokoll geführt wurde (Mommsen, StrR 512/20), wird man auch bei Prozessen gegen Christen auf Schnellschreiber zurückgegriffen haben (eos, qui notis scribunt acta praesidum, Modest.: Dig. 4, 6, 33, 1); insofern können die an sich unglaubwürdigen Berichte über die exceptores Neon, Cassianus, Genesius usw. als Bestätigung dieser Vermutung gelten.

b. Private u. kirchliche Schnellschreiber. Nicht zu beweisen, jedoch auch nicht unmöglich ist, dass einzelne Tachygraphen aus eigenem Antrieb bei Märtyrerprozessen in K. Aufzeichnungen gemacht haben (vgl. Boge 98f). In späterer Zeit (u. anderen Umständen) wurden Predigten zT. heimlich oder öffentlich durch notarii aufgezeichnet (Greg. Naz. or. 42, 26 [SC 384, 110]: χαίρετε, τῶν ἐμῶν λόγων ἐρασταὶ καὶ δρόμοι καὶ συνδρομοὶ καὶ γραφίδες, φανεραὶ καὶ λανθάνουσαι; Eus. h. e. 6, 36, 1; Rufin. apol. Orig. praef. [CCL 20, 233f]; Gaudent. serm. praef. 11 [CSEL 68, 5]; Socr. h. e. 6, 4, 9; Theodrt. h. e. 2, 31, 6; Possid. vit. Aug. 7, 3 [62 Pellegrino]; Georg. Alex. vit. Joh. Chrys. 42 [SubsHag 60, 197]; Joh. Chrys. in Hebr. hom. tit. [PG 63, 9f]; zum Letztgenannten A. Wikenhauser, Der hl. Chrysostomus u. die Tachygraphie: Arch. für Stenographie 58 [1907] 268/72; s. u. Sp. 536f). Dass hingegen seit dem 3. Jh. christliche Tachygraphen ‚als eigentliche Beamte (notarii ecclesiastici)' bei Prozessen gegen Christen zugegen waren, ist sehr fragwürdig (zB. J. W. Zeibig bei Boge 98; W. Croce, Die niederen Weihen u. ihre hierarchische Wertung: ZKTh 70 [1948] 257/314; ebd. 263: ‚exceptores ecclesiastici'). Dafür fehlt wenigstens jeglicher Beleg, selbst durch indirekte Überlieferung in spätantiken Märtyrerakten. Ebensowenig darf man Passagen aus dem röm. Liber pontificalis Glauben schenken, wo notarii ecclesiastici (d. h. hier: päpstliche) in Zusammenhang mit den Acta martyrum gebracht werden (tachygraphische Aufzeichnung wird nicht erwähnt): Clemens I soll Ende des 1. Jh. sieben kirchl. notarii den Auftrag gegeben haben, Märtyrerakten zu untersuchen (Lib. pontif.: 1, 123 Duchesne), u. die röm. Bischöfe Anterus u. Fabianus sollen im 3. Jh. ebenfalls derartige Aufträge erteilt haben (ebd.: 1, 147f Duchesne]). Diese Berichte sind zweifelsfrei anachronistisch: Römischen Bischöfen vorkonstantinischer Zeit wird hier ein Stab von notarii ecclesiastici zugesprochen, um auf diese Weise dem zZt. der Abfassung des Liber pontificalis vorhandenen Corps päpstlicher notarii Tradition u. Glanz zu verleihen. Die Nachrichten Const. Silvestri 1, 1 (PL 8, 832) über päpstliche notarii zZt. des röm. Bischofs Silvester (314/35) sowie Lib. pontif. 1, 205 D. über einen primicerius notariorum des Bischofs Julius (337/52) sind ebenso einzuschätzen.

III. Kirchenväter. a. Zeugnisse. Im 3. Jh. konnte Origenes (s. o. Sp. 530f) über bis zu sieben Tachygraphen verfügen, was den Umfang seines literarischen Œuvres begreiflich macht. Auch andere Kirchenschriftsteller nutzten die K.: Epiphanius (expos. fid. 25, 3 [GCS Epiph. 3, 526]) nennt zwei Personen, die zum Entstehen seines Werkes beigetragen haben. Aus den Worten: διά τε σημείων καὶ σχεδαρίων ... τὴν μεταγραφὴν ἀπὸ τῶν σχεδαρίων ἐν τέτρασι ποιησάμενος, darf man schließen, dass diese beiden K. beherrschten. Paulinus v. Mailand berichtet in der Lebensbeschreibung des Ambrosius (42, 1f [108 Bastiaensen]), er habe den Mailänder Bischof persönlich gekannt u. in dessen Auftrag u. a. ein Diktat aufgenommen (me excipiente); auch Didymus dem Blinden standen notarii zur Verfügung (Prosp. chron. zJ. 372 [MG AA 9, 459] = Hieron. chron. zJ. 372 [GCS Eus. 7, 246]; A. Kehl, Der Psalmenkommentar von Tura [1964] 28. 32. 41/3; B. Kramer,

Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden u. einem Ketzer: ZsPapEpigr 32 [1978] 201/11). Allerdings war nicht jeder notarius gleich fachkundig u. zuverlässig. Ursacius, Helfer des Rufin bei der Übersetzung der Origenes-Predigten, beklagt, dass Rufin nicht schnell genug arbeite, u. schreibt dies einem seiner notarii zu (Rufin. Orig. in Num. hom. prol. [CCL 20, 285]). Augustinus fragt anlässlich einer störenden Bemerkung in einem Brief der Seleuciana (ep. 265, 1 [CSEL 57, 639]), ob der Fehler vielleicht auf ihren notarius zurückzuführen sei (si enim notarius non mendose excepit aut scripsit). Doctr. christ. 2, 26, 40 weist er auf den Nutzen von notae hin, quas qui didicerunt proprie iam notarii appellantur, aber er ist sich zugleich der Defizite der K. bewusst; ep. 141, 9 (CSEL 44, 242) bemerkt er mit Blick auf die durch K. aufgezeichnete Konferenz v. Karthago iJ. 411 (s. u. Sp. 540f): Ab omnibus risi sunt. Sed quia ipse risus non potuit ab exceptoribus excipi, verbis suis apud acta risos se esse testati sunt (zu Augustinus u. K. vgl. D. Ohlmann, Die Stenographie im Leben des hl. Augustinus: Arch. für Stenographie 56 [1905] 273/9; R. J. Deferrari, St. Augustine's method of composing and delivering sermons: AmJournPhilol 43 [1922] 97/123. 193/219; Hagendahl 33/6; J. Scheele, Buch u. Bibliothek bei Augustinus: Bibl. u. Wiss. 12 [1978] 14/114; vgl. ferner Rufin. apol. Orig. epil. 11 [CCL 20, 14]; Hieron. adv. Rufin. 3, 4 [SC 303, 20]; Sulp. Sev. ep. 3, 2 [CSEL 1, 146]). Das Fehlen ausgebildeter Tachygraphen kann Anlass zur Klage sein. So beschwert sich Gregor v. Nyssa über τῶν ὑπογραφέων ἡ ἀπορία (ep. 15, 2 [GregNyssOp 8, 2, 49]). Ähnliches hören wir von Basilius v. Caesarea (ep. 134 [2, 48 Court.]: τῶν δὲ γραφέων οὐδείς μοι παρῆν, οὔτε τῶν καλλιγραφούντων οὔτε τῶν ταχυγράφων; vgl. ep. 135; 223, 5 [2, 51; 3, 14 Court.]). Basilius' 333. Brief an einen νοτάριος scheint von K. zu handeln (3, 201 Court.); aber die These, Basilius selbst sei ein Stenographie-Lehrer gewesen, ist unbeweisbar (anders zB. A. Mentz, Gesch. der K. [1949] 24). Interessant ist ferner PsBasil. virg. 31 (PG 30, 733), wo die menschliche Seele mit dem Schreibtäfelchen jemandes verglichen wird, der die σημειογραφικὴ τέχνη gelernt hat. Probleme mit Schnellschreibern kennt auch Hieronymus (ep. 143, 2; in Jer. hom. prol. [CCL 74, 1f]; in Jes. 10 prol. [ebd. 73, 397]); aber in seinem Fall zeigte sich das Problem in einer besonderen Weise, da er, in einer fremdsprachigen Umgebung tätig, Mangel an Kennern der lat. K. hatte (ep. 134, 3: grandem Latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam). Dass Hieronymus u. sein Umfeld dennoch vielfach Gebrauch von notarii gemacht haben, zeigen etwa in Eus. chron. praef. (GCS Eus. 7, 2): cum et notario, ut scitis, velocissime dictaverim; ep. 34, 6: cum haec ... velox notarii manus me dictante signaret; 36, 1: confestim accito notario, ut exciperet, imperavi; 57, 2; 60, 19; 74, 6; 112, 4; 117, 12; 118, 1. 7; 124, 1; 130, 1; in Hes. 7 prol. (CCL 75, 278); in Gal. 3 prol. (PL 26, 333); in Jer. prol. (CCL 74, 1f); in Jes. 5 prol. (CCL 73, 160); in Mt. prol. (SC 242, 68/70); reg. Pachom. praef. 2 (5f Boon); praef. Vulg. Tob. (1, 676 Weber).

b. Arbeitsweise der Schnellschreiber. Die meisten Belege lassen erkennen, dass die notarii Diktate aufnahmen. Das Diktat bildete die Grundlage für das künftige Buch (T. Dorandi, Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise u. Autographie bei den antiken Schriftstellern: ZsPapEpigr 87 [1991] 13/5). Für die Produktion eines solchen Buches werden nicht nur notarii, sondern auch librarii eingesetzt (vgl. Hieron. ep. 61, 4; 71, 5; praef. Vulg. Salom. [2, 957 Weber]); dabei waren die Aufgaben der notarii bzw. librarii nicht immer scharf getrennt (vgl. Hieron. ep. 75, 4; Aug. ep. 27*, 3f [Œuvres de s. Augustin 46B, 398]; zu Recht weisen H. Kloeters, Buch u. Schrift bei Hieronymus [1957] 78f u. G. J. M. Bartelink, Hieronymus. Liber de optimo genere interpretandi [ep. 57] [Leiden 1980] 31 darauf hin, dass notarius bei Hieronymus mehr als eine Bedeutung hat; zu librarii notarii vgl. J. M. Reynolds / J. B. Ward Perkins [Hrsg.], Inscr. of Roman Tripolitania [Rome 1952] nr. 657; AnnÉpigr 1990 nr. 213; ferner A. Wikenhauser, Der hl. Hieronymus u. die K.: TheolQS 92 [1910] 50/87; D. Gorce, Comment travaillait s. Jérôme?: RevAscétMyst 25 [1949] 117/39; E. Arns, La technique du livre d'après s. Jérôme [Paris 1953]; Hagendahl 29/33; abzulehnen ist die u. a. von Boge 66f verfochtene, besonders auf Aug. acad. 1, 4 [CCL 29, 9/11: adhibito notario] basierende Theorie, die Frühdialoge des Augustinus seien aus tachygraphischen Aufzeichnungen entstanden; J. J. O'Meara, The historicity of the early dialogues of s. Augustine: VigChr 5 [1951] 167f).

Manche Buchveröffentlichungen gehen zurück auf die Aufnahme von Diktaten durch notarii, ohne dass der Autor selbst sie anschließend durchsehen konnte, so eine Reihe von Predigten (vgl. o. Sp. 530f; A. Olivar, La predicación cristiana antigua [Barcelona 1991] 589/640. 902/25. 935/7): Greg. Naz. or. 20 (Th. Sinko, De traditione orationum Greg. Naz. 1 [Cracoviae 1917] 33); 24 (J. Bernardi, La prédication des pères cappadociens [Montpellier 1968] 162; skeptisch J. Mossay: SC 270 [Paris 1980] 45; ders.: SC 284 [ebd. 1981] 22); Cyrill. Hieros. catech. myst. (A. Piédagnel: SC 126 [ebd. 1966] 14 mit Anm. 3); Joh. Chrys. in Hebr. hom. 34; Severian. Gabal. paen. et comp. (ClavisPG 4186; K.-H. Uthemann, Forms of communication in the homilies of Severian of Gabala: M. B. Cunningham / P. Allen [Hrsg.], Preacher and audience [Leiden 1998] 157f); Gaudent. serm. 16 (vgl. die Überschrift in den Hss.: Tractatus sextus decimus quem prima die ordinationis ipsius quorundam civium notarii exceperunt; A. Glueck: CSEL 68 [Wien 1936] XIII); Ambr. sacr. (O. Faller: ebd. 73 [1955] 23*. 27*; G. Lazzati, L'autenticità del De sacramentis e la valutazione letteraria delle opere di S. Ambrogio: Aevum 29 [1955] 17/48); symb. (R. H. Connolly, The Explanatio symboli ad initiandos [Cambridge 1952] 28); hex. (5, 36: et cum paululum conticuisset, iterum sermonem adorsus ait; C. Schenkl: CSEL 32 [Wien 1897] II); Petr. Chrys. serm. (Hammerstaedt 1276; ebd. 1273: ,die meisten der Predigten [scil. Augustins] sind ... stenographische Mitschriften'; zu Augustinus vgl. die Lit. o. Sp. 535).

c. Soziale Stellung der Schnellschreiber. 1. Sklaven. Der νοτάριος des iJ. 361 ermordeten alex. Bischofs Georgius v. Kappadokien war Sklave (Iulian. ep. 107 [1, 2, 185 Bidez]), ebenso einer der νοτάριοι des Gregor v. Naz. (Greg. Naz. testam. [J. Beaucamp, Le testament de Grégoire de Naz.: L. Burgmann [Hrsg.], Fontes Minores 10 [1998] 34, 60/2]). Ein anderer νοτάριος des Gregor heißt hingegen ἀναγνώστης καὶ νοτάριος τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας Ναζιανζοῦ (40, 122), während Epiphanius den in Sirmium 351 auftretenden ταχυγράφος Anysius als διάκονος des Bischofs Basilius bezeichnet (haer. 71, 1, 8; s. o. Sp. 527).

2. Nachmalige Priester u. Bischöfe. Einigen Tachygraphen gelang der Aufstieg. Athanasius v. Alex. hatte in seiner Jugend Unterricht bei einem notarius (Rufin. h. e. 10, 15; vgl. Joh. Mosch. prat. 197 [PG 87, 3, 3085A]: παρὰ τοῦ σημειογράφου τελείως ... ἐπαιδεύθη), u. Soz. h. e. 2, 17, 10 zufolge war er ὑπογραφεύς seines Vorgängers auf der Kathedra von Alexandria gewesen (Rufins Bericht wirft chronologische Schwierigkeiten auf u. ,ne mérite qu'une faible créance' [M. Villain, Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique: RechScRel 33 (1946) 191], aber die Kritik berührt nicht die Tatsache, dass Athanasius ein notarius / ὑπογραφεύς war). Ein anderes Beispiel für einen Tachygraphen u. nachmaligen Bischof ersieht man aus Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 50 (GregNyssOp 1, 39): Eunomius, Arianer u. iJ. 360 kurze Zeit Bischof v. Cyzicus, hatte in seiner Jugend K. gelernt (γράφειν εἰς τάχος ἐκμελετήσας) u. damit eine Zeitlang seinen Lebensunterhalt verdient. Später wurde Eunomius ταχυγράφος im Dienst des Aetius v. Ant. (Socr. h. e. 2, 35, 14; 4, 7: Εὐνόμιος ὑπογραφεὺς γέγονεν Ἀετίου; L. Parmentier, Eunomios tachygraphe: RevPhilol NS 33 [1909] 238/45; W. Weinberger, Τὰ Εὐνομίου γράμματα: WienStud 34 [1912] 74/6). Augustin berichtet ep. 20*, 5 (aO. 298) von einem Bekannten (ex notario meo: ,ehemaliger Sekretär, der vielleicht auch Kenntnis der K. besaß'), den ohne sein Mitwissen ein anderer Bischof zum Priester geweiht habe. Unklar ist, was aus den beiden Söhnen des Nikobulos wurde, die Gregor v. Naz. der Sorge des Bischofs Theodorus v. Tyana anbefahl (ep. 157 [GCS Greg. Naz., Briefe 115]); sie wurden etwa iJ. 380 nach Tyana geschickt, um dort K. zu lernen (ταχυγράφειν μαθησόμενοι), aber es ist nicht bekannt, ob sie diese Fähigkeit auch angewendet haben u., falls ja, in welchem Rahmen. Vielleicht sind sie in den Dienst eines Bischofs getreten oder haben eine Laufbahn im Staatsdienst begonnen. Auch in Antinoopolis konnte man zu dieser Zeit K. lernen: Als ca. 372 antiarianische Geistliche durch den Praefectus praetorio Modestus aus Edessa verbannt wurden, gelangte einer von ihnen nach Antinoopolis, gründete eine Schule u. ließ die Schüler auch K. lernen, die er selbst beherrschte (Theodrt. h. e. 4, 18, 8: γράφειν εἰς τάχος ἠσκημένος).

3. Cassianus v. Imola. Der berühmteste antike Grammatiklehrer, der auch K. lehrte, ist der (sofern nicht fiktive) Cassianus, dem Prudentius die neunte Hymne seiner Sammlung Peristephanon widmet u. von dem er

u. a. sagt: verba notis brevibus conprendere cuncta peritus / raptimque punctis dicta praepetibus sequi (23f; Begriffe aus der K. ebd. 12. 36. 71. 77. 82). Angeblich erlitt Cassianus in Forum Cornelii, dem heutigen Imola, den Märtyrertod: Seine Schüler erstachen ihn mit ihren Schreibgriffeln (stili). Cassianus wurde als Heiliger verehrt u. iJ. 1952 zum Schutzpatron der Stenographen in Italien erhoben (A. Wikenhauser, Der hl. Cassian. Ein altchristl. Lehrer der Tachygraphie: Arch. für Stenographie 57 [1906] 113/20; M. Bless-Grabher, Cassian v. Imola [Bern 1978]; H. C. Teitler, Cassianus v. Imola. Schoolmeester, stenograaf, martelaar: Hermeneus 52 [1980] 2/11).

IV. Debatten u. Synoden. a. Allgemein. Diskussionen wie die zwischen Photinus v. Sirmium u. Basilius v. Ancyra (s. o. Sp. 527. 528) wurden in der Spätantike oft mit Hilfe von K. festgehalten. Im J. 359 zB. fand im Auftrag des Kaisers **Constantius II in Seleukia ein Konzil statt, über das Socr. h. e. 2, 39, 7 berichtet: παρῆσαν γὰρ δὴ καὶ ὀξυγράφοι, τὰ παρ' ἑκάστου λεγόμενα σημειούμενοι (vgl. Soz. h. e. 4, 22, 28: ἃ ταχυγράφοι παρόντες ἀνεγράψαντο; A. Wikenhauser, Beitr. zur Gesch. der Stenographie auf den Synoden des 4. Jh. nC.: Arch. für Stenographie 59 [1908] 4/9. 33/9, bes. 6/9). Ob diese Schnellschreiber im staatl. oder kirchl. Dienst standen, ist, anders als im Fall von Sirmium iJ. 351, unklar. Gleiches gilt für Berichte Theodorets (h. e. 2, 31, 6 zufolge sollten auf Geheiß Constantius' II Schnellschreiber iJ. 361 Predigten aufnehmen, die Bischöfe in Anwesenheit des Kaisers über einen atl. Text hielten: τοὺς δὲ γράφειν εἰς τάχος πεπαιδευμένους γράψαι προσέταξε τὰ παρ' ἑκάστου λεγόμενα; zum Aufzeichnen von Predigten in K. o. Sp. 537) u. des Hieronymus (c. Lucif. 1 [PL 23, 163B] über ein iJ. 359 in Rimini ausgetragenes Streitgespräch zwischen dem arianischen Bischof Luciferianus u. seinem orthodoxen Gegner: visum est utriusque sermonem a notariis excipi). Kein Zweifel besteht hingegen über das Ansehen des Tachygraphen, der die Diskussion zwischen Porphyrius v. Gaza u. einer gewissen Julia aufzeichnete u. διάκονος war (Marc. Diac. vit. Porph. 88 [68f Grégoire / Kugener]), u. der exceptores, die auf dem Konzil v. Aquileia iJ. 381 tätig waren, als man die Rechtgläubigkeit der Bischöfe Palladius u. Secundianus verhandelte: Auch sie waren clerici (Gesta Conc. Aquil. 34. 43. 46. 51f [CSEL 82, 3, 347. 353f. 357f]; Maximin.: Schol. ariana in Conc. Aquil. 15 [CCL 87, 155]; Pallad. Ratiar.: ebd. 63 [179]: clericos vestros notarum peritos; R. Gryson: SC 267 [Paris 1980] 54/58). Kirchliche Schnellschreiber werden im Lat. meist als notarii, gelegentlich aber auch als exceptores bezeichnet. Im Zusammenhang des Konzils v. Aquileia spricht N. B. McLynn (Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian capital [Berkeley 1994] 127_{180}. 130) nicht ganz präzise von notarii (s. oben). Staat u. Kirche wenden sich bisweilen abwechselnd an dieselbe Person, wie eine Mitteilung des Bischofs Evodius an Augustinus zeigt (ep. 158, 1 [CSEL 44, 489], vor 424 nC.). Evodius erwähnt darin einen zwischenzeitlich gestorbenen notarius (erat ... strenuus in notis et in scribendo laboriosus), der, ehe er in den Dienst des Evodius trat, staatliche Aufgaben wahrgenommen hatte (scholastico proconsulis excipiebat). Augustinus berichtet häufig davon, dass Streitgespräche durch Schnellschreiber notiert wurden: c. acad. 1, 4 (CCL 29, 5); c. Fort. 19 (CSEL 25, 1, 96); retract. 1, 16, 1 (CCL 57, 51); ep. 44, 2; 238, 1 (CSEL 34, 2, 110; 57, 533); c. Emer. 3 (CSEL 53, 183f); coll. c. Maximin. 10 (PL 42, 713; vgl. Possid. vit. Aug. 6, 6; 14, 7; 16, 4; 17, 2 [58. 88. 94/8 Pellegrino]). Ep. 213, 2 (CSEL 57, 375) vJ. 426 berichtet Augustinus zunächst von der Wahl seines Nachfolgers Eraclius; dann wendet er sich an die versammelten Gläubigen u. a. mit den Worten: A notariis ecclesiasticis, sicut cernitis, excipiuntur, quae dicimus, excipiuntur quae dicitis.

b. Karthago 411. Die dort durch Tachygraphen aufgezeichneten Vorgänge, die Gesta Collationis Carthaginiensis (Ed. u. Komm. S. Lancel: SC 194f. 224. 373; ders.: CCL 149A, 53/257; im Allgemeinen zu dieser Textgattung E. Chrysos, Konzilsakten u. Konzilsprotokolle vom 4./7. Jh.: AnnHistConc 15 [1983] 30/40; ders., Konzilsakten: F. Winkelmann / W. Brandes [Hrsg.], Quellen zur Gesch. des frühen Byzanz [1990] 150f), bilden die vielleicht bedeutendste verfügbare Quelle für die Geschichte der antiken K. Verschiedene Beamte standen dem durch kaiserlichen Erlass bestellten Vorsitzenden, dem tribunus et notarius Flavius Marcellinus, zur Verfügung (M. Moreau, Le dossier Marcellinus dans la correspondance de s. Augustin: RechAug 9 [1973] 3/181; ProsLatRomEmp 2 s. v. Marcellinus nr. 10; ProsAfrChr 1 s. v. Marcellinus

nr. 2). Unter ihnen waren mindestens fünf staatliche exceptores (Hilarus, Praetextatus u. Martialis, exceptores des Prokonsuls der Provinz Africa; Fabius, exceptor des Vicarius Africae; Romulus, der zum Stab des legatus Carthaginis gehörte) u. acht notarii ecclesiastici (je vier ‚katholische' u. ‚donatistische'; vgl. Aug. ep. 141, 2), die die Beiträge in der Versammlung aufzuzeichnen hatten (Gesta Conl. Carth. 1, 10, 84 [SC 194, 582]: qui excipiendi funguntur officio), u. zwar mit Hilfe von notae (2, 43f [SC 224, 946/8]), die anschließend in eine für alle lesbare Schrift transkribiert wurden (1, 10, 94 [SC 194, 584]: in apices evidentes). Der Bericht über den zweiten Verhandlungstag ist besonders aufschlussreich: Der donatistische Bischof Petilianus führt u. a. Beschwerde dagegen, dass einer der exceptores einen Teil des Berichtes des Vortags ex codice notarum u. nicht de scheda, d. h. aus dem in apices evidentes umgeschriebenen Text, vorgelesen hat, denn ‚notas non novimus' u. ‚in codicibus legere non possumus' (2, 43f [SC 224, 946/8]). Petilianus' Worte bilden einen Teil der Diskussion über Verfahrensfragen, die es mit sich brachte, dass am zweiten Verhandlungstag keine inhaltliche Diskussion mehr stattfand. Für die Teilnehmer der Konferenz wenig ergiebig, hat diese Debatte, die ebenfalls von den exceptores u. notarii ecclesiastici festgehalten wurde, unser Wissen um spätantike K. erheblich erweitert (Lancel aO.; Tengström; Teitler 1/15).

V. Kirchliche Schnellschreiber. a. Exceptores u. notarii ecclesiastici. In den Gesta Collationis Carthaginiensis werden die staatlichen Tachygraphen exceptores genannt, die kirchl. notarii. Kirchliche Schnellschreiber konnten jedoch auch exceptores heißen (s. oben zu den Gesta Conc. Aquil.). Auch Ennodius belegt dies, wenn nach vit. Epiph.: CSEL 6, 332 die Titelfigur ihre caelestis militia inter ecclesiasticos exceptores begann u. nach ebd.: 333 Epiphanius, der spätere Bischof v. Pavia, nicht nur lector ecclesiasticus, sondern auch exceptor gewesen ist (M. Cesa, Vita del beatissimo Epifanio [Como 1988]). Ennodius' Terminologie lässt nicht zwangsläufig an einen Bedeutungsunterschied zwischen exceptor ecclesiasticus u. notarius ecclesiasticus denken: Notarum in scribendo compendia et figuras varias verborum multitudinem conprehendentes brevi adsecutus in exceptorum numero dedicatus enituit coepitque iam talis excipere, qualis possit sine bonorum oblocutione dictare (333). Vielleicht waren auch die exceptores aus ILCV 970; Reynolds / Ward Perkins aO. (o. Sp. 536) nr. 13; A. Merlin (Hrsg.), Inscriptions latines de la Tunisie (Paris 1944) nr. 125 exceptores ecclesiastici. Notarius dürfte jedenfalls für kirchliche Tachygraphen die gebräuchlichere Bezeichnung gewesen sein (ein notarius aeclesiae [sic] CIL 11, 4970).

b. Notarii des Bischofs von Rom. Päpstliche notarii bildeten eine eigene Gruppe. Im J. 422 wird der päpstliche notarius Severus durch Bonifatius I mit Briefen an eine Reihe von Bischöfen nach Illyrien geschickt (Bonif. I ep. 13, 5; vgl. 1f [PL 20, 777. 774/6]). Am zweiten Sitzungstag des Konzils v. Ephesos iJ. 431 wird durch Siricius, νοτάριος τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας πόλεως Ῥωμαίων (AConcOec 1, 1, 3, 54), ein Schreiben des Papstes Coelestin verlesen. Im J. 449 brachte der notarius Dionysius im Auftrag Leos d. Gr. eine Botschaft nach Kpel (Leo M. ep. 59 [AConcOec 2, 4, 34, 12]), während im selben Jahr der notarius Dulcitius als einer der Abgesandten Leos auf der sog. Räubersynode v. Ephesos anwesend war (Leo M. ep. 28, 6 [ebd. 2, 2, 33, 6]). Wie die kaiserl. wurden demzufolge auch päpstliche notarii im 5. Jh. zum Überbringen von Briefen u. zum Ausführen vertraulicher Missionen eingesetzt. Es gab freilich mehr Übereinstimmungen: Wie in der kaiserl. schola notariorum sind auch unter den ecclesiastici Roms primicerii (Dionys. Exig. ep. de pasch. 2 [PL 67, 513]; Vigil. ep. ad Rust. et Sebast. [PL 69, 43f]; CLE nr. 1385) u. secundicerii (Dionys. Exig. aO.; Joh. Diac. vit. Greg. 2, 11 [PL 75, 92]; vgl. Greg. M. ep. 9, 97; 11, 15 [CCL 140A, 650. 881. 883]) bezeugt. Wurden kaiserliche notarii im Lauf des 4. Jh. angesehene u. zuweilen einflussreiche Staatsbeamte (s. o. Sp. 525f), so erhielt mit der Zeit auch der primicerius notariorum ecclesiasticorum v. Rom den Rang einer bedeutenden Persönlichkeit (Liber diurnus 59. 61/3 [113f. 117/21 Foerster]). Dass päpstliche notarii, wie ihre kaiserlichen Amtsgenossen, die verschiedensten Aufgaben zu verrichten hatten, mag man außerdem aus der Korrespondenz Gregors d. Gr. erkennen, die über etwa 25 notarii namentlich informiert (B. Fischer, Der niedere Klerus bei Gregor d. Gr.: ZKTh 62 [1938] 37/75; zur Kenntnis der K. unter diesen notarii Greg. M. in Hes. 1 praef. [SC

327, 46/8]; in ev. praef. [PL 76, 1075/8]). Es wird kein Zufall sein, dass päpstliche notarii im 5. u. 6. Jh. besser belegt sind als im 4. Jh. (vielleicht aus dem 4. Jh.: IUR NS 7, nr. 20447; ILCV 2134 adn.; vgl. o. Sp. 531/4). Da kaiserliche notarii im 4. Jh. ein ‚goldenes Zeitalter' erlebten (s. o. Sp. 525f), darf man auch für päpstliche notarii mit gewisser Verzögerung eine derartige Entwicklung unterstellen: Mit dem Anwachsen der Macht des Bischofs v. Rom wuchs auch der Einfluss päpstlicher notarii. Im Lauf der Zeit dürften sich päpstliche notarii, ähnlich wie die kaiserl., mehr u. mehr von ihren Kollegen im kirchl. Dienst im Westen des Röm. Reiches unterschieden haben. Dagegen glichen die notarii der Kirchen von Kpel u. Alexandrien wohl mehr ihren päpstlichen Amtsgenossen als notarii weniger prominenter Kirchen des Ostens (für einen πριμικήριος νοταρίων der Kirche von Kpel vgl. AConcOec 2, 1, 204, 12; für einen πρῶτος νοταρίων c. q. πριμικήριος τῶν νοταρίων aus Alexandria vgl. ebd. 2, 1, 82, 7. 84, 29; später kommt die Bezeichnung πρωτονοτάριος auf: Sophron. Hieros. ep. syn.: PG 87, 3, 3200; Theod. Stud. ep. 2, 172 tit. [PG 99, 1540]; J. Darrouzès, Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byz. [Paris 1970] 356 zufolge wird allmählich ein Unterschied zwischen den Bezeichnungen πριμικήριος τῶν νοταρίων u. πρωτονοτάριος deutlich). Kirchliche notarii unterscheiden sich auch in ihren Weihegraden: Der eine war διάκονος (καὶ νοτάριος: AConcOec 2, 1, 127, 29; später wird dieselbe Person ἀρχιδιάκονος ... καὶ πριμικήριος νοταρίων genannt: ebd. 204, 12; für Diakone ferner ebd. 428, 38 u. ö.; Epiph. haer. 71, 1, 8; de fide 25, 3; Marc. Diac. vit. Porphyr. 88 [68f Grég. / Kug.]), ein anderer πρεσβύτερος (καὶ νοτάριος: AConcOec 2, 1, 100, 16; vgl. 84, 29 u. ö.), ein dritter ἀναγνώστης (καὶ νοτάριος: ebd. 1, 1, 2, 10, 3; vgl. ferner 1, 1, 2, 11, 12 u. ö.; Greg. Naz. testam. [o. Sp. 537]; Gelas. Cyz. h. e. 2, 28, 13 [GCS 28, 105f]). Möglicherweise gab es aber auch notarii, die nicht einem der genannten Weihegrade angehörten, sondern als solche einen eigenen unter den Ordines minores bildeten (A. Faivre, Naissance d'une hiérarchie [Paris 1977] 337f. 358f). Hierauf scheint eine Aussage des Papstes Gelasius I (ep. 14, 2 [362f Thiel]) hinzuweisen (continuo lector, vel notarius, aut certe defensor effectus post tres menses existat acolythus).

c. Kirchliche notarii u. die Kurzschrift. Waren alle in den Quellen genannten notarii (bzw. exceptores) ecclesiastici Tachygraphen? Wie im Fall der staatl. Schnellschreiber wird man dies verneinen müssen (s. o. Sp. 526f). Manche kirchl. notarii waren Tachygraphen, andere nicht vorrangig, manche überhaupt nicht. Zuweilen war es die Ausnahme, dass notarii ordentlich schreiben konnten, zumal selbst Bischöfe u. andere kirchl. Würdenträger zT. Analphabeten waren (R. Merkelbach, Analphabetische Klostervorsteher in Kpel u. Chalkedon: ZsPapEpigr 39 [1980] 291/4). Manche notarii waren keine Schnellschreiber, sondern Kopisten, die sich mit dem Abschreiben alter Hss. beschäftigen mussten (Cassiod. inst. praef. 9 [8f Mynors]; vgl. Teitler 204/7, anders Boge 68). Andere hatten offenbar die Aufgabe, den Stab ihres Bischofs zu tragen (cura erat baculum illius portare, quod notariorum officium erat, Vit. Caes. Arel. 2, 22 [2, 334 Morin]). Wieder andere verrichteten, wie die päpstlichen notarii, nicht nur untergeordnete verwaltungstechnische Aufgaben, sondern waren auch in führenden Positionen tätig. Dass in der Mitte des 5. Jh. einige kirchl. notarii noch K. beherrschten, wird durch die iJ. 449 angestellte Untersuchung gegen fünf διάκονοι καὶ νοτάριοι deutlich, die beschuldigt waren, bei den Gesta der Synode v. Kpel vJ. 448 unsaubere Arbeit geleistet zu haben (AConcOec 2, 1, 58/60). An dieser Untersuchung waren u. a. auch staatliche ἐκσκέπτορες beteiligt, zweifellos wegen ihrer Kenntnis der K. (A. Wikenhauser, Die Stenographie auf der Synode zu Kpel iJ. 448: Korrespondenzblatt 52 [Dresden 1907] 161/70; Teitler 98/103; allgemein G. May, Das Verfahren gegen Eutyches im November des Jahres 448: AnnHistConc 21 [1989] 55/8). Eine systematische Untersuchung über die Anwendung von K. nach Mitte des 5. Jh. fehlt bisher. Es ist sehr fraglich, ob Boge 68 mit seiner Behauptung: ‚Noch am Anf. des 6. Jh. wurde in der röm. Provinz Africa Unterricht in Tachygraphie erteilt, wie Fulgentius (myth. 3, 10) berichtete', das Richtige trifft (Teitler 206/9). Ebenso ist es unwahrscheinlich, dass auf Schulen in karolingischer Zeit die K. auf dem Lehrplan stand (anders F. Dolbeau, Passion de S. Cassien d'Imola composée d'après Prudence par Hucbald de Saint-Amand: RevBén 87 [1977] 242_3 mit Hinweis auf Carol. Magn. cap. 22, 72 [MG

Cap. 1, 59f]). Auf der anderen Seite deuten Papyrusfunde aus Ägypten an, dass die K. dort noch im 6., 7. u. 8. Jh. Anwendung fand (zB. Leuven Database aO. [o. Sp. 520] 1998. 6270, 6286, 6393, 6640).

H. Boge, Griech. Tachygraphie u. Tironische Noten = Altertumswiss. Texte u. Stud. 2 (1974). – G. Costamagna, Dalla tironiana alla tachigrafia sillabica: P. F. Ganz (Hrsg.), Tironische Noten = Wolfenbütteler MA Stud. 1 (1990) 83/93. – D. Ganz, On the history of Tironian notes: ebd. 35/51. – H. Hagendahl, Die Bedeutung der Stenographie für die spätlat. christl. Literatur: JbAC 14 (1971) 24/38. – J. Hammerstaedt, Art. Improvisation: o. Bd. 17, 1212/54. 1257/84. – M. Hellmann, Tironische Noten in der Karolingerzeit am Beispiel eines Persiuskommentars aus der Schule von Tours = MG Studien u. Texte 27 (2000). – H. J. M. Milne, Greek shorthand manuals (London 1934). – H. C. Teitler, Notarii and exceptores (Amsterdam 1985). – E. Tengström, Die Protokollierung der Collatio Carthaginensis = Stud. Graeca et Latina Gothoburgensia 14 (Göteborg 1962).

Hans C. Teitler (Übers. Alfred Breitenbach).

Kuss.

A. Hermeneutische Vorfragen. I. Sprachgebrauch. a. Vokabular u. Bedeutung. Kenntnis des antiken K.vokabulars u. seiner Syntax als Sprachform eines kulturellen Zeichensystems lehrt, wann u. wie Texte eindeutig von K. sprechen. Φίλημα bedeutet ausnahmslos K. Auch καταφιλεῖν heißt stets ‚küssen'. Dagegen wird φιλεῖν (‚lieben' oder ‚küssen') bzw. ἀσπάζεσθαι oft erst durch den Zusatz (τῷ) στόματι eindeutig (u. a. Herodt. 1, 134, 1; Xen. inst. Cyr. 1, 4, 27; conv. 9, 5; Plut. quaest. Rom. 6, 265B; Greg. Naz. ep. 249, 16 [GCS 53, 180], vgl. etwa auch τὸ φίλημα φιλεῖν: Mosch. 3, 69), es sei denn, das leistet der Kontext (u. a. Mc. 14, 44f; Liban. ep. 561, 4 [10, 528 Foerster; s. u. Sp. 547]; mehr bei Stählin 119_{40}; Frühjüdisches ebd. 125; Klassen 123/6; Brecht 53; στόματι ἀγαπᾶν wäre übrigens ganz undenkbar). Was u. wie jeweils geküsst wird (Wange, Lippe, Hals, anderes, auch Gegenstände [sog. Ersatz-K.; Sittl 183f]), sagt allein στόματι φιλεῖν als objektlose Verbalphrase nicht. Zweifelsfrei ist ein Mund-zu-Mund-K. (Plaut. asin. 668; Apul. met. 2, 10; Lucian. dial. deor. 8, 3; Anth. Graec. 5, 171, 3f. 272, 1; Greg. Naz. ep. 249, 16 [GCS 53, 180]; Kroll 512f) nur gemeint, wenn ausdrücklich erwähnt (so zB. auch ora osculari: Cypr. ep. 6, 1, 1). Der vulgärsprachliche Ableger καταγλώττισμα κτλ. (‚Zungen-K.'; Aristoph. nub. 50f; thesm. 130/2; Pollux 2, 109, 4 [118 Bethe]; Synes. Dion 11, 22; Suda s. v. [3, 42 Adler]), als παθητικῶς γεγραμμένον eine, so hieß es (Schol. Aristoph. nub. 50f), aufdringliche, übertriebene (περιεργότερον) u. für Luxusweibchen typische Spielart des lustgewährenden φίλημα ἐρωτικόν (Achill. Tat. 2, 8 [68/70 Gaselee]; vgl. Ovid. am. 3, 7, 9; zur Praxis Anth. Graec. 5, 129, 7f. 132, 5f; Lucian. dial. meretr. 5; frustrierend war, ‚nur bis zu den Lippen' zu gelangen, s. Anth. Graec. 5, 14, 1f. 236. 246, 3f; A. Gosetti-Murrayjohn, Sappho's kisses. Biographical tradition and intertextuality in AP 5. 246 and 5. 236: ClassJourn 102 [2006] 41/54; vgl. Anth. Graec. 5, 78 [Plato]. 171). Wie sich ein K. allgemein jeweils genau abgespielt hat, nämlich als K. mit oder ohne Umarmung (wohl einzig dies bei ‚Ersatz-K.'), lassen sprachliche Erweiterungen wie περιβάλλειν τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας vermuten (neben ἀσπάζεσθαι, φιλοφρονήσασθαι; Plut. vit. Cat. min. 37, 9; vgl. vit. Brut. 50, 9; Stählin 121 mit Anm. 86f; vgl. Aeschyl. Ag. 1559; Aristoph. av. 671. 674; Xen. conv. 9, 4f; Plut. vit. Alex. 67, 8; vit. Ant. 10, 10), aber auch Verbpaare wie (κατα-) φιλεῖν καὶ περιπλέκεσθαι (Dion. Hal. ant. 8, 54, 1; Plut. quaest. Rom. 6, 265C; Herm. sim. 9, 11, 4; Lucian.

dial. meretr. 3, 3 u. ö.; Eus. mart. Pal. 11, 25, 8; Greg. Naz. or. 43, 24 [SC 384, 178]; vgl. auch περιλαμβάνειν: Dion. Hal. ant. 3, 17, 5; Cyrill. Alex. in Gen. glaph. 6, 3 [PG 69, 332A]). Ausgefallener ist ἀμφιπίπτειν στόμασιν (Sophocl. Trach. 938; Sittl 37). Bedeutung u. Funktion von lat. osculum u. osculari entsprechen den o. gen. griech. Ausdrücken (A. Plepelits, Art. osculor: ThesLL 9, 2 [1981] 1107, 62/1108, 3; ders., Art. osculatio: ebd. 1105, 10/34; irrig Serv. Verg. Aen. 1, 256 [vgl. A. Plepelits, Art. osculum: ThesLL 9, 2 (1981) 1108, 57/74]). Zahlreiche Erwähnungen im röm. *Epos dienen hauptsächlich affektiver Färbung, setzen aber sicherlich allerlei sozial Geläufiges voraus, was Anlass, Personen u. Art des K. anbelangt. Da sich Formen von (ex-) osculari prosodisch dem Hexameter nicht fügen, musste in *Elegie, Epos u. Satire das Doppel oscula + Verben Ersatz leisten. Der Plural bezeichnet hier also keine Mehrzahl von K. (geeignete Verben erfanden röm. Dichter hinzu).

b. Gruß u. Kuss. Das verbreitete Nebeneinander speziell von ἀσπάζεσθαι mit (κατα-) φιλεῖν bzw. φίλημα ist als Vorgeschichte zum briefschließenden K.ersuchen des Paulus instruktiv (zu ἀσπάζεσθαι κτλ. [,umarmen', ,(be)grüßen', je nachdem auch oder zugleich ,umarmen'; Plat. conv. 209b] s. H. Windisch, Art. ἀσπάζομαι κτλ.: ThWbNT 1 [1933] 494/500; salutare, osculo adhaerere: Sen. ira 1, 14, 1). Bei ihm heißt es φιλήματι ἀσπάζεσθαι (s. u. Sp. 558; unabhängig von Paulus [?] wohl nur Lucian. Alex. 41, 12; christl. Belege: Iustin. apol. 1, 65, 2; PsIgn. Ant. [4. Jh.] ad Tars. 10, 3; ad Ant. 13, 2 [2, 142f. 222 Funk]; Basil. ep. 45, 1 [1, 114 Court.]; Joh. Chrys. catech. I 3, 10 [SC 366, 240]). Ob Wortpaare wie φιλοφρονῶς ἀσπάζεσθαι (Lucian. Nigr. 3; vgl. u. a. Dion. Hal. ant. 3, 17, 5; Plut. amat. 20, 766A; vit. Flam. 11, 2) stets einen K. voraussetzen, ist weniger deutlich. Das Doppel von καταφιλεῖν u. ἀσπάζεσθαι als Inbegriff von Gruß-K. bzw. Kontaktgruß gehört zum Motivschatz bereits der Tragödie (u. a. Eur. Troad. 757/63 [Umarmung, Abschied, Mutter-Söhnchen]), die Frequenz wächst im 4. Jh. vC. (Xen. conv. 9, 5; inst. Cyr. 1, 3, 2; Huss 443). Sie hält sich gut bis in Kaiserzeit u. Spätantike (Jos. et As. 22, 5. 9; Plut. vit. Per. 24, 6; vit. Ant. 70, 1; vit. Sull. 24, 5; quaest. Rom. 5, 265B/C; Lucian. dial. deor. 8, 4; Plot. enn. 1, 6 [5], 17; Eus. mart. Pal. 11, 20. 25; h. e. 6, 3, 4). Folglich meint Joh. Chrys. catech. II 21 ἀσπαζόμεθα καὶ φιλῶμεν nicht nur Grüße u. Liebeserweise (so R. Kaczynski, Joh. Chrysostomus. Catecheses baptismales - Taufkatechesen 1 = Fontes Christ. 6, 1 [1992] 146f), sondern wirklich innergemeindlichen K. (s. noch Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 30, 2 [PG 61, 607]). Ob ein Abstand im Satz zwischen φιλεῖν u. ἀσπάζεσθαι verschiedene Handlungen meint, ist unklar. Libanios schreibt über die Begegnung mit einem Briefüberbringer: ἐγώ ... ἠσπαζόμην. ὁ δὲ ἅμα τε ἐφίλησε κτλ. (ep. 561, 4 [10, 528 F.]; das persönliche Objekt verstand sich beide Male wohl von selbst). Er umarmt den Ankömmling (ἀσπάζεσθαι), der selbst gleichzeitig noch küsst (φιλεῖν), während er schon zu sprechen beginnt. – In Rom besonders vertreten ist das Paar amplecti - osculari (K. mit Umarmung, zB. Plaut. mil. 245. 320. 507. 534. 1433; Sen. Thy. 1023; auseinander gezogen Lucan. 3, 745 [amplexus, extrema oscula; s. u. Sp. 556f]; Stat. Theb. 2, 352. 640; 3, 150f; Cypr. laps. 2 ~ Sen. ira 2, 24, 1; Hieron. vit. Paul. 9f [SC 508, 162/6]; ep. 98, 19 [CSEL 55, 205], metaphorisch; Cypr. ep. 64, 4, 2; s. u. Sp. 566f), offenkundig bedeutungs- u. funktionsgleich mit dem Wortpaar ἀσπάζεσθαι - (κατα-) φιλεῖν (Cypr. ep. 38, 3, 1: ad complexum et osculum venire). Bis zur Unkenntlichkeit verrätselt hat den Topos Valerius Flaccus (1, 264: rapit oscula impliciti nati, ~ Verg. Aen. 2, 724). Wie usuell er bis hinein in christliche Poesie war, zeigt (ein Beispiel aus vielen) Prud. perist. 10, 1048 (CSEL 61, 408): salutant atque adorant eminus (K.hand [v. Severus 1159], bezogen auf die Attisweihe [adorare, ,küssen' (so oft auch προσκυνεῖν), u. a. Plin. n. h. 11, 250; Sen. ep. 56, 1]; Sittl 181f). Solche Begrüßungs-K. kommen auch in der Prosa häufig zur Sprache (Cic. Att. 16, 5, 2; Tusc. 1, 92; Sen. Rhet. contr. 1, 1, 18; 9, 5, 2; Apul. met. 1, 17. 24 [endliches Wiedersehen]; 2, 10; Fronto ep. Marc. 3, 14, 3 [46 van den Hout]; Cypr. laps. 2: sanctis osculis [ἅγια φιλήματα] adhaerentes ... complectimur; Aug. ep. 194, 2: tenere, amplecti, osculari).

II. Sozialbezug. a. Allgemeines. Bezeugt sind in der Regel nur sporadische oder situationsbedingte Momentaufnahmen, die nicht ohne weiteres auf Brauch oder ,Sitte' schließen lassen. Im Einzelfall können vielerlei spezielle Gründe oder (sozial gebotene) Ziele vorliegen, ohne dass sie literarisch an die Oberfläche kommen. Nicht immer findet Interpretation heraus, welche Absichten, Ge-

fühle oder Bräuche einen K. veranlasst haben. Er kann, vor allem bei Begrüßung (u. a. Apul. met. 4, 1, 1f; Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 30, 1 [PG 61, 606]; Stählin 120) u. Abschied (u. a. Xen. inst. Cyr. 1, 4, 27; Hist. Apoll. 25 [18 Schmeling]; Act. 20, 37 [s. u. Sp. 556f zu extrema oscula]), im persönlichen Umgang (Verwandte, Freunde) herzliche Nähe, besondere Zuneigung, aber auch Respekt bekunden, zudem nach Konflikten Versöhnung besiegeln (u. a. Plut. vit. Fab. Max. 13, 8). Dazu ist etwa auch an politische Abmachungen wie Freundschafts- oder Bündnisverträge zu denken (Aristoph. ran. 754f; Dio Cass. 48, 37, 1 [= Joh. Zonar. ann. 10, 22 (PG 134, 869)]; Kroll 514f; vgl. schon Eur. Iph. Aul. 679; B. Kötting, Art. Dextrarum iunctio: o. Bd. 3, 881f; Sittl 27/30). Es kann diese Geste gleich vielen anderen als Pflicht formalisiert oder als Ritus institutionalisiert sein (*Grußformen; *Höflichkeit, *Proskynese). Schließlich gibt es die vielen sog. Ersatz-K. Welche Gegenstände, profane oder religiöse, mit ihnen bedacht werden, ist Sache persönlicher, oft spontaner Zuwendung oder ritueller Vorschriften. Nicht selten bleibt dunkel, wer (vornehmlich aus männlicher Bevölkerung), wann, wie oft u. ob überhaupt alle der familiären oder je nachdem einer sozial verbindlichen K.sitte gefolgt sind.

b. Familie. Häusliche Verhältnisse u. ihr Verwandten-K. standen im gemeinantiken ius osculi sicherlich obenan. Zahllos oft erwähnt werden hauptsächlich K. zwischen Eltern u. Kindern, aber auch zwischen Eheleuten. So bietet Plautus, anders als Terenz, eine Fülle von Szenen u. Aussprüchen zum familiären K. Mit K. begrüßt der Sohn die Mutter (Epid. 570f), einen Gruß-K. entbieten einander Ehegatten (Amph. 799f: adveniensque … me salutavisti, et ego te, et osculum tetuli tibi; vgl. ebd. 715: K. mit Händedruck bei Ankunft). Ein K. zum Abschied war selbstverständlich (asin. 891. 940; Ovid. trist. 1, 3, 58; her. 5, 51); es tat weh, wenn er fehlte (ebd. 3, 14).

c. Sanktionen u. Reserven. 1. Generell. Den K. in der Kernfamilie (Stählin 118_{65}) konnten Verwandte auch verweigern (ebenso wie das extremum osculum, Val. Max. 7, 8, 9), falls ein weibliches (sic) Mitglied seinen guten Ruf riskierte (ebd. 4, 6, 3 [Non. 306, 3]). Verwerflich war, wenn ein Mädchen sich außer Haus küssen ließ. Unter Claudius fiel des prominenten Lucius Vitellius Liaison mit einer Freigelassenen auf, die er Tag für Tag öffentlich abküsste, mit der Entschuldigung, er benötige eine Mixtur aus *Honig u. ihrem Speichel zur Rachenpflege (Suet. vit. Vit. 2, 4). Den auf Angehörige beschränkten K. vor andern Leuten zu tauschen (‚coram‘: Ovid. met. 9, 560), war lange verpönt, erst recht einer mit Freigelassenen (Val. Max. 6, 1, 4). Hier schuf der K. soziale Barrieren (vgl. dagegen u. a. Sen. benef. 3, 28, 5). Schon Peisistratos hätte angeblich beinahe auf seine Frau gehört u. den jungen Mann köpfen lassen, der des Herrschers Tochter vor aller Augen zu küssen gewagt hatte (Val. Max. 5, 1 ext. 2). Ähnlich soll Cato Censorius sogar gegen einen Senator eingeschritten sein, der die eigene Frau in Gegenwart der Tochter geküsst hatte (Plut. vit. Cat. mai. 17, 7 [= Amm. Marc. 28, 4, 9]; vgl. Apollon. Rhod. Arg. 2, 1018/25). Ja nicht vor Angestellten auf diese Weise intim zu werden, hat noch Clemens v. Alex. seinen Lesern eingeschärft (paed. 3, 84, 1). Dass ein K. so wenig wie das *Gebet ‚auf den Markt‘ gehöre (Mt. 23, 7 parr.), sprachen Christen gern nach (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 3; Joh. Chrys. prod. Iud. 1, 6 [PG 49, 382]; compunct. 1, 3 [PG 47, 398] mit Mt. 5, 23f). Konservative mochten auch die frühkaiserzeitl. K.inflation ärgerlich finden (Küssen als aufdringliche Mode: Martial. 11, 98; 12, 59: ‚ganz Rom küsst‘; vgl. schon Catull. 79, 4 [ganze drei K.]; Kroll 517). Eine gewisse Reserve gegen öffentliche K. war in Rom wohl stets zuhause (ebd. 513; Klassen 126f; Eibl-Eibesfeldt 613).

2. Livius. Er scheint die Reserve ebenfalls geteilt zu haben, denn er fand anders als seine griech. Gewährsleute solche K. unrömisch. Was er mitteilt, betrifft daher traditionell K. von Vater oder Mutter (zB. 23, 9, 9: complectitur atque osculo haerens [Vater-Sohn]). Als Brutus der Sage nach öffentlich (ante omnes), so das Orakel, seine Mutter küssen soll, hilft er sich, indem er die *Erde küsst (Val. Max. 7, 3, 2; Plin. n. h. 15, 134; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Komm. 1 [1969] 454f zu met. 3, 28f), ist sie doch für den Autor eben Mutter aller Menschen (vgl. I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5, 1149; Dion. Hal. ant. 4, 69, 4 [aus dem Missverständnis eines Orakels; vgl. ebd. 69, 3]). Nur ein **Barbar aus dem Osten wie König Prusias konnte sich erlauben, die Schwelle der Kurie in Rom zu küssen (Liv. 45, 44, 20; vgl. die Zurückweisung der *Proskynese ebd. 45,

7, 5; Polyb. 15, 1, 7). Es gibt ein beredtes Indiz für die Art, wie Livius die Überlieferung gemutmaßter römischer *Gravitas anpasst (22, 30, 6f). Plutarchs Gewährsmann erzählt nämlich vom Versöhnungs-K. des Minucius mit Fabius Maximus (Plut. vit. Fab. Max. 13, 8: περιβάλλειν u. ἀσπάζεσθαι); bei ihm fallen auch ihre Soldaten einander mit Freuden-K. u. -tränen in die Arme (ἐνεφύοντο ἀλλήλους). Livius jedoch rechnet im ersten Fall nur mit *Dextrarum iunctio, im zweiten bloß mit einem allgemeinen Freudentag, streicht also den K. der Militärs wie die K. der Truppe. – Wer wie er dachte, musste K.angebote der Liebesdichtung, gar K.aufrufe missbilligen, die mit Catull. 5 lustvolle mille basiationes propagierten (u. a. Ovid. am. 2, 18, 10; Martial. 6, 66, 7/9; vgl. Stat. Ach. 1, 576).

d. Entgrenzungen. Der informelle K. hat früh neben familiärer Bindung auch freundschaftliche gekannt (*Freundschaft). K. bei Heimkehr eines nahen Bekannten, guten Nachbarn oder Kultgenossen waren in Ost u. West ganz geläufig (Sonder-K. für ganz enge Freunde: Hor. carm. 1, 36, 6/9; vgl. Xen. mem. 2, 6, 33: φιλεῖν vs. καταφιλεῖν). Frühkaiserzeitlich aufgekommene ‚K.moden' (Thraede 143_{48}; Klinghardt 337; s. o. Sp. 550) haben dann weitgehend familiäre Schranken gesprengt, wie stark u. innerhalb welcher Schichten u. Regionen vorzugsweise, wird selten deutlich. Städte Kleinasiens duldeten zwar einen öffentlichen K. zwischen Verlobten (Dio Chrys. or. 7, 59; Alföldi 40_2; institutionell wird er erst mit Cod. Theod. 3, 5, 6 vJ. 335/36); als jedoch Dio, dort Station machend, heimkehrende Jäger mit K. begrüßt, wird er ausgelacht (Dio Chrys. aO.). Libanios zufolge schien man andernorts darin des Guten zu viel zu tun (or. 57, 9 [4, 153 F.]; so schon u. a. Martial: o. Sp. 550). – Völlig aus der Privatheit des familiären oder erotischen Umgangs auf offiziellen Verkehr ausgedehnt, wurde der K. im Prinzipat als Symbol von sozialer Stufung (*Hierarchie) u. Status, allgemein als Erbe des Orients beurteilt (u. a. Herodt. 1, 134). Das betraf besonders den förmlichen Kontakt zwischen Politikern u. Militärs, mehr u. mehr namentlich im *Hofzeremoniell. Wer zum engeren Kreis u. a. eines Prominenten oder Herrschers gehörte, war ἐντὸς φιλήματος (Lucian. Alex. 41; Kroll 519; Stählin 121_{85}). – Laut Act. 20, 37 haben (außerfamiliär) auch Gruppen reihum geküsst (Abschied), wie immer das ausgeschaut haben mag (u. a. Apul. met. 7, 9 [Heimkehr]). – Dass zur Verbreitung des familienübergreifenden K. auch Kulte beigetragen haben (Stählin 121f), in denen man *Götterbilder (Act. Joh. 27 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 160]), ihre Füße, Hände usw. noch spätantik in Ost u. West verehrend küsste (o. Bd. 11, 694f), auf Kraftübertragung hoffend (Stählin 119), ist möglich; unsicher bleibt aber wohl, wie das im Einzelfall vor sich ging u. ob dabei eine Grenze zwischen alltäglicher Sitte u. kultischer Übung empfunden wurde (vgl. u. a. J. Rüpke, Die Religion der Römer [2001] 10/6; zu diesem Problem im Frühchristentum u. Sp. 558).

III. Kuss u. Eros. a. Der erotische Kuss. 1. Kontext. *Komödie u. Roman bieten kombiniertes amplexus / amplecti (= περιπλέκεσθαι, ἀσπάζεσθαι; s. o. Sp. 547) oft im erotischen Sinn (A. Gudeman: ThesLL 1 [1900] 1989, 19/1994, 80. 1996, 8/1997, 13; u. a. noch Plaut. Cas. 471; so auch complexus: Cic. Tusc. 4, 67; Tac. ann. 11, 27: oscula [regulärer Plural] complexus beim Symposion; 4, 63: complectentium, osculantium; Apul. met. 2, 10: complexus, saviari, deosculari; 2, 16). Auch (erotisch) te amabo et te amplexabor gehört wohl hierher (Plaut. Bacch. 1192a; vgl. Poen. 1230). Echt plautinisch sind, als Erlebnisschritte ins Symposion, Reihen wie voluptas, vinum, amore delectare (Plaut. merc. 548), oder wie amplecti, confabulari, osculari (ebd. 570f; asin. 639/41; vgl. 223; s. o. Sp. 548). Sie bleiben frühchristlich präsent, meist zusammen mit Warnungen (u. a. Cypr. ep. 4, 3, 1: concubitus, complexus, confabulatio, osculatio).

2. Eigenart. Unabhängig von Philosophie (Sokratik; Stoa; *Bildung) u. landläufiger Moral bevorzugen Liebesdichtung, *Elegie, *Epigramm u. Satire den erotischen K. gern vor dem freundschaftlichen mit Verwandten oder Freunden. So heißt es, K. von matronae seien reizlos (Phaedr. 4, 24, 4. 8), ganz anders die von Geliebten (Anth. Graec. 5, 302). Unangenehm, wenn ein K. der amica wie ein mütterlicher oder ein Oma-K. schmeckt (Lucian. dial. deor. 8, 4; Martial. 11, 23, 13f; 11, 104, 9f [K. der Taube vs. K. der Großmutter]; 1, 109, 2. 15; Hor. carm. 3, 5, 41: pudicae coniugis osculum [pudicitia der Gattin als K.hindernis]; vgl. noch Martial. 11, 23, 9/11). Die Erotik wusste von oscula improba oder deteriora (Ovid. am. 2, 5, 23. 50; vgl. Martial. 6,

50, 6). Man unterschied aber auch gern oscula casta (Phaedr. 4, 24, 4. 8) oder pura von solchen im Bordell (Apul. met. 10, 21). Als basia impura im Gegensatz zu ‚sauberen‘ benennt Martial die K. eines reichen Schwulen, die sich ein Armer um Geld ergattert (6, 50, 6). Missbrauch des küssenden Mundes in Fellatio war Standard aischrologischen Spottes (u. a. Catull. 80; Martial. 1, 98; 2, 47, 8; 12, 79. 83; Winkler 314; Suet. vit. Tib. 44) oder moralischer Polemik (Sen. ira 2, 9). Einen Fellator (κακοστόματος: Anth. Graec. 11, 155) küsst man nicht (Catull. 79, 3f; W. Bannier: ThesLL 6, 1 [1926] 455, 4/18; N. Holzberg, Martial [1988] 48/58; H. P. Syndikus, Catull 3 [1987] 37/40, bes. 39f). Es war natürlich nur normal, wenn ein leidenschaftlicher K. als latent erotisch in Sex hinüber glitt (impura oscula: Sen. Rhet. contr. 1, 2, 16; oscula flagrantia oder ardentia: Porph. Hor. carm. 2, 12, 25f; dagegen oscula frigida: Ovid. met. 11, 138). Liebesstrategische Abfolgen (Anth. Graec. 5, 51, 1: ἠράσθην, ἐφίλουν, ἔτυχον, ἀγαπῶμαι) oder wie alloquium, tactus, osculum, concubitus sind dementsprechend recht vertraut (Porph. Hor. carm. 1, 13, 15f; vgl. Petron. sat. 109, 2; Heliod. Aeth. 1, 2, 6). Naturgemäß mündete der erotische K. ja im Koitus (Propert. 1, 3, 16 [vgl. 1, 3, 19f]; Plaut. Poen. 1230 [postea hanc amabo atque amplexabor; irrig Fliedner 19] u. ö.; Longus 2, 7). In der Liebespoesie wird zuweilen nur angedeutet, dass es aliquid ultra oscula gibt (Ovid. met. 10, 344f), so in einem diskreten ‚nicht nur K.‘ (am. 1, 4, 63; 2, 5, 23. 59). Knoblauch-‚Duft‘ kann da sehr stören (Hor. ep. 3, 21f; Propert. 2, 29, 37/40). Wer die Liebes-K. der Taube beschwört (Ovid. am. 2, 6, 56), soll wissen: K. ist für sie Gattungsbrauch als Vorstadium des Koitus (Plin. n. h. 10, 158, 1 [vgl. Aristot. hist. an. 6, 2, 560b]; Propert. 2, 15, 27; 3, 3, 31; 4, 5, 65; Ovid. her. 15, 37; Petron. sat. 85, 5; Martial. 11, 104, 9; 12, 65, 8; Thraede 146_{55}). Das musste eine frühchristl. Berufung auf den K. der *Taube als Inbegriff von concordia usw. (zuerst Cypr. unit. eccl. 9; Ambr. myst. 11; s. u. Sp. 567) nicht unerheblich belasten (Ambr. hex. 6, 9, 68).

3. Vorbehalte. Unstreitig gab es, faktisch oder gewollt, eine Grenzlinie zwischen familiärem, unter Umständen lieber emotionsfreiem (Epict. diss. 3), u. eher gefühlvollem K. geschlechtlicher Liebe (Anth. Graec. 5, 181, 11f. 255, 15f. 302, 11: φιλότητι μιγεῖν; 305, 1). Zuerst in der Sokratik waren Bedenken gegen zu viel Affekt oder ἐπιθυμία beim K. laut geworden. So soll Sokrates vor einem sich haltlos ausliefernden Liebes-K. gewarnt haben, da Unersättlichkeit nur Schmerz u. innere Sklaverei mit sich bringe (Xen. mem. 1, 3, 8/13; ebd. 6: K. der Spinne; 4, 25; 9, 4/6; inst. Cyr. 1, 4, 28; Ages. 5, 4; s. Huss 238f zu Xen. conv. 4, 18; B. E. Stumpp, Prostitution in der röm. Antike[2] [1998] 272f mit Anm. 13; Veyne 102). Notfalls erzwinge die δύναμις φιλήματος (Xen. mem. 1, 3, 12) einen Kompromiss aus Trieb u. Selbstbeherrschung (conv. 4, 25). Aber ein K. bedeutet eben nur körperlichen Kontakt, wertvoller ist, wenn sich Seelen küssen (ebd. 4, 26). Es galt, einem K. unter Verwandten u. Freunden nicht nur seine Privatheit zu wahren (s. o. Sp. 551), sondern ihn auch vom Liebes-K. abzugrenzen, um das ‚K.recht‘ von Missbrauch freizuhalten. Auch familiäre Zärtlichkeit war ja gegen sexuelle Anwandlungen nicht gefeit (Ovid. her. 4, 144) u. drohte als Inzestversuch verdächtigt zu werden (Iuvenal. 6, 49/51). Missbrauch des Verwandten-K. (Propert. 2, 6, 7f; Ovid. am. 2, 5, 23/5) durch sexuelle Übergriffe oder Zudringlichkeit in Herrscherfamilien fand als Element der Tyrannentopik in die Geschichtsschreibung Eingang (u. a. Tac. ann. 11, 27 [E. Koestermann, Cornelius Tacitus. Annalen 3 (1967) 89]; vgl. Tac. Agr. 40, 3; ann. 14, 2. 56; hist. 1, 72; Suet. vit. Claud. 26, 3, 5; vit. Ner. 28, 2; 34, 2 [Abschieds-K. auf Agrippinas Brüste]; Hist. Aug. vit. Heliog. 6, 5 [K. der *Genitalien; vgl. Priap. 25, 5; 43, 2]). Wie u. a. die Kritik an zügellosen αἰσχρὰ φιλήματα allgemein zeigt, unterschied man also sittlich akzeptierte von moralisch ungehörigen K.arten. Einerseits gab es erwünscht erosfreie (familiäre, freundschaftliche usw.; s. o. Sp. 551), zum anderen sexuell lustbetonte K. beider Geschlechter. Der erotische K. mag literarisch ‚relativ spät belegt‘ sein, darum ist er aber doch nicht ‚sekundär‘ (gegen Stählin 114. 118f; Kroll 511f; Goppelt 354).

B. Ursprungstheorien u. Deutungen. I. Erklärungen. a. Heutige. Was griechisch-römische Schriftsteller über Entstehung u. ‚Wesen‘ des K. äußern, ist erwartungsgemäß historisch wertlos. Neuzeitliche Deutungen antiker K.sitte, gar Definitionen des K. rechnen, unter ‚idealistischer‘ Absehung von seiner Körperlichkeit, mit animistischem Ursprung (Stählin 118) oder sehen Kraftübertragung als Hauptsache (Hofmann). Dölger 193f. 196

verwandte sich für eine Symbolik des K. (dagegen Klinghardt 338_5). Auch ein Plädoyer für ‚Hauchseele' kommt vor (Kroll 522). Dergleichen wird jedoch der Komplexität des Befundes nicht gerecht. Oft auch findet man Ursprung u. Funktion zu wenig unterschieden (u. a. K. Schneider, Art. Ius osculi: PW 10, 2 [1919] 1284). Der Versuch, als Ableger einer Theorie der Hauchseele aus biblischen Texten, die dem *Hauch (Gottes oder Jesu) Wirkung zuschreiben, einen K. herauszulesen (Stählin 124 zu Gen. 2, 7; Benko 79/102), war kaum überzeugend. Biosoziologische Erklärungen auf stammesgeschichtlicher Basis (Eibl-Eibesfeldt 194/201) haben, ungeachtet methodischer Schwierigkeiten, gewiss manches für sich (von medizinischer Seite: J. Ebberfeld, Die Triebfeder des K.: Sexualmedizin 21 [1999] 198/205).

b. Antike. Im republikanischen Rom hatte der Diskurs ‚K.entstehung' (*Erfinder II) offenbar einigen Unterhaltungswert, so die zunächst gewiss scherzhaft gemeinte, auf Rom gemünzte Idee, der K. sei erfunden, weil Männer kontrollieren wollten, ob ihre Ehefrauen dem Wein zugesprochen hatten (Polyb. 6, 3, 4 [253 Buettner-Wobst; danach Athen. dipnos. 10, 440f, vgl. ebd. 425AB (Solon)]; Dion. Hal. ant. 2, 25, 6; Plin. n. h. 14, 90; vgl. Val. Max. 1, 5, 8; 2, 5, 6; 6, 9, 6; parodiert von Caecilius: Gell. 2, 23, 13). Eine Urfassung dieser Tradition scheint aus einer Rede des älteren Cato zu stammen (Cato frg. 221 Malcovati: Gell. 10, 23, 4): Eine Frau, die Wein trinke, werde bestraft (zu den Unwahrscheinlichkeiten des Ganzen s. J. André, Essen u. Trinken im alten Rom [1998] 148/51, bes. 149f). Die These war natürlich an die Annahme geknüpft, Frauen sei, wie in andern Städten, so auch im alten Rom Alkohol verboten gewesen (Ael. var. hist. 2, 38: Massilia, in Kleinasien nur Milesier u. Lokrer). Weiter wurde kolportiert, Rom sei legislativ auffallend streng verfahren, besonders gegen freie *Frauen u. Libertae. Plutarch nennt aber ein Weinverbot als nur einen Grund unter vieren (quaest. Rom. 6, 265D/E). Servius (Verg. Aen. 1, 737) wollte auch wissen, dass zZt. des Sagenkönigs Romulus eine Frau, dem Wein zuneigend (vinum bibit), von ihrem Mann Mecennius straflos getötet worden sei. Frühchristliche Apologetik hat hier angeschlossen (s. u. Sp. 562). Plutarch nun, der die genannte Hypothese übrigens nur einer Mehrheitsmeinung zuschreibt, kennt auch andere Kausalitäten. Eine zweite entnahm er Aristoteles (frg. 609 Rose): Die trojanischen Frauen hätten nach dem Schiffsbrand an der Tibermündung (Verg. Aen. 5, 654/84) sich in Angst vor ihren Männern den K. zur Beschwichtigung ausgedacht (Plut. quaest. Rom. 6, 265D/E; s. auch mul. virt. 1, 243E/244A; Ph. A. Stadter, Plutarch's historical methods. An analysis of the Mulierum Virtutes [Cambridge, Mass. 1965] 30/4). Zwei andere Erklärungen hatten wieder mit innerfamiliären Gepflogenheiten zu tun. Frauen der Oberschicht mussten sich, so Plutarch, geehrt fühlen, wenn sie nach Ausweis des K. über viele anständige Verwandte zu verfügen schienen; da sollte der K. als Zeichenhandlung nach außen wirken. Andererseits drückte er familiäre Zusammengehörigkeit aus (*Homonoia), offenkundig streng abgehoben vom erotischen K., hätte dieser doch das Exogamiegebot untergraben (zum Problem K. Thraede, Art. Blutschande: RAC Suppl. 2, 78f zu Ambr. ep. 58, 7 [CSEL 82, 2, 115]). Ursprung u. Sinn des K. (scil. von Männern) wurden demnach durchgehend unerotisch aufgefasst, ausschließlich übrigens in Verbindung mit Frauen.

II. Kuss u. Sterben. Die u. a. dem Verb exspirare eigene kulturell weit verzweigte Anschauung ließ irgendwann den K. als seelischen Vorgang verstehen (exspirare animam: Gell. 3, 15, 1. 3 [animam efflare]; vgl. Liv. 22, 7, 13; Plin. n. h. 7, 180). Platon hatte im K. die Seele seines Agathon auf den Lippen spüren wollen (Plat. epigr. 1 [AnthLyrGr 1, 102], zitiert bzw. erläutert von Diog. L. 3, 32; Gell. 19, 11, 1f = Macrob. Sat. 2, 2, 15f; Anth. Graec. 5, 78 [H. Beckby 1 (1957) 651f zSt.]; vgl. 5, 14. 197, 5). Das bedeutete oscula et animam transferre (Manil. 5, 619; vgl. Petron. sat. 79, 8; frg. 5. 10). Es war gut auf den letzten Lebensmoment anwendbar (Stat. Theb. 12, 417; Epiced. Drusi 95/7 [76 Schoonhoven]; Martial. 8, 44, 15f; Hieron. ep. 108, 29; Ambr. exc. Sat. 1, 78; Stählin 120_{82}). Es ist der τελευταῖος ἀσπασμός der Wiener Genesis (H. Gerstinger, Die Wiener Genesis [1931] Taf. 48). Das ‚Aushauchen' (W. Lebek: ZsPapEpigr 22 [1976] 197/200) war dann primär nicht ‚den Geist aufgeben', sondern der sich entseelende Leib teilte mit K. als letztem Ausatmen ‚Leben' mit (Cic. Verr. 2, 2, 118; Plin. n. h. 28, 4; vgl. Propert. 1, 17, 21/4; 2, 13, 29; Tibull. 1, 1, 61/4; viel Material bei A. S. Pease, P. Vergili Maronis Aeneidos liber

quartus [Cambridge, Mass. 1935] 524f zu Verg. Aen. 4, 684f). Fast formelhaft wusste man den geliebten oder verehrten Menschen in manibus (oder complexu) et in osculis von Angehörigen oder Freunden (Sen. ad Helv. 2, 5; ad Marc. 2, 2 [ultima oscula haurire]; ad Polyb. 15, 5; Kroll 517). Vielleicht ließ sich ja das Leben noch zurückholen (PsQuint. decl. 4, 22; 12, 10; Act. Joh. 78 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 184]). Wiederbelebung (PsQuint. decl. 8, 5; 10, 5; Plin. n. h. 28, 4: animam ex osculo vulnerum [u. a. Tac. hist. 2, 49, 3; ann. 4, 63, 1: amplecti u. osculari]) durch Mund-zu-Mund-Beatmung mag überhaupt Quelle dieser K.anschauung gewesen sein. Allgemein war ein solcher K. zunächst einmal Abschied u. Trost (Ovid. trist. 1, 3, 58; Sen. Tro. 959; Med. 289; Tac. hist. 4, 46; ann. 13, 18; vgl. Agr. 40, 3; Stat. Theb. 5, 594; 12, 417. 706f). Ein Liebesdienst war es extremos halitus ore legere (Verg. Aen. 4, 684f; Serv. Verg. Aen. zSt. verwies auf Cic. Verr. 2, 15. 118; vgl. Ovid. met. 12, 424; Pers. sat. 3, 89), auch am Leichnam (F. Bömer, P. Ovidius Naso. Die Fasten. Komm. 2 [1957] 185f zu fast. 3, 560; Propert. 2, 13, 29; Stat. Theb. 12, 319; vgl. Verg. Aen. 12, 433f [vgl. Don. zSt. (2, 604 Georgii)]; PsQuint. decl. 9, 9; Stat. Theb. 4, 19/21). Ob sich dies je zu fester Sitte als officium osculandi auswuchs (E. Stommel, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 202), wissen wir nicht (für ein Ritual am Grabe spricht Val. Max. 4, 6, 3: officium unguendi et osculandi; Liban. or. 20, 7 [2, 424 F.]: οἰκεῖοι διὰ τῶν τοῖς πρὸ τοῦ θανάτου φιλημάτων τὴν μετ᾽ ὀδυρμῶν; zur christl. Fortsetzung J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 215/7). War einmal der K. als Seelenvorgang geläufig, ließen sich daraus weitere psychologische Ansätze geistiger Beziehungen zwischen Menschen u. entsprechender Auffassungen der Brücke zu Gott gewinnen (zur christl. Nutzung s. u. Sp. 567f).

C. Christlich. Erotische K. waren wohl auch im Frühjudentum traditionell verpönt (Stählin 125 zu Prov. 7, 13 usw.). Unabhängig davon bildete frühchristliche Kritik vor allem zwei Positionen aus: 1) erbte sie die Reserven gegen den K., 2) versuchten seit dem 4. Jh. nC. maßgebliche Autoren, die emotionale Seite des K. für die Interpretation gläubiger Liebe zu Gott u. dem Nächsten zu nutzen.

I. Kuss im NT. a. Paulusbriefe. Zunächst liegt es sprachgeschichtlich nahe, in paulinischen Briefschlüssen die Wortverbindung φιλήματι ἀσπάζεσθαι als Satzkern für sich zu nehmen (s. o. Sp. 547 zu ἀσπάζεσθαι καὶ καταφιλεῖν κτλ.). Dann ist ἅγιος Zusatz oder Erweiterung (Thraede 133f). Es geht also nicht mehr um ein vermeintliches ἅγιον φίλημα als selbständige, womöglich terminologische u. damit dann auch liturgisch zu verstehende Größe. Nun gehörte jenes ‚Gruß u. K.' aufzutragen oder auszurichten bereits zum normalen freundschaftlichen Umgang (u. a. Plaut. Bacch. 188; Sen. Tro. 808f; Propert. 4, 11, 77. 80; Sil. Ital. 9, 143). So bekamen dann Grüße u. K. auch in Briefschlüssen ihren festen Platz (u. a. POxy. 4, 745; PFay. 118, 25f; Fronto ep. Anton. 4, 2 [105f van den Hout]; Stählin 135; Zilliacus 1214. 1218). Wenn Paulus in der Tradition brieflicher Gruß- u. K.aufträge (mit Grußausrichtung; u. a. 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12) die Briefempfänger um Weitergabe von ‚Gruß u. K.' an die Gemeinde bittet, entspricht das also durchaus antiken ‚epistolaren' Gewohnheiten (Kremendahl 35: ‚geradezu eine Selbstverständlichkeit'). Wer wo u. wann die Briefe (vor-)las, ist damit noch nicht gesagt. Die spezifisch frühchristl. Öffentlichkeit nun, als die maßgebende Kommunikation der Gläubigen untereinander (‚Versammlung im Namen Jesu', 1 Cor. 5, 4 usw.), spielte sich wohl primär in Gestalt von Gemeindeversammlung oder Gottesdienst ab als Ort der anbrechenden Herrschaft Gottes (u. a. J. Roloff, Die Kirche im NT = NTDt ErgBd. 10 [1993] 94/9; H. Conzelmann, Grundriss der Theologie des NT[5] [1992] 288/90; M. Leutzsch, Frühchristl. Öffentlichkeit in den Paulusbriefen u. den Evangelien [1996]; zu Einzelproblemen wie der Verwendung des Postskripts s. Thraede 131f). Auch frühchristliche Paränese ebenso wie etwa die Aufhebung sozialer u. ethnischer Schranken Gal. 3, 27f (*Gleichheit) zielen nicht etwa auf allgemeine *Ethik oder Sozialpolitik. Es herrscht am Beginn vorkonstantinischen Christentums Abgrenzung nach außen (wie eben auch im Zusatz ἅγιον zu φίλημα). – Daher stellt man sich sowohl Lesung als auch Umarmung u./oder K. am ehesten im Rahmen solcher betont innerkirchlichen Zusammenkünfte (damals noch in Häusern) vor (so die Meinung wohl aller Exegeten; eher zurückhaltend W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther = EvKath-Komm 7, 4 [2001] 462/4, hier 462_{214} speziell zu 1 Thess. 5, 27). Wie sich das abspielte,

könnte Act. 20, 37 (o. Sp. 551f; u. Sp. 560) illustrieren. – Im Einzelnen bleibt vieles unsicher, so die Frage der Erstadressaten (die Brief empfangenden ἀδελφοί) im Verhältnis zur (durch sie angeredeten) Gemeinde der ἀδελφοί (daher die doppelt beziehbaren Imperative), die Art der Weitergabe, die Häufigkeit der Lesungen (einmal oder wiederholt, u. wie oft?), ungeachtet der Situationsbezogenheit der Paulusbriefe. Auch die Wege zur Publikation werden kontrovers diskutiert. Wer annimmt, Paulusbriefe (sie alle oder die uns überkommene Sammlung?) seien von Anfang an liturgisch eingeplant gewesen, rechnet gern mit rein innerchristlichem Ursprung der von Paulus gewünschten K. (Goppelt 354_{44}; Stählin 138_{253}; sogar die Hypothese, der vermeintliche ‚hl. K.' gehe auf Jesus selbst zurück, hatte ihre Verfechter; vgl. u. Sp. 574 zu ‚K. u. Synagoge'). Die Frage, ob Paulus einen Begrüßungs-K. in Gemeindeversammlungen voraussetzt oder anregt, verliert an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass die betreffenden Sätze des Paulus imperativisch lauten, also keine Tatsache konstatieren (Klassen 130: die neue Praxis brauchte Ermutigung). Die Annahme dagegen, von Paulus empfohlene Kontaktgrüße könnten auch ‚überall dort, wo man sich traf', stattgefunden haben (ebd. 132 ~ Thraede 130f), hat dagegen wenig für sich u. scheint eher einer anachronistischen volkskirchlichen Vorstellung verpflichtet. Den K. in solcher Ekklesia als Indiz eines spirituellen Verwandtschaftsbewusstseins (Gemeinde als Familie) zu deuten, ihn mithin direkt auf das Verständnis von Kirche als welt-analoge societas zu beziehen (u. a. Penn), hat möglicherweise die Briefe des Paulus gegen sich, ungeachtet seiner Metaphorik zu ‚Geschwistern' u. ‚Kindern' (ebd. 152). Obendrein war der ‚weltliche' K. inzwischen gar nicht mehr auf ein ius osculi unter Verwandten beschränkt (s. o. Sp. 551). Den innergemeindlichen K. schon zu des Paulus Zeiten als ‚ritual kissing' aufzufassen (Penn u. a.), scheint sich also weniger zu empfehlen. Das liturgische Verständnis paulinischer Briefschlüsse (nicht in Gal. u. Phil.), von R. Seeberg (K. u. Kanon: ders., Aus Religion u. Geschichte 1 [1906] 118/22) u. H. Lietzmann (Messe u. Herrenmahl [1926] 229f; dazu Thraede 137) inauguriert, von E. Lohmeyer, Die Offb. des Joh. = HdbNT 16^{2} (1953) 181/3 aufgegriffen, wirkungsvoll ausgebaut erst von G. Bornkamm (Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus: ders., Das Ende des Gesetzes^{5} = BeitrEvTheol 16 [1966] 123/32; Klinghardt 334f), erweist sich als Zirkelschluss (Thraede 126) u. ist hinfällig, erklärt man die Texte auf der Folie antiken Sprachgebrauchs u. brieflicher Praxis. Verlesungen in (vor) der Gemeinde müssen demnach keineswegs Teil einer zu vermutenden Liturgie gewesen sein, ebenso wenig ein verbal extra litteras übermittelter Gruß. – Zu klären bleibt jetzt noch das Adjektiv ἅγιος. Es ist unserem ‚heilig' nicht bedeutungsgleich (*Heilig). So bietet es sich an, es im Fahrwasser von Devisen wie casta oscula usw. zu sehen (angedeutet Hofmann 75), d. h. durchaus in den Spuren überkommener moralischer Vorbehalte gegen erosgefährdete K. Paulus erwartet demnach von seinen Christen einen sittlich integren K. Im ‚Briefschluss' 1 Petr. 5, 14 fehlt dieser moralische Vorbehalt, sonst meint der Nachahmer aber mit ἐν φιλήματι ἀγάπης (var. lect. ἁγίῳ) dasselbe. Bereits diese Funktionsgleichheit bei sprachlicher Abweichung spricht dagegen, φίλημα ἅγιον, irrig als feste Junktur verstanden, für eine liturgische Maßnahme oder ekklesiologisch (als Symbol nunmehr eindeutig christlicher Gemeinschaft) in Anspruch zu nehmen (zum Ganzen s. Klinghardt 336/8; auch das als Stütze benutzte μαραναθά 1 Cor. 16, 22 ist in Wirklichkeit u. kontextgemäß Drohwort [ὄνομα βαρβαρικόν], s. K. Niederwimmer, Die Didache = KommApostVät 1 [1989] 204: μαραναθά ‚verstärkt die Warnung' u. ist nicht Teil der Liturgie, etwa als *Kyrios-*Akklamation).

b. Kuss-Sitten. (Stählin 136/8.) Die nachösterliche Jesustradition, Umgangsformen ihrer Umwelt spiegelnd, erzählt erwartungsgemäß unbefangen von Begrüßungs- u. Abschieds-K., so im Gleichnis von der Heimkehr des Sohnes. Hier küsst u. umhalst ihn der Vater zum Willkommen, bevor er ihm ein üppiges Mahl ausrichten lässt (Lc. 15, 20. 23). Gleichlautend beschreibt Lukas den tränenreichen Abschied der ephesinischen Ältesten von Paulus Act. 20, 37, mit einem K. als Zeichen von Verehrung wie von innigem Einverständnis. Hier wie dort formuliert der Autor ausdrücklich im Einklang mit dem griech. AT (u. a. Gen. 33, 4; 45, 14f; 46, 29 LXX) ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν bzw. κατεφίλουν αὐτόν, d. h. in zumindest sprachlicher Christianisierung ge-

meinantiker Gepflogenheit. Das bleibt im Christentum so (u. a. Orig. in Lc. frg. 217, 9 [GCS Orig. 9, 321]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 58, 3 [PG 54, 511]; s. jedoch Plut. virt. mor. 10, 449F [ἐπιθεῖναι]; Greg. Nyss. or. dom. 2 [GregNyssOp 7, 2, 27] ~ Orig.; zu ,Umhalsen' s. o. Sp. 582; Ovid. met. 6, 479; Lucan. 5, 793; Val. Flacc. 1, 259). Im Sondergut des Lukasevangeliums wäscht (mit ihren Tränen), küsst u. salbt eine stadtbekannte *Dirne, mutig die Mahlzeit störend (P. Wick, Die urchristl. Gottesdienste[2] = BeitrWissATNT 10 [2003] 126), dem zum Essen liegenden Jesus die Füße, während der Gastgeber vergleichbare *Grußformen versäumt hat (Lc. 7, 37f 44/6). Die Frau küsst Jesu Füße, weil er zu Tische liegt (Lc. 7, 36b; Haenchen 463 mit Anm. 4), handelt also situationsbedingt (in Lc. 7, 38 unterstrichen [ὀπίσω]). Es ist kein ausgesprochener Fuß-K. Außer Liebe konnte er auch verehrende Anhänglichkeit u. / oder Reue dokumentieren sollen (Klassen 129). Möglicherweise nähern sich die Frauen in Mt. 28, 9 (nach Jesu χαίρετε) ihrem Herrn mit Fuß-K. (κρατεῖν τοὺς πόδας als προσκυνεῖν). – Der *Judas-K. ist schwer zu erklären (Mc. 14, 44f [φιλεῖν u. καταφιλεῖν]; Mt. 26, 49 [καταφιλεῖν ohne Sonderbedeutung]; s. o. Sp. 546f; anders u. a. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus = MeyersKomm 1, 2[2] [1997] 322; Lc. 22, 47 ist unklar, ob es überhaupt zum K. kommt [Hofmann 46]; er fehlt Joh. 18, 2/11; klärend Schweizer 182/4; Haenchen 472/4).

II. Frühpatristik. a. Justin. Rund hundert Jahre nach Paulus lässt *Iustinus Martyr (I) die soeben Getauften ,den (scil. bei uns) so genannten Brüdern' zu gemeinsamem Gebet u. Feier der Eucharistie zuführen (apol. 1, 65, 1/3; Klinghardt 149. 239/42. 505; Wick aO. 377). Nach dem *Gebet (II [Fürbitte]) u. vor Bereitstellung der Eucharistiegaben umarmen alle, Neugetaufte u. Kerngemeinde, einander mit K. (ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα: Iustin. apol. 1, 65, 2, ohne ἅγιος; vgl. 1, 67, 1/5, ohne Erwähnung des K.). Da hier Neulinge zur Gemeinde stoßen, könnte der K. *Grußform sein, d. h. nicht spezifisch christlich (Ort der Handlung ist ein Privathaus; wo u. wie getauft wird, wissen wir nicht). Einerlei, was sich bis dahin abgespielt hat, war der rituelle Platz des K., nämlich nach gemeinsamem Gebet, nicht unbedingt Regelform, kann aber schon hier zwischen Gebet u. Herrenmahl gehört haben (Thraede 157/9). Es ist jedoch das erste Mal überhaupt, dass der K. in liturgischem Rahmen erscheint, wie immer verbindlich die liturgischen Abläufe schon waren (J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker[2] [1992] 266/70; vorher u. a. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh. = BeitrHistTheol 14 [1953] 71; ders., Das Bekenntnis im Urchristentum: ZNW 63 [1972] 210/53 bzw.: ders., Urchristliches u. Altchristliches [1979] 217/72, hier 245 auch zur *Didache). Der Weg in liturgische Formulare ist unbekannt; zwischen Paulus (Osten) u. Justin (Rom) bleibt eine Lücke von etwa hundert Jahren. Wahrscheinlich kam jedoch der allgemeine Gruß-K. zunächst unspezifisch in christlichen Gemeindetreffen vor, wuchs dann aber allmählich in liturgische Bedeutung u. Funktion hinein (zu Th. Klausers gewagt-pragmatischer Erklärung s. Thraede 150_{64}).

b. Athenagoras. Auch im 2. Jh. haben Christen schwerlich mit der damals grassierenden (s. o. Sp. 551) Sitte des nicht-familiären Gruß-K. gebrochen; ein relativ frühes Beispiel ist Pass. Perp. 10, 13 (SC 417, 140): et osculatus est me et dixit mihi: filia, pax tecum (,Gruß u. K.'; man gewahrt hier schön, wie der übliche Gruß-K. [Vater - Tochter] mit dem jüd. šalom zum osculum als osculum pacis [u. schließlich auch nur pax] verschmilzt). Noch mehr als Paulus im Zusatz ἅγιον wollte aber *Athenagoras (177/78 nC.) den K., wahrscheinlich ebenfalls ein normaler Begrüßungs-K. unter Christen, am ehesten in Gemeindeversammlungen denkbar, ausdrücklich gegen Missbrauch sichern (leg. 32, 1/4; φίλημα wie bei Justin ohne ἅγιον; zu Inhalt u. Diktion Thraede 147f). Der Autor möchte hauptsächlich u. komplementär zu seiner Attacke gegen Inzestgeschichten antiker Mythen (leg. 32, 1) darstellen, wie sittlich unverdächtig gerade Christen mit den Ihren als mit Geschwistern umgehen, nämlich unter Wahrung körperlicher Unversehrtheit (ἀνύβριστα καὶ ἀδιάφορα … σώματα: ebd. 32, 4). Ihr kultverträglicher K. zeige das (Penn 170f). Ein K. mit Hintergedanken, ja schon mit Lust auf Wiederholung koste das ewige Leben. Ihr Verwandten-φίλημα sei eher προσκύνημα, ,Gruß', nüchterner Akt der *Höflichkeit. Das wird sich paränetisch besonders auch an Christen richten statt allein ,apologetisch' gegen Heiden (ebd. 171; anders u. a. W. Barnard, Athenagoras. A

study in 2nd cent. Christian apologetic [Paris 1972] 22/4; T. D. Barnes, Embassy of Athenagoras: JournTheolStud NS 26 [1975] 111/4; R. Grant, Greek apologists of the 2nd cent. [Philadelphia 1988] 100; gut A. Wlosok, Die christl. Apologetik griech. u. lat. Sprache bis zur konstantin. Epoche: EntrFondHardt 51 [2004] 1/37, bes. 18f). Nicht, dass der ,christl.' K. ins Gerede gekommen wäre (anders u. a. Benko 79/98; Lowrie 240; Perella 30). Der Akzent ruht auf ,geistlicher' Verwandtschaft.

c. Traditio apostolica. In der *Hippolyt (II) zugeschriebenen sog. Traditio apostolica scheint eine weitere Integration des Gruß-K. in Gottesdienste erreicht. Augenscheinlich ist es immer noch der ursprüngliche Gruß-K., den nunmehr der Bischof den einzelnen Getauften (nach *Handauflegung, Salbung u. Kreuzzeichen auf die Stirn) erteilt, verbunden mit dem Gruß dominus tecum. Die so ,Versiegelten' grüßen zurück (et cum spiritu tuo). Die komplette Form folgt dann nach gemeinsamem *Gebet der Neugetauften mit der Gemeinde, denn da heißt es: de ore pacem offerant (lat.) bzw. dicant pacem ore (bohairisch; Hippol. trad. apost. 21 Botte). Es folgt die *Oblation der Eucharistiegaben (ebd.; vgl. ebd. 4 B.). Ähnlich wie bei Justin scheint auch hier das (jetzt kollektive) Willkommen neuer Mitchristen die Hauptsache zu sein, so dass eine Deutung als ,Aufnahme' nur funktional urteilte, eine bereits hier auf fest ,voreucharistisch' wohl weniger wahrscheinlich ist. Die Position nach Gebetsschluss (post orationes: Orig. in Rom. comm. 10, 33 [841 Hammond Bammel]; Pass. Perp. 12, 6 [SC 417, 148]) könnte liturgisch irgendwann Regelform geworden sein (s. unten zu Tertullian u. noch Reg. Mag. 19, 6. 24, 12. 25, 7. 65, 7 [SC 106, 92. 124. 134. 292] u. ö. [Komm.: SC 105, 65/7. 80/2] sowie PsSophr. Hieros. vit. Mar. Aeg. 35 [PG 87, 3, 3721; vgl. PL 73, 687], Hinweis H. Brakmann). Katechumenen hatten nach dem Unterricht zu beten, getrennt von den Gläubigen u. wie bei diesen jedes Geschlecht für sich. Ein K. (εἰρήνη) nach dem Gebet ist den Ungetauften noch nicht gestattet, ,denn ihr K. ist noch nicht rein (esouaab) geworden' (Hippol. trad. apost. 18 [sahidisch] Botte; Übers. W. Till / J. Leipoldt; esouaab = sanctum wie ἅγιον [Paulus] als ,rein'; vgl. das Wortfeld mundus - purus - sanctus; später u. a. Const. apost. 8, 5, 9f [SC 336, 148]; Test. Dom. 1, 22 [34 Rahmani]; sanctus vs. immundus: Cypr. laps. 26; Klinghardt 496). Damit wird entschiedener als bei Paulus der K. im Gottesdienst verankert u. die überlieferte Reserve Gebildeter gegen den landläufigen K. ausdrücklich christianisiert. Der ,reine', nämlich erosfreie K. ist Getauften vorbehalten, jetzt mit Geschlechtertrennung (zum K. in späteren östl. Liturgien Material bei Hofmann 94/109; in verschiedenen ostkirchl. Gottesdienstordnungen gab es ein eigenes [Vorbereitungs-] ,Gebet zum K.' [εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ]: K. Thraede, Art. Friedens-K.: o. Bd. 8, 516; Taft 293f).

d. Literatur des 3. Jh. 1. Tertullian. Er rechnet, anderer Praxis widersprechend, mit einem K. am Schluss des *Gebets (signaculum orationis), den fortzulassen (divortium osculi, abstinentia osculi, subtrahere osculum pacis) einzig in den Kartagen gestattet sei (orat. 18, 1/5; Thraede 150/3). Ob Tertullian hier an ein Gebet im Gottesdienst oder an eines zuhause denkt, ist kaum entscheidbar (ebd. 151). Den alltäglichen K. (osculum et dextra, d. h. erneut eine Spielart des Wortpaars ἀσπάζεσθαι καὶ περιπλέκεσθαι o. ä.) akzeptiert er notgedrungen, auch den im Eingang zur Ehe (nuptiarum passio: virg. vel. 11, 4), in der Frauen, mulier durch Sexualverkehr, den Schleier tragen, weil sie, corpore et spiritu masculo mixtae, per osculum et dextras oder per osculi experimentum ihre Sittsamkeit dahingeben (ebd. 11, 9) oder des Mannes überlegene Körperlichkeit osculo et dextera zu fürchten haben (orat. 22, 10). Der öffentliche K. eines Paares pflegte den Entschluss zum ,ehelichen' Zusammenleben zu bekunden (Veyne 57_1 zu Stat. silv. 1, 2, 26/30; *Eheschließung). Rebekka, *Exemplum rechten weiblichen Verhaltens, legte als spiritu nupta auf Rituale wie dexterae collluctatio, osculi congressio, salutationis communicatio keinen Wert (Tert. virg. vel. 11, 6; vgl. Ambr. virg. 3, 10). – Christliche Frauen waren so unabhängig, in Gefängnisse zu eilen, um, einerlei ob Mann oder Frau (Hofmann 111), Ketten von Konfessoren zu küssen (Tert. uxor. 2, 4, 2 [SC 273, 136], wohl in Nutzung des literarischen Motivs ,Kerkerbesuch'; Söder 134f; vgl. u. a. Act. Paul. et Thecl. 18 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 229]; Penn 167f 177/94; mit Eifersucht des heidn. Gatten rechnet Tert. uxor. 2, 4, 3 [136]). Des Autors grundsätzliche Vorbehalte lassen ihn den Schwund strenger instituta maiorum gegen den K. bedauern (apol. 6, 4f; vgl. nat. 1, 10, 3/7). Ehe er wie Servius die Mecenniusle-

gende aufwärmt (s. o. Sp. 555), wiederholt er die gleichfalls unhistorische Nachricht, einst hätten beim Wein ertappte Frauen Hungers sterben müssen. Schließlich kennt er auch das zugehörige Aition, Familien hätten durch K. von Angehörigen den Atem von Frauen überprüfen lassen (Tert. apol. 6, 5). Diese Anschauung kam auch anderen christl. Apologeten wie gerufen (Arnob. nat. 2, 67).

2. Clemens v. Alex. (Brown 137/54; Thraede 155.) Das Bestreben, den K. als Körperkontakt zugunsten einer geistigen Beziehung abzuwerten, zeigt auch Clemens v. Alex. In empörend ‚äußerlichem' Missbrauch des K. in den Kirchen hallten sie wider vom Übermaß an φιλήματα. Verlangt sei aber ein φιλεῖν in herzlicher Gesinnung (paed. 3, 81, 1/4; zum Wortspiel s. o. Sp. 551). Die ἀγάπη bemesse sich nicht nach Zahl u. Lautstärke der K., sondern nach dem Grad der Zuneigung (οὐ φιλήματι, ἀλλ' εὐνοίᾳ). Übertriebene Zurschaustellung des Glaubens durch K. mache Christen nur verdächtig. Denn der K. habe doch μυστικόν oder, so Paulus, ἅγιον zu sein (ebd. 3, 81, 3), zuchtvoll mit reinen u. geschlossenen Lippen innere Nähe u. Sanftheit bezeugend. Dagegen täuschten unreine, giftige K. die ‚Heiligkeit' nur vor. Vor solchem K. hätten schon Sokratiker gewarnt (s. o. Sp. 554; das Stichwort τὰ φαλάγγια verweist wörtlich auf Xenophon, s. auch strom. 2, 120, 5 zur Affektenlehre). Denn ein K. reize unversehens zu ungehemmter Lust (s. die Verbfolgen o. Sp. 548). Φίλημα u. ἀγάπη sind nicht identisch, denn diese ist ἀγάπη θεοῦ (paed. 3, 82, 1 mit 1 Joh. 4, 7; 5, 3f). Es gehe um ein μυστικῶς φιλοφρονεῖσθαι des *inneren Menschen, Vertiefung des Augenblicks (paed. 3, 82, 3 mit Col. 4, 5; Eph. 5, 16). Clemens rügt ein weithin dröhnendes Hallo, mit dem sich Gemeindemitglieder im Gottesdienst mit K. u. Umarmung begrüßen. Das ist schwerlich schon ein formularmäßiger u. darin rituell ‚heiliger' K. (s. o. Sp. 563f zu Hippol. trad. apost.). Das Nein zum nur scheinbar Liebe vermittelnden φίλημα sowie das Bedenken gegen ‚bloßen' K. als Einfallstor von Schmerz u. Leidenschaft lassen eine nennenswerte Bejahung des K. nicht erwarten. Der unanstößige K. ist Gegengewicht zum landläufigen, auch unter Christen verbindlichen Gruß-K., der, moralisch betrachtet, gar zu leicht in schiefes Licht gerate u. zu bloßer Formalität, öffentlicher Demonstration (Clem. Alex. paed. 3, 82, 2), wenn nicht gar zum Mittel von (u. Vorwand für) Begehrlichkeit oder ἀκολασία zu entarten drohe (ebd. 81, 4).

3. Cyprian. Der ‚gebildeten' Reserve gegen die allgemeine K.sitte entsprach der theologische Ausbau des inzwischen gottesdienstlich rezipierten osculum pacis (*Friedens-K.). Schon der Überschwang, mit dem Cyprian preist, wie sehr es seine Konfessoren verdienten, mit K. überhäuft zu werden (ora osculari) u. selbst Besucher-K. stimulieren (Cypr. ep. 6, 1 mit Wortspiel), weist in eine neue Richtung (H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche² [1964] 132/5). Im Ausblick auf das *Jenseits lässt er sogar die Bekenner schon complexus et osculum domini erleben (Cypr. ep. 37, 3, 1, ähnlich später u. a. Ambr. in Ps. 118 expos. 19, 25), dies auch anlässlich ihrer allseits freudig begrüßten Rückkehr (Cypr. ep. 61, 4, 1; vgl. 49, 2, 3; Thraede 173f). Das ist noch ein innergemeindlicher K. als Spielart des traditionellen, inzwischen auch außerfamiliären Kontaktgrußes (so auch ‚sanctis' osculis adhaerentes … complectimur: laps. 2). – Zugunsten einer Rechtfertigung frühester Säuglingstaufe deutet Cyprian das Baby als Gottes *Hand, die wir im Kinde küssen (ep. 64, 4, 2: exosculamur … amplectimur). Bischof Fidus hatte u. a. mit der Unsauberkeit des Neugeborenen die Vertagung der Taufe begründet. Dass mundum non esse ästhetisch („schmutzig") statt kultisch ‚rein' gemeint ist, dürfte das Argument horrere (scil. exosculari) sowie das Zitat aus Tit. 1, 15 nahe legen (dieses horrere in Cypr. ep. 64, 4, 1f dreimal; zum Ganzen s. G. W. Clarke, The epistles of St. Cyprian 1 = AncChristWrit 42 [New York 1984] 303/13). Liturgiegeschichtlich geht es um eine hier eher zufällige Spielart des Tauf-K. (dazu u. a. K. S. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche [1996] 118f; dagegen plädiert Clarke 146/52 trotz aller Bedenken für einen in nordafrikanischen Taufliturgien praktizierten Fuß-K.; mehr Lit. auch ebd. 148_{10}). Dass Kinder möglichst früh gratia u. pax erfahren u. getauft werden müssen, hatte Fidus gar nicht in Frage gestellt. Den Streitpunkt, eine Unterschreitung der Wochenfrist, fixiert Cyprian(s Synode) nur unvollkommen, denn dem Argument ‚Schmutz', u. zwar des ganzen Kindes, widerspricht er affirmativ, um alsdann unspezifisch fortzufahren, jedem Menschen stehe möglichst früh die Taufe (gratia, oscu-

lum pacis) zu, auch sei der Säugling durchaus schon bei Geburt ein vollständiger Mensch (2, 2), habe doch Gott andere Zeitmaße als wir Menschen. Das ästhetische Bedenken kontert er also theologisch. Auf das womöglich entscheidende Argument des Fidus, die jüdische *Beschneidungspraxis als Analogie, geht Cyprian erst in zweiter Linie ein u. hebelt es typologisch aus, immer wieder betonend (mit Lc. 9, 56), niemandem dürfe die Gnade in Gestalt christlicher Circumcisio spiritalis vorenthalten werden (was, wie gesagt, Fidus gar nicht anstrebte). Über tatsächliche Beweggründe, die Taufe so unbedingt möglichst dicht an die Geburt heranzurücken (Fidus hatte nur an 2 bis 3 Tage gedacht), lässt sich nur mutmaßen (nützliche Skizze der frühkirchlichen Debatte u. a. um den Kindertauftermin [mit Lit.] bei M. Kleijwegt, Art. Kind: o. Bd. 20, 917/20). Als Problem des Textes bleibt die Wendung vestigium (‚Fuß') infantis als Ort des Tauf-K. (Parallelen fehlen; s. Clarke aO. 310f). – Dass, wie zu erwarten, K.formen im Klerus außerhalb der Liturgie gebräuchlich waren, bezeugen Texte wie Basil. ep. 45, 1 (1, 114 Court.: ἁγίων στόματα φιλήματι κατασπᾶν).

III. Spiritualisierung. a. Ansätze. Anknüpfen ließ sich an den K. von Verwandten u. Freunden als Zeichen von κοινωνία (communionis osculum: Ambr. ep. extra coll. 1, 15 [CSEL 82, 3, 154]; Philo quaest. in Ex. 2, 78; vgl. 118: φίλημα εἰρήνης; Dinkler 488). In ihm verschmelzen jetzt die Seelen miteinander (κραθῆναι τὰς ψυχάς: Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 3 [mit Jerusalemer Aufruf des Diakons zum Friedens-K.]; vgl. Joh. Chrys. prod. Iud. 1, 6 [PG 49, 382]). Dass ein K. die Übertragung des Seelenhauchs, ein haurire spiritum, bedeuten konnte (s. o. Sp. 556f; oscula devorat haustu: Prud. ham. 610), ermöglichte christlichen Denkern, auf spätplatonischer Grundlage (Hofmann 134) das zunächst körperliche φίλημα jetzt als primär geistigen Austausch zu interpretieren (A. D. DeConick, The true mysteries. Sacramentalism in the Gospel of Philip: VigChr 55 [2001] 249). So konnte es auch einen Weg zu Gott eröffnen (Orig. in Cant. hom. 1, 1 [SC 37bis, 68]). Voraussetzung war hier weiterhin, den K. gerade nicht ausschließlich physisch zu verstehen (Greg. Nyss. in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 34]; or. dom. 2 [ebd. 7, 2, 27]; Philo Carp. en. in Cant. 1, 1 [PG 40, 32f]). Als Seelen-K. stehe er beträchtlich höher als der leibliche (Theodrt. in Cant. comm. 1, 1 [PG 81, 53/7]; Joh. Chrys. catech. I 3, 9 [SC 366, 240]; ebd. III 2, 27 [50bis, 148]; prod. Iud. 1, 6 [PG 49, 382]; χάρις statt φύσις: in 2 Cor. hom. 15, 3 [PG 61, 506]). Gleichwohl war an der Körperlichkeit des K. festzuhalten, sollte er bei ‚seelischer Umarmung' ins σῶμα Χριστοῦ eingliedern u. damit einer Gemeinde urchristliche Dignität als idealem σύλλογος verleihen (Joh. Chrys. catech. I 3, 10 [240] mit Act. 4, 32). Real berühren zwar ‚Mund' u. ‚Lippen' im liturgischen K. den Leib als ‚Tempel Gottes' (vgl. Ep. Barn. 16, 91), was ihn in ‚mystischer' Exegese zur Begegnung im Vorhof macht. Aber Vorsicht: Er ist ἅγιον (Joh. Chrys. catech. I 3, 10 [242]; s. o. Sp. 548 zu Cypr. laps. 2). Der K. von Christen, mehr u. mehr glaubensbedingt verstanden, ist ebenso ‚keusch', wie er auch pax (vgl. osculum pacis) u. *Einfalt (vgl. simplicitas der Taube; u. a. Tert. bapt. 8, 4f; Cypr. unit. eccl. 9) in caritate non ficta einschließt (Orig. in Rom. comm. 10, 33 [841 H. B.]; später u. a. Ambr. ep. 58, 7 [CSEL 82, 2, 115]). Die Unterscheidung des ‚geistlichen' (χάρις) vom alltäglichen K. (φύσις) bleibt konstitutiv. Schon Clemens v. Alex. hatte das φίλημα ἀγάπης asymmetrisch verstehen lassen (s. o. Sp. 565). Es ist frei von einschmeichelnder Liebedienerei, denn Jesu Gebote zur ἀγάπη drücken nicht (paed. 3, 82, 1; vgl. 1 Joh. 5, 3). Es sei, so Origenes, in seiner Eigenart als ὁμιλία mit Gott κατὰ τὸ στόμα dem ordinären K. als Kontaktgruß weit überlegen (in Cant. comm. 1 [GCS Orig. 8, 92, 31f]; Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 3). Origenes spricht zunächst unbefangen vom Vater-K. in Lc. 15, 20 (in Lc. frg. 217, 9 [GCS Orig. 9, 321]). Dass dagegen Maria Elisabet nicht mit φίλημα, sondern nur mit Worten grüße (ebd. 30c [238]), sei kein Manko, sondern erkläre sich leicht aus dem jüd. šalom-Gruß.

b. Geistes-Kuss. ‚Pneumatische' Fassung des K. bedeutete, neben der Aufnahme des Begrüßungs-K. in die Liturgie, weitere Christianisierung (vgl. die Projektion des Gruß-K. ins *Jenseits u. a. Cypr. ep. 21, 1; 37, 3, 1). Sie schuf dem Christen-K. als σύμβολον ἀγάπης (Cyrill. Alex. in Ps. 7, 15 [PG 69, 756]) oder als pietatis et caritatis signum (Ambr. hex. 6, 9, 68; insigne caritatis: ep. extra coll. 1, 14 [CSEL 82, 3, 153]; paenit. 2, 69; pignus caritatis: in Lc. 6, 20; Paulin. Nol. ep. 23, 37; Thraede 145_{53}) eine vergleichbar emotionale Grundlage, wie sie dem pagan ge-

läufigen Liebes-K. eignete. Analog zur Verschiebung des paulinischen ἅγιον zu μυστικόν (Clem. Alex. paed. 3, 81, 3) scheint damit selbst ein inzwischen obligater liturgischer K. platonisch-theologischer Zeichenhaftigkeit ausgeliefert. – Eroskritische Vorschriften (*Enkrateia) leitete man mit Origenes folgerichtig aus dem paulinischen ἅγιον φίλημα als nunmehr auch liturgisch vereinnahmter Sitte her: Gebet schließende oscula, quae in ecclesiis dantur, müssen streng sittsam (casta) sein (Orig. in Rom. comm. 10, 33 [841 H. B.]). Überkommene Warnungen vor dem ‚unheiligen' Liebes-K. (ἄναγνον: Clem. Alex. paed. 3, 81, 4) wurden jetzt ebenfalls auf den gottesdienstlichen K. bezogen. Nicht zuletzt am osculum proditionis des *Judas (Stählin 138/40) ließ sich einschärfen, wie wenig ein K. gegen Missbrauch gefeit u. wie notwendig ein lauterer *Friedens-K. war (zuerst Orig. in Rom. comm. 10, 33 [841 H. B.]). Als ‚heuchlerischer' bildet nun der K. des Judas eine zweite Front, argumentativ besonders fruchtbar (*Heuchelei: o. Bd. 14, 1216f; Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 30, 1 [PG 61, 606]; prod. Iud. 1, 6 [PG 49, 380f]; Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 3; anders noch Hilar. in Mt. 32, 1 [SC 258, 240]). Er half, einen K. nur der Lippen gegen einen des Herzens (2 Clem. 3, 4 mit Jes. 29, 13 [vgl. 2 Clem. 9, 10]) pejorativ auszuspielen (so u. a. auch Ambr. ep. extra coll. 1, 16 [154f]: osculum non labiorum quaeritur, sed cordis et mentis), obwohl es sonst gerade auf die Körperlichkeit des Kontakts ankam. Es war eben diese, die, weil überwiegend auf liturgischer Praxis beruhend (als nicht-verbale Bekräftigung des gemeinsamen Gebetes oder als ‚Zeichen' von Versöhnung), ungeachtet aller neuplatonischen Grundierung vor einem Abgleiten in *Dualismus (H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: o. Bd. 12, 168f) oder in völlige Spiritualisierung bewahrte.

c. Liebesmystik. 1. Ausgangspunkt. Die platonisierende Anschauung vom spiritalis amor (Orig. in Cant. hom. 1, 1 [SC 37bis, 61]), ja von einer spiritalis cupido (ebd. 1, 3 [65f]), im Zuge der Umdeutung des Christen-K. zum signaculum spiritale (Ambr. myst. 42), war das eigentlich Neue. Basis blieb inzwischen mehr oder weniger explizit der K. vor dem Herrenmahl, dieses u. a. von Ambrosius als caeleste convivium ausgelegt, mit Sündenbekenntnis u. ‚reinem' Versöhnungs-K. (s. o. Sp. 549) als Zugangsbedingungen (Ambr. virg. 5, 5f = sacram. 5, 2, 6; vgl. u. a. Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 3 mit Verweis auf Mt. 5, 23f). Jesus lädt die Getauften ein, ihn zu küssen (Ambr. sacram. 5, 2, 5f; ep. extr. coll. 1, 15 [154]). Ein K. des Gotteswortes verschaffe heilige Erleuchtung (Ambr. Isaac 3, 8; Greg. Nyss. in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 40] mit Bezug auf 1 Cor. 2, 10), gewährleistet durch spiritalis copula (Ambr. Isaac 3, 7) oder spiritales nuptiae (ebd. 6, 51; λογικὸς ζυγός: Greg. Nyss. or. dom. 2 [GregNyssOp 7, 2, 27; mit ‚umhalsen'; u. a. Greg. Nyss. in Cant. hom. 1 (ebd. 6, 34)]); andere Metaphern des θειότατος ἀσπασμός (PsDion. Areop. hier. eccl. 3, 437A [PTS 36, 88]; vgl. 5, 509C [119]) sind συζυγία (Greg. Nyss. in Cant. hom. 15 [436]) oder δεσμός (u. Sp. 572). Seit Origenes sah man im Anfang des Hohenliedes (Cant. 1, 2f) mehr als nur den Beginn eines frühjüd.-ägypt. Liebesliedes u. a. (H. Patmore, ‚The plain and literal sense'. On contemporary assumptions about the Song of Songs: VetTest 56 [2006] 239/50; *Epithalamium; *Hoheslied; Orig. in Cant. hom. 1, 3 [SC 37bis, 78]; in Cant. comm. 1, 1f [SC 375, 80. 82]; wörtliche Auslegung sei Gottes unwürdig: in Cant. hom. 1, 2 [74]). Um dem vermeintlichen Anspruch der Hohelied-Texte auf christlich-theologische Deutung Genüge zu tun, mussten allerdings die handelnden Personen auf jetzt spiritueller Ebene theozentrisch neu bestimmt werden. Sich textgemäß einen K. wünschen konnte daher nur entweder Christus, der die Menschenseele küsst, zu der Gott ihn geschickt hat (ebd.), oder ein Mensch, den es nach göttlichem K. verlangt. Hier wie dort küssen Gott, Christus oder ‚das Wort' (der Logos) die Seele.

2. Ausbau. Die Hohelied-Exegese veranlasste oder stützte die christl. Umsetzung traditioneller Liebesmetaphorik (u. a. [universeller] Topos ‚Feuer', u. a. Xenoph. Eph. 3, 6, 2 = Liban. descr. 12, 30, 3 [8, 541 F.]: πῦρ ἐρωτικόν) in Glaubensvorgänge, so in der Rede von ardentia oscula, von amore fervere (Orig. in Cant. hom. 1, 3 [SC 37bis, 66f]) oder von τὸ πῦρ[ημα] τῆς ἀγάπης (Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 11, 2 [PG 62, 464]; in 2 Cor. hom. 30, 1 [PG 61, 606]; διάπυρον ἔρωτα τῆς ἀγάπης: PsJoh. Chrys. eclog. de dilect. 1 [PG 63, 572]). Selbst der ‚Liebespfeil' fehlt nicht (Orig. in Cant. hom. 2, 8 [SC 37bis, 94f]; in Cant. comm. 3 [GCS Orig. 8, 194f]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 4 [GregNyssOp 6, 127f]; Dünzl, Braut 375f; ders., Canticum-Exegese

103). Vorbehalte gegen eine Erotik des K. bildeten die Grundlage (Voraussetzung blieb τὰ ἀφροδίσια μιαίνει [Porph. abst. 4, 20]; der ‚reine' [ἅγιος] christl. K. setzt ἁγνεία des Leibes voraus, so zB. Cyrill. Alex. ep. fest. 11, 8 [SC 392, 310]; vgl. o. Sp. 569 zu Origenes). Keinesfalls darf die Liebe dieses K. jetzt ins Vernunftlose des Tierreichs herabsinken (Dünzl, Braut 356). Demgemäß begann man, in Ausdeutung des Hohenliedes ein spirituelles osculum caritatis, eher abseits weltlich-sozialer Erfahrung, begeistert in Farben zu malen, die zuvor (u. in ‚weltlicher' Literatur weiterhin) dem eigentlichen Liebes-K. vorbehalten waren. Wendungen wie osculum mutui amoris indicium est (Ambr. in. Lc. 6, 20; zu [christianisiertem?] pignus caritatis [= Paul. Nol. ep. 23, 37] s. noch insigne caritatis paen. 2, 8, 69 u. o. Sp. 568 zu ἀγάπης σύμβολον sowie Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 30, 1 [PG 61, 606]) oder das Lob der venustas osculi humani neben dem vom K. als Zeichen für amicitia u. humanitas (Ambr. hex. 6, 9, 68), könnten, abzüglich der besonderen theologisch-spirituellen Umfärbung zugunsten eines sacramentum osculi (ep. extra coll. 1, 16 [CSEL 82, 3, 155]), wortwörtlich genauso gut in einem paganen Text stehen, nur dass dieser auch die weibliche Seite gebührend zur Sprache brächte. Origenes zufolge ging es darum, naturalis amoris incendium ad meliora transferre (in Cant. hom. 2, 1 [SC 37bis, 104], wo er sich auf Prov. 4, 6 u. Col. 3, 19 beruft). Dank solcher Umwidmung ließ sich daher gar behaupten, ein K. stille die Sehnsucht des ardor cupiditatis diuturnae (Ambr. ep. extra coll. 1, 14 [153]), man bekomme davon niemals genug, die suavitas als iucunditas spiritalis des K. kenne kein Maß (Ambr. sacram. 5, 2, 8; Winkler 170 zu Longus 3, 13; o. Sp. 553), machtlos, jene unersättliche Sehnsucht zu stillen (Ambr. ep. 11, 10 [CSEL 82, 1, 83] mit Ps. 118, 6 ~ Cant. 1, 1, f ~ Plot. enn. 1, 5 [7], 12/4; oscula verbi desiderat: Isaac 3, 8; zu πόθος Dünzl, Braut 364/9; Wendungen wie inexplebiis cupiditas im Zusammenhang mit K. gab es gelegentlich schon früher: Cypr. laps. 2. 7). Daher begnüge sich die Seele keinesfalls mit einem einzigen K., wolle sie doch den Geliebten gewinnen (Ambr. Isaac 3, 8 mit Lc. 7, 45. 47). Die bloße Berührung der Lippen (praelibatio labiorum) pflegt Küssenden nicht zu reichen (s. o. Sp. 554). Ein K. binde Liebende aneinander (amantes sibi adhaerent; vgl. Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 30, 1 [PG 61, 606]: συνδέονται [δεσμός-Metapher, vgl. o. Sp. 570). Ambrosius wagt sogar den Satz, ein Liebender spiele tamquam lascivienti amore, lockend zugleich u. sich entziehend (Ambr. in Ps. 118 expos. 6, 18). Das liebende Mädchen, caritatis impatiens, möchte sich der K. würdig erweisen (Dünzl, Canticum-Exegese 107). Es sucht den Bräutigam mit ‚Wunden der Liebe' (Ambr. Isaac 6, 50 ~ Cant. 2, 8; 5, 8; Hieron. ep. 65, 12; 107, 7 [~ Liebesmetaphorik]). Dass solch ein K. u. a. Geist eingieße (spiritum infundere; vgl. s. o. Sp. 556f zur Idee der ‚Hauchseele'; Jos. et As. 19, 3), ließ sich auf Ps. 118, 131 LXX stützen (Ambr. in Ps. 118 expos. 18; Dünzl, Canticum-Exegese 106). Im geistlichen K. verschmelzen Seelen (u. a. Joh. Chrys. catech. I 3, 10 [SC 366, 240] mit Act. 4, 32; prod. Iud. 1, 6 [PG 49, 382]; Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 3), was sie alle zum ἓν σῶμα macht (Joh. Chrys. catech. I 3, 10 [240]; in 2 Cor. hom. 30, 2 [PG 61, 606f]). Gemeint ist letztlich primär der *Friedens-K. vor der Eucharistie. Ebenso umfang- wie inhaltsreich erörtert Gregor v. Nyssa die inzwischen verbreitete Spiritualisierung des K., theologisch teilweise anders als Origenes, am Beginn seiner Canticum-Auslegung (Greg. Nyss. in Cant. hom. 1 [GregNyssOp 6, 26/9. 31/3]; zu den paganen u. christl. Parallelen ebd. in Langerbecks App.; M. S. M. Scott, Shades of grace. Origen and Gregory of Nyssa's soteriological exegesis of the ‚black and beautiful' bride in Song of Songs 1, 5: HarvTheolRev 99 [2006] 65/83]; s. auch J. Ebach, Im Garten der Sinne: ders. u.a. [Hrsg.], ‚Schau an der schönen Gärten Zier ...' Über irdische u. himmlische Paradiese [2007] 242/85, hier 263/81 über das Hohelied als Buch der Bibel). – Zu untersuchen bleibt, inwiefern der erotisch-asketische Zuschnitt apokrypher Apostelakten (Söder 119/48), die ein liebesmystisches Verhältnis von Frauen zum Apostel in erotische Sprache u. Motive einbetten (mit ‚Liebe' u. ‚Keuschheit' als Pole [ebd. 120]), oder auch ein Text wie Herm. sim. 9, 11 in die Vorgeschichte großkirchlich gereinigter Erotik gehören könnte (vgl. Act. Andr.: Hennecke / Schneem.[5] 2, 129: ‚mit ihm verkehren u. allein bei ihm mich ausruhen', ‚binden', ‚entzünden'; daneben aber auch ‚es gehört sich nicht, dass der Mund eines Mannes einen weiblichen Mund nach dem Gebet berührt': ebd. 127; M. Leutzsch, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im ‚Hirten'

des Hermas = ForschRelATNT 130 [1989] 180/4). Wenigstens gestreift sei der hl. K. im Zusammenhang des gnostischen Brautrituals (Stählin 144; Zimmermann 542. 588f. 592f; Brown 118/36; Klassen 129; Perella 18/23; *Brautschaft, heilige).

IV. Exklusivität. Hand in Hand mit der meta-erotischen Vergeistigung (Dünzl, Canticum-Exegese 105) des Christen-K., exegetisch stark von Cant. 1, 2f getragen, ja gefordert, haben einige Väter auf die theologische Ausschließlichkeit ihrer nunmehr auch spirituell gedeuteten Begrüßungs-K. hingearbeitet. So behauptete Ambrosius, das osculum caritatis sei der Synagoge unbekannt, denn ihr mangele es an Liebe, zum osculum pacis fehle ihr die pax, jedenfalls die zum K. Christi erforderliche (sacram. 5, 2, 7; ep. extra coll. 1, 14/21 [CSEL 82, 3, 153/7]). Da Israel sich verstockt sehnsuchtsvoller exspectatio versage, sei es unfähig, gemäß Cant. 1, 2f zu küssen, d. h. auch, sich dem verbum dei zu öffnen usw. Bestenfalls nur mit den Lippen könne es sich ihm nähern (Ambr. ep. extra coll. 1, 17 [155] mit Jes. 29, 13; s. o. Sp. 547). Über den K. als signum pacis (Ambrosiast. comm. in 1 Cor. 16, 20 [CSEL 81, 2, 193]), so hieß es gern, verfügen einzig die Christen (Ambr. ep. extra coll. 1, 14 [153]). Denn nur wer caritas u. fides in sich habe, nutze die vis amoris (ebd. 1, 17 [155]; sacram. 2, 24; myst. 22, vgl. 27). Nichtchristen wie Kaiser *Iulianus seien eines K. von Christen nicht wert (ep. 74, 17 [CSEL 82, 3, 65]). Ein Verbot, Heiden zu küssen, gab es hier u. da auch im Frühjudentum (u. a. Jos. et As. 8, 5/8), wie denn einem ius osculi in manchen Kulturen stets eine Sicherung von Privilegien gegen illegitime Grenzüberschreitung zur Seite trat. Vielleicht weder geboten noch typisch (Penn 167), aber doch zuweilen wohl angemessen schien es, wenn Christen ungläubig gebliebenen Verwandten den K. verweigerten (Greg. Naz. or. 18, 10 [PG 35, 998] über die Konsequenz seiner Mutter Nonna). Unmöglich könne man sich von Manichäern belehren lassen u. sie dazu mit K. begrüßen (Cyrill. Hieros. catech. 6, 33). So konnte auch etwa der briefliche Gruß (χαίρειν) einem Apostaten verweigert werden (PsBasil. ep. 44, 1 [1, 109 Court.]). Solcher K.entzug setzt folglich altüberlieferte Verbote von Kontakten mit dogmatischen Gegnern in Symbolhandlungen um (Cypr. testim. 3, 78 [Tit. 3, 10]; laps. 34; ep. 59, 20, 2 [keine commercia]; 64, 4, 2; 67, 9, 1 [illicita communicatio] u. oft). Der K. wurde so Domäne orthodoxer Christlichkeit u. bewirkte performativ, als neu definiertes communionis (caritatis) signum, eine mehr oder weniger strikte Grenze zu Juden, Heiden, Häretikern u. Büßern. Sie wird nicht immer u. allenthalben rigoros aufrechterhalten worden sein. Autoren wie Augustin scheinen sich dazu, wie auch zum K. überhaupt, recht selten geäußert zu haben (s. jedoch Aug. ep. 18*, 1 [Œuvres de s. Augustin 46B, 280]: alle Christen, erst recht Kleriker, müssen rein sein von illicitus concubitus, illicitum osculum u. illicitus amplexus [zu osculari + amplecti s. o. Sp 548]). – Indirekt sprechen solche Ausgrenzungen stets auch wieder für eine Fortdauer des K. als sozialer in-group-Gepflogenheit, obwohl sichere Quellen spärlich fließen. Innerhalb des *Kaiserzeremoniells hat sich zB. die Statusfunktion des K. (s. o. Sp. 551), auch im Zusammenhang mit der *Proskynese, weiter ausgeprägt (Alföldi 38/79; Thraede 174f; Kroll 519 mit Belegen). Dem höheren kirchlichen Klerus waren da Vorrechte zugewachsen (u. a. Hilar. Pict. c. Const. 10; Ambr. ep. 24, 3 [CSEL 82, 1, 171f]). Auch hier bedingten vom Hof gewährte Privilegien politische Abgrenzung des Status quo gegen Personen u. Gruppen.

J. N. ADAMS, The Latin sexual vocabulary (London 1982). – A. ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970). – S. BENKO, Pagan Rome and the early Christians (Bloomington 1984). – H. D. BETZ, Lukian v. Samosata u. das Christentum: NovTest 3 (1959) 226/37. – G. BINDER, Art. K.: NPauly 6 (1999) 939/47. – F. J. BRECHT, Motiv- u. Typengeschichte des griech. Spottepigramms = Philol Suppl. 22, 2 (1930). – P. R. BROWN, Die Keuschheit der Engel (1991).– F. CABROL, Art. Baiser: DACL 2, 1, 117/30. – R. CALATAYUD GASCÓ, Beso humano y ósculo cristiano = Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Ser. Valentina 46 (Valencia 2003). – G. CHAPPUZEAU, Die Exegese von Hohelied 1, 2a.b u. 7 bei den Kirchenvätern von Hippolyt bis Bernhard: JbAC 18 (1975) 90/143. – G. W. CLARKE, Cyprian's epistle 64 and the kissing of feet in baptism: HarvTheolRev 66 (1973) 147/52. – E. DINKLER / E. DINKLER-v. SCHUBERT, Art. Friede: o. Bd. 8, 434/505. – F. J. DÖLGER, Der K. in Tauf- u. Firmritual nach Cyprian v. Karthago u. Hippolyt v. Rom: ders., ACh 1 (1929) 186/96. – F. DUNZL, Braut u. Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor v. Nyssa = BeitrGeschBiblExeg 32 (1993); Die

Canticum-Exegese des Gregor v. Nyssa u. des Origenes im Vergleich: JbAC 36 (1993) 94/109. – I. EIBL-EIBESFELDT, Die Biologie des menschlichen Verhaltens[3] (1995). – H. FLIEDNER, Amor u. Cupido. Unters. über den röm. Liebesgott = BeitrKlassPhilol 53 (1974). – K. S. FRANK, Art. Hoheslied: o. Bd. 16, 58/87. – H. FUNKE, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 659/828. – L. GOPPELT, Der erste Petrusbrief = Meyers-Komm 12, 1[8] (1978). – E. HAENCHEN, Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Ev. u. der kanonischen Parallelen = Slg. Töpelmann 2, 6 (1966). – J. HENDERSON, The maculate muse. Obscene language in Attic comedy (New Haven, Conn. 1975). – C. HEZSER, ‚Joseph and Aseneth' in the context of ancient Greek erotic novels: FrankfJudBeitr 24 (1997) 1/40. – K.-M. HOFMANN, Philema hagion = BeitrFördChr-Theol 2, 38 (1938). – B. HUSS, Xenophons Symposion. Ein Komm. = BeitrAltK 125 (1999). – W. KLASSEN, The sacred kiss in the NT: NTStudies 39 (1993) 122/35. – M. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl u. Mahlgemeinschaft. Soziologie u. Liturgie frühchristl. Mahlfeiern = TextArbNtlZeit 13 (1996). – B. KÖTTING, Art. Geste u. Gebärde: o. Bd. 10, 895/902. – D. KREMENDAHL, Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie u. Rhetorik im Galaterbrief = NovTestOrbisAnt 46 (Freiburg i. Ue. 2000). – W. KROLL, Art. K.: PW Suppl. 5 (1931) 511/20. – I. LÖW, Der K.: MGWJud 65 (1921) 253/76 bzw.: K. Wilhelm (Hrsg.), Wissenschaft des Judentums im dt. Sprachbereich 2 (1967) 641/76. – W. LOWRIE, The kiss of peace: Theology Today 12 (1955) 236/42. – TH. OHM, Die Gebetsgebärden der Völker u. das Christentum (Leiden 1948). – M. PENN, Performing family. Ritual kissing and the construction of early Christian kinship: JournEarlChrStud 10, 2 (2002) 151/74. – N. J. PERELLA, The kiss sacred and profane (Berkeley 1969). – L. E. PHILLIPS, The kiss of peace and the opening greeting of the pre-anaphoral dialogue: Studia Liturgica 23 (1993) 177/86; The ritual kiss in early Christian worship = Joint Liturgical Studies 36 (Cambridge 1996). – J. PROKOPÉ, Art. Höflichkeit: o. Bd. 15, 930/86. – A. SCHNACK, Brevier der Zärtlichkeit (1957). – E. SCHWEIZER, Das Ev. nach Markus[11] = NTDt 1 (1967). – E. v. SEVERUS, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1134/258. – C. SITTL, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten u. die romanhafte Literatur der Antike = WürzbStudAltWiss 3 (1932). – G. STAHLIN, Art. φιλέω κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 112/44. – R. F. TAFT, The Great Entrance. A history of the transfer of gifts and other pre-anaphoral rites of the Liturgy of St. John Chrysostom[2] = OrChrAn 200 (Roma 1972) 375/96: ‚The kiss of peace and the creed'. – K. THRAEDE, Ursprünge u. Formen des ‚heiligen K.' im frühen Christentum: JbAC 11/12 (1968/69) 124/80. – F. VAN DE PAVERD, Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia u. Kpel gegen Ende des 4. Jh. Analyse der Quellen bei Joh. Chrysostomos = OrChrAn 187 (Roma 1970) 221/235: ‚Der Friedens-K.'. – P. VEYNE, Die röm. Gesellschaft (1995). – J. J. WINKLER, Der gefesselte Eros. Sexualität u. Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland (1994). – A. WUNSCHE, Der K. in Bibel, Talmud u. Midrasch (1911). – H. ZILLIACUS, Art. Grußformen: o. Bd. 12, 1204/32. – R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik u. Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte u. Theologie eines Bildfelds in Urchristentum u. antiker Umwelt = WissUntersNT 2, 122 (2001).

Klaus Thraede.

Kyamos s. Bohne: o. Bd. 2, 489/502.

Kybele.

I. Allgemeines. Der Mythos der Göttermutter als Urkraft von Leben, Tod u. Schöpfung, als ‚Himmels-Erdgöttin' der Geschöpfe, führt im pontisch-, klein- u. vorderasiat. Kulturraum in prähistorische Zeit zurück (Gressmann 56; Vermaseren, Cybele 9/18; Helck; Simon 744/7). In Ursprungsverwandtschaft mit Muttergöttinnen des mesopotam.-nordsyr. Raumes (Henrichs 284) erfuhr die Göttermutter im Kult der hurritisch-hethit. Völkergruppen Verehrung als Herrin Kubaba, Landes- u. Stadtgöttin in unterschiedlichen Zusammenhängen, Κυβήβη u. Matar Kubile bei Lydern u. Phrygern, μεγάλη μήτηρ Κυβέλη bei den Griechen, Göttin des Werdens u. Vergehens, von Tod u. Wiederge-

burt bis in die röm. Kaiserzeit, in späterer Verbindung mit dem Paredros *Attis (Strathmann). Als Mater Magna-K. stand sie im Zentrum des ersten in Rom zugelassenen hellenist. *Mysterienkultes, der sich in der Spätantike zur Heilsreligion formte.

II. Name. a. Namensformen. Wegen etymologischer Verwandtschaft (Rein 224), die nicht als Identität zu werten ist (Roller, Character), darf nach sprachwissenschaftlichen Detailforschungen die hethit. Göttin Kubaba (ältester Nachweis in Kültepe Kaniş Anf. des 2. Jtsd. vC.; Vermaseren, Corpus 1 nr. 29) als Vorform der K. angesehen werden (Haas 408). Ethnisch begründete Namenszusammenhänge sind: a) Die lyd.-griech. Κυβήβη (W. F. Albright, The Anatolian goddess Kubaba: ArchOrForsch 5 [1929] 29/31), wohl sprachlich umgesetzt zur lyd. Form Kunan(a) (Rein 227) um 570 vC. auf einer Scherbe aus Sardeis (Vermaseren, Corpus 1 nr. 462; M. R. Gusmani, Der lyd. Name der K.: Kadmos 8 [1969] 159/61). b) Die phryg. Matar Kubile nach altphrygischer Inschrift von einer Felsfassade bei Akkuş Yuvası (Vermaseren, Corpus 1 nr. 110), die als Umsetzung vom hethit. Namen Kubaba verstanden wird. c) Die gräzisierte Κυβέλη μήτηρ (Rein 224/7). Als frühe Übernahme vom phryg. Kubile gilt auch der Name Qubalas auf einer Scherbe des 6. Jh. vC. aus Lokroi Epizephyrioi in Süditalien (Locri; Vermaseren, Corpus 4 nr. 128), einer Siedlung griechischer Kolonisten aus dem kleinasiat. Phokaia (M. Guarducci, Cibele in un'epigrafe arcaica di Locri Epizefiri: Klio 52 [1970] 133; Vermaseren, Cybele 23). – In der Folge altphrygischer Überlieferung sind die unterschiedlichen Bezeichnungen der Göttermutter griechischen Schriftstellern seit dem 6. Jh. vC. geläufig (Schwenn 2550/4). Κυβέλα μάτηρ θεῶν findet sich zuerst vielleicht bei Pindar (frg. 80. 95 Snell), Κυβήβη bei Herodot (5, 102, 1), beide Namen, der lyd.-phryg. u. gräzisierte, bei Hipponax (frg. 127 West: Κυβήβη; 156: Κύβηλις) u. Charon v. Lampsakos (FGrHist 262 F 5). Seit Aristoph. av. 875f u. Eur. Bacch. 77/9 wird der griech. Name für μεγάλη μήτηρ Κυβέλη geläufig. Der lyd. Name Κυβήβη ist bis in die röm. Kaiserzeit als ‚alternative literarische Form' überliefert (Rein 227; Catull. 63; Verg. Aen. 10, 220; Lucian. pseudol. 11).

b. Deutung des Namens. Der Ursprung des Namens wird als sog. Lallname der Gebetsanrufung erklärt. Darauf werden die letzten beiden Silben der Namensformen (Ku) baba, ... bebe, ... papa, ... nana bezogen. Die Silbe Ku, vielleicht in der Bedeutung Vogel, Adler, Taube, ist nicht eindeutig zu klären (Vermaseren, Cybele 22/4; Naumann 18/21; Haas 406). – Deutungsversuche u. Interpretationen sind aufschlussreich; wichtige Namen u. Begriffe werden aus den sprachlichen Wurzeln des Namens entwickelt (Fauth 384), bleiben jedoch hypothetisch. Die Schriftsteller der Antike geben eng umgrenzte Deutungen: Lokale Namensbeziehungen zu einer Land- oder Ortschaft werden genannt (Gressmann 57; Alex. Polyh.: FGrHist 273 F 12; Strab. 10, 3, 12; Diod. Sic. 3, 58). Lucian. ind. voc. 7 erwähnt einen (fiktiven?) Ort Κύβελος, Apollod. bibl. 3, 5, 1 Κυβέλα in Phrygien u. Strab. 14, 1, 33, 645 ein Dorf Κυβελία nördlich Erythrai in Ionien. Eindeutiger ist das Verständnis als phrygische Berggöttin bzw. -mutter (Eur. Bacch. 78; Hippol. 144; *Höhenkult) mit Bezug zu ihren Höhlenheiligtümern (Paus. 10, 32, 3; C. Brixhe, Le nom de Cybèle: Sprache 25 [1971] 40/5; L. Zgusta, Weiteres zum Namen der Cybele: ebd. 28 [1982] 171f), als Bezeichnung für Höhlung, Felsloch, Grab (Fauth 384) sowie die Ableitung des phryg. Namens ihres legendären Berges Κύβελον bei Pessinus (Diod. Sic. 3, 58, 1) u. allgemein als Berg oder Berghöhle (Alex. Polyh.: FGrHist 273 F 12; Berg Κύβελα: Strab. 12, 5, 3). Vom Gebirge Κυβελία sprechen Verg. Aen. 3, 111 u. Ovid. fast. 4, 249. 363; vgl. F. Bömer, P. Ovid. Naso. Die Fasten 2 (1958) 224 zu Ovid. fast. 4, 191.

III. Hethiter u. Phryger. a. Syrisch-hethitische Kubaba. Die Zuordnung der K. zur hethit. Kubaba (Laroche 113/29) war seit Albright (o. Sp. 577) Thema der Forschungsdiskussion (Roller, Character 189/98; Haas 406/9; Rein 224/7). Zur Zeit des hethit. Großreiches (Akurgal, Civilisations 9/12; Naumann 24/8; Simon 744) wird die mesopotam.-nordsyr. Gottheit, die in Kleinasien Fuß fasste (Henrichs 284), die Herrin Kubaba in Syrien-*Kommagene, Kappadokien (*Cappadocia) u. Galatien in den Landesteilen Karkamiş u. Hattuşa (Naumann 22/4) als Landes-, Stadt-, Orakelgöttin verehrt, noch vor Entstehen des hethit. Großreiches Anf. 2. Jtsd. vC. (Keilschrifttafeln aus der assyr. Kolonie bei Kültepe Kaniş u. Tellaçana bei Antiocheia [Vermaseren, Corpus 1 nr. 10]), nach Mitte 2. Jtsd. vC. (Siegel aus Ras Schamra / Ugarit

[‚Herrin Kubaba des Landes Karkamiş‘; ebd. nr. 3], König Ini-Tešub als Diener der Göttin [nr. 4] u. Prinzessin Maatruunna, als ‚Dienerin‘ der Göttermutter [nr. 5]; Götterliste in Komana in *Cappadocia, nördl. von Karkamiş [nr. 26]; hurritische Liste aus der Hauptstadt Hattuşa / Boğazköy [nr. 31, 2]). In Hattuşa darf ein Tempel der Göttin angenommen werden, den nach Keilschriftüberlieferungen die Königin (?) zu einem Orakelspruch aufsuchte (nr. 31, 1). – Nach Ende des hethit. Großreiches im 12. Jh. vC. mit dem Eindringen der Phryger in Anatolien ist der Kubabakult durch die wechselvolle Zeit der Völkerverschiebungen hindurch ab der Zeit nach 1000 vC. in den alten Zentren um Karkamiş u. Hattuşa (Bittel 180) bis in das 7./6. Jh. vC. belegt (Akurgal, Civilisations 12/8). Steinfragmente aus Karkamiş mit thronender Kubaba (Vermaseren, Corpus 1 nr. 16), wohl von einem Prozessionsweg, geben mit Reliefs von Musikinstrumenten Auskunft über eine Kultpraxis für die Große Göttin v. Karkamiş in der ‚Stadt der Berge‘ (Naumann 32f), für die König Katuwas um 900 vC. einen Tempel erbaute, den um 750 vC. der Nachfolger Kamanis erneuerte (Vermaseren, Corpus 1 nr. 14f). Als Göttin der Herrscher u. herrschende Göttin von Stadt u. Umland ist Kubaba in Klein- u. Vorderasien verbreitet: Um 1000 vC. als assyrische Gububa des Prinzen Beleres v. Šadukanni (Siegel aus Arbân in Mesopotamien; ebd. nr. 898). Ein Stein-Frg. aus Boybeypınarı in Kommagene nennt sie mit Dedikationen von *Thron u. Tisch (ebd. nr. 21). Gemeinschaftlich mit provinzbestimmten Gottheiten ist K. Himmelsherrin: In Kappadokien mit Wettergott Teššub in Bulgarmaden, mit dem mesopotam. Wetter- u. Mondgott Es Šarri in Çiftlik u. dem Mondgott Sin in Karaburun (ebd. nr. 24f. 30), in Kululu in hetithischen Inschriften (Kupapa; nr. 27). In *Kilikien erscheint sie mit Gott Rakab in Ördekburnu nordöstl. von Konya in aramäischen Hieroglyphen (nr. 855), auch in Sultanhan u. Kayseri (nr. 28); im 8. Jh. vC. mit dem Sturmgott in hethitisch gefasster Weihung des Königs Kamanis v. Karkamiş in Cekke (nr. 11); noch im 5. Jh. vC. in achämenidischer Zeit nennt eine Stele in Bahadırlar nördl. von Hierapolis K. in aramäischen Schriftzeichen (nr. 854). – Die wenigen als Kubaba gedeuteten Bildwerke stammen aus der posthetith. Periode seit 900 vC. (Naumann 27/38 Beil. 1; Simon 751). Sie zeigen die Göttin auf hochlehnigem Sessel majestätisch thronend oder hieratisch stehend, streng frontal oder in linear konturierter Seitensicht, mit langem Ärmelgewand bekleidet, hohem Polos auf der Lockenfrisur, oft mit Arm- u. Halsschmuck. Ihre Attribute *Granatapfel, Ährenbündel u. *Spiegel sind Zeichen für Fruchtbarkeit u. Weiblichkeit. Der hl. Vogel, *Löwe oder *Hase gehören zu ihr als Symbole ihrer Allmacht über Schöpfung u. Geschöpfe.

b. Phrygische Göttermutter. Das Zentrum des ehemaligen Hethiterreiches war Begegnungsraum syrisch-assyrischer u. altanatolischer Traditionen (Bittel 180) des Kubabakultes mit der thrakischen Großen Göttin u. der von den um 1200 vC. aus Thrakien einwandernden Phrygern (Herodt. 7, 73; Vassileva 187/90. 192f) benannten Matar Kubile. Seit dem 8. Jh. vC. stand er unter dem Einfluss der ionischen Küstenbewohner, der Lyder u. Griechen (Akurgal, Civilisations 14/9). Im Hinterland der sog. Midasstadt im anatol. Hochland u. zwischen der phryg. Hauptstadt Gordion u. **Ankyra sowie um die untergegangene Hethiterstadt Hattuşaş / Boğazköy bestätigen die nach der Kimmerierinvasion des 7. Jh. vC. datierten archäologischen Funde die Verbreitung des Kultes der Stadt- u. Schutzgöttin des anatol. Gebirgslandes. – Typisch für Phrygien u. das stilistische Nachleben hethitischer Züge mit späteren phryg.-griech. Einflüssen (Akurgal, Kunst 86. 95) sind die Felsheiligtümer u. Idole (Simon 749; Vassileva 192) im weiteren Umland der Midasstadt, meist zwischen den Oberläufen der Flüsse Sangarios u. Tembris (Naumann 41/9) u. Büyükkale bei Boğazköy (Bittel 201/6). – Objekt kultischer Verehrung war die im Portal zwischen Löwen frontal stehende K., als Felsrelief ausgearbeitet, in skulptierten giebelüberdachten Zugängen einer Hausfassade, mit Polos auf dem Haupt u. langgewandet im Schleiermantel. Als πότνια θηρῶν (Akurgal, Kunst 243) im Tor ihres Hauses wurde sie als die μήτηρ ὀρεία verstanden, wie sie später Eur. Hippol. 144 interpretiert. Bezeichnend ist die kompakte Felsanlage Arslankaya mit K. zwischen übergroß mächtigen Löwen u. Sphingen im Giebel (Vermaseren, Corpus 1 nr. 145). Anstelle des Reliefs enthielten Kultanlagen wie in Deliktaş (ebd. nr. 144) oder das sog. Midasmonument bei Eskişehir (nr. 168) in der Nische wahrscheinlich eine freistehende Statue

(Akurgal, Civilisations 15), wenn sie nicht überhaupt als Idol / Doppelidol, Thron oder Altar gestaltet waren (Naumann 92/100; Simon 749; Vassileva 193). Eine Höhle oder schachtartige Anlage im Felsheiligtum diente sicherlich zur Aufnahme des Kultopfers (Naumann 48f. 52). – Die meisten Stelen mit Relief der K. sind zwischen den Flüssen Sangarios u. Halys bei Gordion u. Ankyra nachgewiesen (ebd. 62/9; Vermaseren, Corpus 1 nr. 38. 50; Simon 749f). Im Naiskos wie im symbolischen Tempel (Akurgal, Kunst 94/8 mit Abb.) steht K. frontal, langgewandet bis an die Füße, mit Schleier u. Polos auf dem Haupt. In ihren angewinkelten Armen kann sie als Zeichen ihrer Sendung u. Vollmacht das rituelle Spenden- oder Opfergefäß u. ein Raubvogelsymbol halten. – Statuen, die frei in Nischen gestanden haben dürften, sind selten u. als Fragmente überliefert (Naumann 293. 296 nr. 12. 24. 28). Neben Mutteridolen, die als der Urform folgende mystische Bilder der K. angesprochen werden (Bittel 205f), stammt aus Büyükkale die umstritten restaurierte Statue aus dem 6. Jh. vC. (s. o. Sp. 580; Naumann 296 nr. 23; Vermaseren, Corpus 1 nr. 32; Simon 749). Das Kultbild, ursprünglich als ‚Hüterin des Tores' in einer Kultnische mit Bänken für Weihegaben neben dem Zugang zur phryg. Burg aufgestellt (Bittel 201/5), zeigt die mit dem Polos bekrönte K.; an ihrer Seite könnten zwei knapp bekleidete männliche Begleiter, Korybanten mit Flöte u. Kithara, den Brauch einer Kult-*Prozession anzeigen, was auch der benachbarte Fund zweier Zimbeln neben einem phryg. Heiligtum bestätigen könnte (K. Bittel, Cymbeln für K.: G. Wasmuth zum 80. Geb. [1968] 79/82; Vermaseren, Corpus 1 nr. 33; zu Kultinstrumenten aus *Erz o. Bd. 6, 482). Zusammenhänge mit thrakisch-dionysischer Kulttradition der alten Phryger sind nicht zwingend.

IV. Μεγάλη μήτηρ Κυβέλη der Griechen. a. Archaische u. klassische Zeit. Seit dem 8. Jh. vC. bestand ein enger Austausch zwischen Phrygern u. Griechen (Rein 228/37), die in der phryg. K., deren Kult im 6. Jh. vC. auch Lydien u. den äußersten Westen Kleinasiens erreichte, ihre μεγάλη μήτηρ verehrten. Aus ihren Zentren, vor allem Sardeis mit dem Heiligtum der lyd. Mermnaden (Herodt. 1, 80; Simon 745; Vermaseren, Corpus 1 nr. 518/733), Milet u. Klazomenai (ebd. 586. 702), Phokaia u. Kyme (ebd. 520. 537; Naumann 130/5. 153/5; Graf 117) sowie der ionischen Inselwelt (Vermaseren, Corpus 2 nr. 163/230; zB. auf Chios u. Samos [nr. 558/65. 566/80], Delos, Amorgos, Thera [nr. 587f. 650/2. 656/60; *Kykladen] u. Thasos [nr. 528]), gelangte der Kult seit dem 6. Jh. vC. über die Küsten von Aegaeis, Propontis u. Pontos (Rein 320; Schwertheim, Meterverehrung 791/832; Johnston 101/6; Naumann 106. 137) nach Makedonien (Vermaseren, Corpus 6 nr. 177. 199. 201/4. 211f. 217. 291), Thrakien (ebd. nr. 319. 334/8. 341. 361f. 365. 376) u. ins Bosporan. Reich (nr. 511f. 515. 549. 588), wohl vor Ende des 4. Jh. vC. auch nach Moesien (nr. 422. 450) u. über das Mittelmeer nach Westen bis Süditalien u. -frankreich (Lokroi, Selinus, *Marseille: Guarducci aO. [o. Sp. 577] 133/8; Naumann 130/44; G. G. Gasparo, Per la storia del culto di Cibele in Occidente: Lane 51/86; Vermaseren, Corpus 4 nr. 128. 167; 5 nr. 276/313) sowie als angenommener Fremdkult mit Heiligtümern ins griech. Mutterland (ebd. 2), nach Peiraieus (ebd. nr. 257) u. **Athen (nr. 1; Robertson 240/304). – Die kleinasiat.-griech. K. wird im 5. Jh. vC. von Pindar, der sie im Tempel neben seinem Haus in Theben (Vermaseren, Corpus 2 nr. 420; Ovid. met. 10, 686) als *Heilgöttin verehrt u. als μήτηρ bezeichnet (Pind. Pyth. 3, 78 [63 Snell / Maehler] u. Schol. Pind. Pyth. 3, 137b). Auch Aristoph. av. 876 nennt sie als μήτηρ δέσποινα. Die literarischen Zeugnisse sind jedoch als synkretistisch zu bewerten (Henrichs 253/86): Als μεγάλη μήτηρ wächst K. in Identität mit *Demeter (Eur. Hel. 1302; Helck 251; Will), *Hera, *Hekate (Vermaseren, Corpus 2 nr. 580. 624; 6 nr. 335. 588), mit Rhea (zuerst Eur. Hellen. 475) u. der ephesinischen *Artemis (Sardeis; Vermaseren, Corpus 1 nr. 460; Akurgal, Civilisations 147; Robertson 239f; Simon 744f), von der sie aber noch im 6. Jh. vC. unterschieden u. in gesonderten Tempeln verehrt wird (Henrichs 269f), u. mit Aphrodite (*Venus) in die griech. Götterwelt als μήτηρ τῶν θεῶν (Herodt. 4, 76) oder μήτηρ ὀρεία (Eur. Hippol. 144) hinein (Fauth 383; verbunden mit Bergnamen ihrer Herkunft Helck 250/2; s. o. Sp. 576f). – Früheste Zeugnisse zum Opferritus im K.kult (P. Paschis, L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle: Lane 208/10) dürften Denkmäler der 2. H. des 6. Jh. bzw. des frühen 5. Jh. vC. sein (Frg. eines Marmormonuments aus Sardeis mit Reliefs zu Adoration u. Dedikation, mit Priesterinnen, Tänzerin-

nen, Silenen als orgiastischen u. Schlangen als chthonischen Symbolen [Vermaseren, Corpus 1 nr. 459]; Relief-Frg. aus dem nordgriech. Limenas auf Thasos mit zwei Dedikanten, Vogel u. Frucht [?] [ebd. 2 nr. 528], vielleicht ursprünglich wie im Phryg. in Zusammenhang mit dem Stadttor als Schutzherrin [Naumann 147f]). Über den Kultritus des Priesters Anacharsis (mit Tamburin) am Berg Dindymon bei Kyzikos schreibt Herodt. 4, 76; Pindar bezeugt im K.hymnus in bildreicher Schilderung der enthusiastischen Kulthandlung um μεγάλη μήτηϱ-K. u. Pan im Metroon zu Theben die Nachtfeiern bei *Fackel-Licht, die singenden Frauen u. lärmenden Rhythmen zu Tympanon u. Krotala (Pind. frg. 70b. 80 [2, 73/5. 83 Snell]; Henrichs 256f). Über Orgia der Großen Mutter u. den Brauch ekstatischer Tänze berichtet auch Euripides (Hippol. 141/7; Bacch. 78f). Seit dem 4. Jh. vC. häufen sich Bildszenen, die Brauch u. Praxis des Kultritus vermitteln: opfernde Anbeter u. Kultdiener, begleitende Götter, wie Hekate, *Hermes u. Pan (Simon 750f), so auf den Silberblechen des 4. Jh. vC. aus dem thrakischen Messambria (Vermaseren, Corpus 6 nr. 335. 337f) oder der späteren vielfigurigen Prozessionsszene des hellenist. Reliefs aus Levadia mit Persephone, Dionysos (*Liber), Pan u. Hekate, *Dioskuren u. Priestern (ebd. 2 nr. 432). – Seit Mitte des 6. Jh. vC. bildet sich eine eindeutige Ikonographie der K. heraus, die bis in die Spätantike bestimmend ist (Naumann 110/290; ikonographischer Katalog: Simon 747/66). Neben dem in Phrygien entstandenen Bild der im Naiskos frontal stehenden K. setzt sich zuerst in Lydien als neuer Typus die im Naiskos frontal thronende K. durch (Naumann 125 Beil. 3; Simon 750f). Gekleidet ist sie in gegürteten Chiton u. Himation mit Schleier, seit klassischer Zeit (Naumann 183 Beil. 4) auch ohne Schleiermantel, mit Polos auf dem Haupt, manchmal mit Diadem, seit hellenistischer Zeit (ebd. 219 Beil. 5) auch mit Mauerkrone, seltener mit Zepter (Simon 765). Die heraldischen, wohl chthonisch zu deutenden Löwen phrygischer Kultbilder sind in kleine Begleittiere, auf dem Schoß, im Arm, am Thron oder zu Füßen liegend, gewandelt (ebd. 751). Seit spätklassischer Zeit wird K. auch auf *Löwen reitend (Naumann 233f. 263/8; Simon 759) oder als Lenkerin des Löwengespanns dargestellt, abgesehen von der unterschiedlich gedeuteten Lenkerin der Löwen-Biga (C. Maderna Lauter, Spätantike Plastik: C. Bol [Hrsg.], Gesch. der antiken Bildhauerkunst 1 [2002] 255) im Relief der Gigantomachie vom Nordfries des Siphnierschatzhauses in Delphi um 525 vC. (Vermaseren, Corpus 2 nr. 441), wohl zuerst auf dem Pyxisdeckel aus Olynthos mit Hermes u. Persephone (?) vom Anf. 4. Jh. vC. (ebd. 6 nr. 204; Simon 759. 765). So entspricht sie als siegende Göttin bis in spätrömische Zeit der gängigen Vorstellung. Das Spendengefäß als Zeichen der Gebetserhörung in ihrer Rechten (ebd. 764f) u. das Tympanon als bezeichnendes Attribut, fast immer an ihrer linken Seite, werden Symbole ihrer rituellen Gabe in Liturgie u. Kultmahl u. sind von klassischer Zeit bis in die Spätantike kanonisches Bildgut. – Zum Ende der archaischen Epoche (Paschis aO. 194f) findet K. auch in Athen Aufnahme (Henrichs 257), μεγάλη μήτηϱ in Identität mit Demeter oder Gaia in den Mutterfesten als Erd-, Fruchtbarkeits- u. Segensgöttin im griech. Frühlings-Sommerfestzyklus (Robertson 241/5): Anf. 5. Jh. vC. in Athen in einem kleinen Metroon an der Agora, nach dessen Zerstörung durch die Perser 480 vC. im alten Bouleuterion (Vermaseren, Corpus 2 nr. 1). Für dieses Metroon soll Phidias (Paus. 1, 3, 5; Arrian. peripl. 9) oder sein aus Paros stammender Schüler Agorakritos (RAC Suppl. 1, 671) ein Kultbild gefertigt haben, das seit dem späten 5. Jh. vC., obwohl nicht erhalten, in Nachbildungen bis in die Spätantike wirksam war (Naumann 161/9). Bezeichnend ist das Relief-Frg. vom Peiraieus in Berlin aus der Zeit um 375 vC. (ebd. 175/80; Vermaseren, Corpus 2 nr. 310). Wie zum Empfang der Adoration thront K. vor Hekate mit Fackel u. Hermes (?) im Habitus einer griech. Göttin. – Neben dem Staatskult in Athen belegen zahlreiche archäologische Funde die K.verehrung im griech. Raum (ebd.), seit dem 4. Jh. vC. als verbreiteten Fremdkult am Hafen von Peiraieus (ebd. nr. 257/322), seit dem 2. Viertel des 3. Jh. vC. von den Athenern angenommen. Es wurden Orgeones eingesetzt, jährlich eine Priesterin gewählt, jedoch kein Priester, dazu Epimeletai, jedoch keine *Galloi u. Metragyrtai (ebd. nr. 257; unerwünschte Bettelpriester, bekannt seit dem 5./4. Jh. vC.; Sanders, Gallos 997f; s. u. Sp. 590). – Neben den wenig früher datierten, aber wegen des fragmentierten Zustandes unsicher gedeuteten Reliefszenen in Felsnischen beim grie-

chisch kolonisierten Akrai in Süditalien (Vermaseren, Corpus 4 nr. 152/63; Naumann 20f) entstand, auch vom Peiraieus überliefert, die früheste sicher zu deutende Darstellung des lyd.-phryg. Gottes Attis (Vermaseren, Cybele 88/95) in bildlicher Komposition mit K.: Ein Relief der Zeit um 300 vC. zeigt K. inschriftlich als Agdistis mit gegenübersitzendem Hirtengott Attis, dem sie die Opferkanne zureicht (ders., Corpus 2 nr. 308). Um 240 vC. auf dem kleinasiat.-griech. Relief in Venedig (ebd. 7 nr. 158; Naumann 242) steht die mächtige Gestalt des als phrygischer *Hirte wiedergegebenen Gottes gleichwertig im Bild, beiden nähern sich Adoranten. Ein ähnliches ikonographisches Programm zeigt ein Marmorrelief aus Drepanon in Makedonien (Vermaseren, Corpus 6 nr. 175). Nach der lyd. Königssage bei Herodt. 1, 34/45 sei Attis identisch mit Atys, dem auf der Eber- oder *Bärenjagd getöteten legendären Sohn des letzten Lyderkönigs Kroisos in Sardes. Vom phryg. Hirtengott, aber ohne Bezug zu K., spricht schon Demosthenes (or. 18, 260). Als früher Nachweis zur Einbindung eines Attismythos in den K.kult wird der Bildvorwurf noch nicht gewertet (Henrichs 287; Johnston 110f; Naumann 239/42; Simon 750; anders M. J. Vermaseren / M. B. de Boor, Art. Attis: LexIconMythClass 3, 1 [1986] 39/43).

b. Hellenismus. Seit dem Großreich Alexanders weiten sich vom 3. Jh. vC. an die Akzente des K.kultes. Die Öffnung der Kulturen zueinander belebt alte Bindungen phrygischer u. nordsyrischer Kulte in der Verehrung der μεγάλη μήτηρ, der μήτηρ Φρύγη (Henrichs 285f; Strab. 10, 3, 12; Plut. exil. 17, 607B) mit Namen nach ihren kleinasiat.-griech. Kultstätten bzw. Bergheiligtümern (Robertson 239. 259; Helck 250f; Simon 745), so nach den Bergen Agdos, Dindymon, Berekynthos u. Ida: ‚Agdistis‘ in Pessinus, Yazılıkaya / Midasstadt, Peiraieus u. Dyme, auch in Ägypten (Vermaseren, Corpus 1 nr. 55. 148f. 168; 2 nr. 308. 484; 5 nr. 2. 21); ‚Dindymene‘ in Kyzikos, Magnesia, Pessinus, Troas, Patrai u. Theben (ebd. 1 nr. 55. 292; 2 nr. 420. 481; Herodt. 1, 80; Apollon. Rhod. 1, 1125/31; Strab. 12, 5, 3; 14, 1, 40; Plut. vit. Paus. 9, 25, 3); ‚Berekynthia‘ in der Troas u. Pessinus (Vermaseren, Corpus 1 nr. 55. 303; PsPlut. fluv. 10, 4 [FGrHist 284 F 3]; Strab. 10, 3, 12; Verg. Aen. 6, 784; 9, 82); ‚Idaia‘ in der Troas u. Pergamon (Vermaseren, Corpus 1 nr. 340f; Eur. Orest. 1453; Apollon. Rhod. 1, 1128; Verg. Aen. 10, 252; Liv. 29, 10, 5; PsPlut. fluv. 13, 3 [305 Bernardakis]). Seltener überlieferte Namen sind u. a. ‚Sipylene‘ bei Magnesia am Sipylos (Vermaseren, Corpus 1 nr. 303. 439. 444. 543/6. 555; PsPlut. fluv. 9, 4f [FGrHist 42 F 6]; Paus. 3, 22, 4; Strab. 10, 3, 12; J. Zwicker, Art. Sipylene: PW 3 A, 1 [1927] 275), ‚Antaia‘ bei Kolophon (Vermaseren, Corpus 1 nr. 598f. 604), ‚Andeirene‘ in Kyzikos beim Berg Dindymon (ebd. nr. 286), ‚Plastene‘ in Magnesia am Sipylos (nr. 443. 450/3; Paus. 5, 13, 7; Rein 230f), ‚Matyene‘ bei Alaşehir (Vermaseren, Corpus 1 nr. 487), ‚Steunene‘ in Çavdarhisar bei Aizanoi (ebd. nr. 124), ‚Kasmeine‘ bei Afyon-Karahisar, in Akmonia (nr. 99. 104) in Lydien, in Phrygien, *Lykaonien, Galatien u. ‚Zi(zi)mene‘ bei Çatak (nr. 47; nach Zizima / Sizma benannt [?]; vgl. nr. 785f). – Seit dem 3./2. Jh. vC. sind zunehmend Einwirkungen orientalischer, syrischer, persischer u. ägyptischer Kulte erkennbar (Fauth 383; H. S. Versnel, Röm. Religion u. religiöser Umbruch: Vermaseren [Hrsg.] 56/9), so der Dea Syria oder *Atargatis (Gressmann 56/90; Sanders, Gallos 991/3; H. J. W. Drijvers, Die Dea Syria u. andere syr. Gottheiten im Imperium Romanum: Vermaseren [Hrsg.] 241/57) u. von **Isis u. *Sarapis mit gemeinsamen Kultstätten, etwa am Berg Cynthos auf Delos (Vermaseren, Corpus 2 nr. 602) oder in Akrai auf *Sizilien (s. o. Sp. 585), seit ptolemäischer Zeit auch in *Aegypten u. *Africa (ebd. 5, 2/55; Naumann 202/20; Will 99. 182). Praktiken der in gemeinsamer Vorgeschichte mit Kubaba-K. verbundenen anatol.-vorderasiat. Kulte wirken bis in die Zeit der röm. Republik u. frühen Kaiserzeit mit ihren ekstatischen Riten, Tänzen bis zur Verzückung, mit Kasteiung, Selbstverstümmelung u. identifizierender Hingabe. Genannt seien die ursprünglich semit.-pers. Fruchtbarkeits- u. Himmelsgöttin Ma Komana aus Syrien, die mit ihr verwandte ostiran. Anahita u. die im 1. Jh. vC. mit beiden identisch werdende (Plut. vit. Sull. 27, 6) chthonische Siegesgöttin *Bellona, die schon nach 293 vC. in Rom einen Tempel erhielt (Liv. 10, 19, 17), mit ihren orgiastischen Begleitern, den Fanatici, Galloi, Hierodulen, den Dendrophoren u. Cistophoren (Cumont 50f. 61). – Aus dem 3./2. Jh. vC. sollen auch Legenden zur kultischen Bindung von K. u. Attis stammen, seit dem 1. Jh. vC. wieder- u. weitergegeben von rö-

mischen Schriftstellern (Diod. Sic. 3, 58f; Ovid. fast. 4, 179/372; vgl. Bömer aO. [o. Sp. 578] 220/39; Paus. 7, 17, 9/12; Arnob. nat. 5, 5/7; Firm. Mat. err. 3, 1f; Iulian. Imp. or. 5, 165B/7D [2, 1, 112/4 Bidez]). Bekannt sind unterschiedliche Akzentuierungen u. bildhafte euhemeristische Schilderungen der mythischen Beziehung mit dem bis in prähistorische Zeit zurückweisenden Hirten- u. Naturgott Attis (Strathmann 894; Vermaseren, Cybele 88/92; Sanders, K. 265f. 269/72), in denen phrygisch-pessinuntische Kultriten Begründung finden. Lydische Versionen werden auf Hermesianax u. Nikander v. Kolophon im 3./2. Jh. vC. zurückgeführt. In ihnen sind Zuneigung der K. zum Hirtenjüngling bzw. zum als Eunuch geborenen Wanderpriester Attis, sein von Zeus bewirkter Tod durch einen Eber, Beweinung u. Begräbnis sowie die Einsetzung der jährlichen Wiederkehr (Strathmann 894; Sanders, K. 271) von Trauer u. Beweinung beschrieben (Paus. 7, 17, 9/12). Eine phryg.-pessinuntische Version gibt im 1. Jh. vC. Diod. Sic. 3, 58f: K., Tochter des lyd.-phryg. Königs Maion u. der Dindyme, aufgewachsen auf dem Berg Kybelon unter Hirten u. Tieren mit Tanz, Syrinx-, Schellen- u. Tympanonspiel, durchstreift, um ihren vom König getöteten geliebten Hirtenjüngling Attis aufzufinden u. zu begraben, als μήτηρ ὀρεία tympanonschlagend in wilder Trauer das mit Unfruchtbarkeit u. Krankheit überzogene Land. Gemäß einem Orakel verehren die Phryger Attis im Tempel von Pessinus u. beweinen ihn in seinem Höhlengrab im jährlichen Rhythmus (Sanders, K. 271f). Dramatischer ist die Schilderung der pessinuntischen Kultlegende, angeblich ebenfalls in Tradition des 3. Jh. vC. vom Priester Timotheos niedergeschrieben, die *Arnobius nach seiner Bekehrung zum Christentum im beginnenden 4. Jh. nC. gibt: Mater Magna entsteht aus Steinen, die vom Himmel auf die Erde geworfen wurden. Aus der von Zeus befruchteten Erde wird die androgyne Agdistis geboren u. durch *Kastration zu K.-Agdistis gewandelt. Sie liebt den Jüngling Attis, den Sohn der Nana, Tochter des Flussgottes Sangarios / Gallos. Vom Phrygerkönig Midas v. Pessinus zum Bräutigam seiner Tochter bestimmt u. von Agdistis eifersüchtig in Rausch versetzt, entmannt sich Attis u. stirbt unter einer Pinie (nach Ovid. fast. 4, 223/44 auf dem Berg Dindymon wegen seiner Untreue gegenüber der als Königin beschriebenen eifersüchtigen K.). Zeus hebt auf Bitten der Agdistis den Tod auf; sie stiftet in Pessinus ein Grab, an dem die pessinuntischen Priester die jährliche Liturgie feiern. Zu deren Ablauf wurde die Pinie, in der Attis liturgisch personifiziert ist, gefällt u. in das Heiligtum getragen. – Der erste Herrscher der für die weitere religionsgeschichtliche Entwicklung des K.kultes bedeutsamen Attalidendynastie, Philetairos (Vermaseren, Corpus 1 nr. 388), Verehrer der μεγάλη μήτηρ, soll bei seiner Hauptstadt Pergamon ein Megalesion errichtet haben (ebd. nr. 387; Varro ling. 6, 15). Sein Nachfolger Attalos I, seit dem 3. Jh. vC. im Bündnis mit Rom (zu den Beziehungen Berneder 54/62. 88/119), war Priester der μεγάλη μήτηρ (Vermaseren, Corpus 1 nr. 389) u. sicher in Kontakt mit der benachbarten Priestertheokratie von Pessinus im alten Kultzentrum am Sangarios (Strab. 12, 5, 3; C. B. Welles, Royal correspondence in the hellenist. period [New Haven 1934] 241/53 nr. 55/61), das Midas begründet haben soll (Diod. Sic. 3, 59, 8) u. dessen Priesterkönig Attis, sein zweiter Priester Battys benannt wurden, beides Eunuchen (Vermaseren, Cybele 98; Thomas 1510/2). Von den Söhnen des Attalos, Eumenes II u. Attalos II, werden direkte Beziehungen zur pessinuntischen Priesterschaft überliefert (Vermaseren, Corpus 1 nr. 56). Sie sollen auch den K.tempel der Priesterstadt erneuert haben (Strab. 12, 5, 3; Vermaseren, Corpus 1 nr. 55), während Anf. des 2. Jh. vC. im Bereich der Burg Pergamon K. u. Attis wohl in Nachbarschaft verehrt wurden (Naumann 249/51). Eumenes II war zwischen 180 u. 160 vC. der Erbauer des sog. Pergamonaltars, dessen Südfries im Relief der Gigantomachie K. auf ihrem Löwen reitend zeigt als μήτηρ βασίλεια (Diod. Sic. 3, 57, 3) u. μεγάλη μήτηρ-Rhea-K., am Zeusaltar in Einheit mit den olympischen Göttern (Vermaseren, Corpus 1 nr. 348; Naumann 203/65; Simon 758).

V. Mater Magna-Kybele der Römer. a. Römische Republik u. Prinzipat. Durch Vermittlung des pergamenischen Herrschers soll nach Weisung der Sibyllinischen Bücher u. Befragung des Orakels in Delphi (Liv. 29, 10) iJ. 205 vC. die Translation der μεγάλη μήτηρ u. des Kultes von Pessinus (ebd. 38, 19), eines Baitylos, eines schwarzen Steines als Idol (Liv. 29, 11) oder eines anthropomorphen Kultbildes der K. (mehrdeutig Strab.

12, 5, 3) iJ. 204 vC. von Pergamon nach Rom (Henrichs 268; Vermaseren, Cybele 25) erfolgt sein. Vergil, der aber zugleich das Idagebirge der Rhea auf *Kreta nennt (Aen. 3, 110f), Ovid u. Dionysios v. Halikarnass belegen mit dem Berg Ida in der Troas die Verbindung der Mater Magna Idaea mit der röm. Gründungslegende (Verg. Aen. 9, 80/3; 10, 252/5; Ovid. fast. 4, 251. 272/4, vgl. Bömer aO. [o. Sp. 578]; Dion. Hal. ant. 1, 61, 4). Die historischen Begründungen (Berneder 68/79) sind vielseitig erläutert: geweissagter Schutz durch die kleinasiat. Göttin u. Verheißung des endgültigen Sieges über *Karthago (Liv. 29, 10, 4f; 14, 1), Bündnis mit Attalos I v. Pergamon u. Expansion in die hellenist. Umwelt, innenpolitische Spannungen in Rom, Krise u. Wandlungen der Staatsreligion (Cumont 43/5; Versnel aO. 51/6; Dörner 84f; Sanders, K. 275/9; Bömer 130/5; Thomas 1503/8). Die Überführung, in Legenden mehrerer Fassungen überliefert (J. Bremmer, The legend of Cybele's arrival in Rome: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Studies in hellenist. religion [Leiden 1979] 9/22 [Lit.]), übernehmen auf Beschluss der Decemvirn einflussreiche wie angesehene Bürger unter dem vir optimus (Cic. har. resp. 27) P. Cornelius Scipio Nasica (Liv. 29, 11/4; Ovid. fast. 4, 347; Quellen u. kritische Bewertung Berneder 47/162). Eine Illustration aus dem 1. Jh. nC. zur Legende von der tugendhaften Claudia Quinta oder Valeria, die das im Tiber festgefahrene Schiff mit dem Kultbild der Göttin wieder bewegen konnte (Liv. 29, 14, 12; Ovid. fast. 4, 305/28; Bömer 146/51; s. o. Bd. 12, 1245f), findet sich auf dem Relief vom Tiberufer am Aventin (Vermaseren, Corpus 3 nr. 218). Das Kultbild wurde im Bach Almo gewaschen u. zum Palatin gefahren (Ovid. fast. 4, 337/40). Dort diente zunächst der Victoriatempel dem Kult (Liv. 29, 14, 13). Im J. 191 vC. wurde neben dem Apollo- u. gegenüber dem Ceresheiligtum der erste K.-Tempel eingeweiht (ebd. 36, 36, 3; Graillot 320/2) u. nach einem Brand 109 vC. erneuert (Val. Max. 1, 8, 11; Vermaseren, Corpus 3 nr. 1f). – Mit der Einweihung ist der staatl. Festzyklus der Megalesien vom 4./10. IV., von dem Fremde u. Sklaven ausgeschlossen waren, begründet (Cic. har. resp. 12, 24; Liv. 29, 14, 14; Vermaseren, K. 124f; Thomas 1512f). Mater Magna wird wie die griech. μεγάλη μήτηρ als Vegetations-Erdgöttin verehrt (ebd. 1512/7). Nach einem Opfer, das der Praetor urbanus vornahm (Dion. Hal. ant. 2, 19, 4), u. den von den Sodalitates ausgerichteten Lectisternien (Cic. Cato 13, 45; Liv. 29, 14, 14; Ovid. fast. 4, 357) schlossen sich die megalesischen Spiele (Cic. har. resp. 12, 24) u. Theateraufführungen an (Liv. 34, 54, 3; Graillot 85/9). Von der Prozession (Ovid. fast. 4, 185f; Lucret. 2, 624/8) ist aus der Frühzeit nichts berichtet. Die Zeremonie der lavatio wird zunächst vielleicht in einem Becken neben dem Tempel vorgenommen (Bömer 143), frühestens wohl seit augusteischer Zeit in Prozession mit Kultbild zum Almo (Ovid. fast. 4, 331/40). – Die Teilnahme an den Fremdriten des Frühlingsfestes der K. war nur Fremden u. Sklaven innerhalb ihres Tempelbezirks zugestanden (Graillot 76f; Cumont 49f; Sanders, Gallos 1000f). Für deren orgiastischen Ablauf sorgten die Begleiter der Translation: phrygische Priester (Lucret. 2, 611; Sanders, Gallos 997/9), deren Diener, die *Galloi, u. Kultgenossen, die sich im Nachvollzug der Mysterienlegende als Paredroi der K. bis zur Selbstverstümmelung steigern konnten (Catull. 63; Tibull. 1, 4, 67/70; Helck 244. 253/5). Das schon in Griechenland verachtete Auftreten Spenden sammelnder Metragyrtai, oft orientalischer Eunuchen, war nur an wenigen Tagen erlaubt (Cic. leg. 2, 9, 22; 2, 16, 40; Sanders, Gallos 997/9). Römischen Bürgern war die Teilnahme an den orgiastischen Riten untersagt (Dion. Hal. ant. 2, 19, 5; Val. Max. 7, 7, 6; Sanders, K. 278). Nach Antritt des pergamenischen Erbes durch Rom iJ. 133 vC., der Übernahme des Priesterstaates Pessinus u. der Neuordnung der Provinzen iJ. 27 vC. (Dörner 75) zeichnet sich, vorbereitet in der Zeit des Prinzipats, in den innenpolitischen Machtkämpfen (Bömer 131/8; Thomas 1508/12) auch die religionspolitische Neubewertung ab.

b. Frühe u. mittlere Kaiserzeit. 1. Kultausübung. Seit der frühesten Kaiserzeit, in Hinwendung nach Kleinasien u. dem Kultzentrum Pessinus (Liv. 29, 10), werden die Bestrebungen zur Romanisierung der Mater-Magna-K. in der Renovatio des Augustus deutlich (Verg. Aen. 6, 784/90; Martial. 10, 41, 4/8; Iuvenal. 11, 193f; Bömer 142/4; Schillinger 333/42; Thomas 1513). Der durch erneuten Brand zerstörte Tempel auf dem Palatin entstand iJ. 3 nC. neu (Simon 748), direkt daneben der Palast des Augustus (Ovid. fast. 4, 347f; Res gest. div. Aug. 19; Vermaseren, Corpus 3 nr. 1f; Versnel aO. [o. Sp. 586] 59).

Der Bezug auf den Berg Ida u. zur röm. Gründungslegende (s. o. Sp. 589; Bömer 140/2) stellt Magna Deorum Mater Idaea neben Aphrodite, Venus u. Dea Roma als Schöpferin, Erhalterin, Erdmutter u. Heilerin (Diod. Sic. 3, 58; Lucret. 2, 598/660, vgl. Komm. bei C. Bailey, Lucretius[2] [Oxford 1963] 898/909; Helck 281). Verg. Aen. 6, 784/7 vergleicht Roma mit der Berecyntia mater, die mit Mauerkrone auf dem Haupt mit ihrem Löwenwagen durch die Städte Phrygiens fährt, u. ruft die Mater Magna Idaea als die Siegverheißende an (ebd. 10, 252/5). Abgegrenzt vom staatl. Fest, vielleicht schon mit der lavatio des Götterbildes im Bach Almo (Ovid. fast. 4, 337/40; Stat. silv. 5, 1, 222/4) nach Vorbild des Bades bei Pessinus im Sangarios-Gallos, wird der ekstatische pessinuntische Frühlingsritus unter den lärmenden Rhythmen phrygischer Kultinstrumente vollzogen (Simon 744): Tympanon, Zimbeln, Flöten u. Schellen (Verg. Aen. 3, 111/3; 9, 616/20; Tibull. 1, 4, 67/70; Strab. 10, 3, 13; Ovid. fast. 4, 209/14. 341; später auch Hippol. ref. 5, 8, 39/9, 11; Aug. civ. D. 7, 24). – Die Reform des Kaisers *Claudius (Schillinger 342/6), von der im 6. Jh. nC. berichtet wird (Joh. Lyd. mens. 4, 41, 59 [113 Wünsch]), bereitet den Ausgleich zur phryg. Kultpraxis des Märzfestzyklus. Staatlich geregelt folgt die Öffnung auch für römische Bürger bis in die 2. H. des 4. Jh. unter stets erneuertem Verbot der *Kastration, die nur phrygischen Kultdienern gestattet war (Suet. vit. Dom. 7, 1; Serv. Verg. Aen. 9, 115; Sanders, Gallos 1003/6). Kaiser Claudius soll feste Stationen zum Märzfest eingeführt haben (Cumont 51/3; Vermaseren, Cybele 113/24): a) arbor intrat: Einbringung des Frühlings-Attis-*Baumes durch die Dendrophoren, b) sanguis: Kultopfer u. Einführung der Neophyten, c) lavatio: Prozession des Kultbildes zum Almo, vielleicht unter Begleitung der wohl aus dem Ritus der Bellona übernommenen hastiferi (Cumont 50f; Thomas 1531f). – Nach der julisch-claudischen Epoche bleibt der Staatskult der Mater Magna eingebunden in die kaiserl. Politik. Vespasian erneuert Tempel in Herculaneum (Vermaseren, Corpus 4 nr. 20), Ostia u. Leptis Magna (ebd. 5 nr. 46; ders., Cybele 66), Domitian (Suet. vit. Dom. 7, 1) u. mehrere Nachfolger wiederholten das Verbot der Kastration. – Im 1. Jh. nC. tritt der Mythos des phryg. Hirtenjünglings *Attis (frühere Interpretationen Vermaseren / de Boor aO. [o. Sp. 585]) eindeutig in engeren Kontakt zum Kult der Mater Magna-K., belegt wohl in der Wandmalerei einer Götterprozession vor thronender Mater Magna in Pompeii (Vermaseren, Corpus 4 nr. 42) oder auf Tonlampen in Herculaneum, in Isthmia auf der Peloponnes u. in Africa (ebd. 2 nr. 453; 4 nr. 21; 5 nr. 43f). Vom Kultritus der Beweinung des Attis, der in Rom vor dem 2. Jh. nicht mit dem Kult der K. verbunden zu sein scheint (Dion. Hal. ant. 2, 19; Arrian. tact. 33, 4; Gressmann 76; Cumont 52; Vermaseren, Cybele 43), berichtet Sueton (vit. Oth. 8, 3). – Seit den Kaisern Traian u. **Hadrian (Schillinger 347f), zu dessen Heil in Serdica eine Weihung an K. dargebracht wurde (Vermaseren, Corpus 6 nr. 342), zeigen Münzprägungen römischer Kaiser, vorrangig in Kleinasien (Naumann 289 Beil. 6), das Bild der Mater Magna in der Folge bis in das 3. Jh. (Thomas 1519; Vermaseren, Cybele 60/5; Simon 760/2). Für Attis wird in Ostia das Attideum neben dem Sanctuarium der mit K. verwandten Bellona errichtet (Vermaseren, Corpus 3 nr. 362). Vielleicht aus den ursprünglich vorderasiat. Kulten der Comana, Bellona oder des *Mithras (Cumont 50. 60/4), dessen Heiligtum gelegentlich, wie schon für Pergamon angenommen (Naumann 248), zB. in Ostia (Vermaseren, Corpus 3 nr. 392) oder neben dem Saalburg-Kastell (ebd. 6 nr. 50; Schwertheim, Gottheiten 61f) dem K.tempel benachbart war (Cumont 61), finden Taurobolium u. Kriobolium (Sanders, Gallos 1007f; Vermaseren, Cybele 101/7), bis in das 2. Jh. hinein im K.ritus nicht gebräuchlich, seit der 2. H. des 2. Jh. Aufnahme in die Kultliturgie, zuletzt gesteigert im 3. Viertel des 4. Jh. (Thomas 1522/5; Vermaseren, Cybele 101). Dies ist zuerst nach Weihungen traianisch-hadrianischer Zeit anzunehmen (Graillot 153/60; Schillinger 362/8. 373f) u. nach einer Inschrift aus *Lyon (160 nC.; CIL 13, 1751; Vermaseren, Corpus 5 nr. 386) unter Kaiser *Antoninus Pius ‚pro salute imperatoris' direkt auf den Staatskult zu Ehren des Kaisers ausgelegt (Sanders, K. 284/6), zunächst vor allem im italischen Raum, in Africa u. Südgallien verbreitet (Vermaseren, Corpus 3/5, bes. 3 nr. 226/40; 5 nr. 223/43; Stutzinger 118/20). – Als Neuorganisator des Kultes wird Antoninus Pius angesehen (Graillot 147/50; Schillinger 352. 369/73), dem nach dem Bau des Phrygianum auf dem Vatikanischen Hü-

gel (Vermaseren, Corpus 3 nr. 225) vielleicht schon unter Hadrian (Sanders, K. 281) die Anerkennung der phryg. Kultbindung von K. u. Attis zugeschrieben wird (beider Bild auf Münzen des Kaisers: Vermaseren, Cybele 45/51 [Lit.]; Schillinger 352/6. 389) sowie weitere Festlegungen zum Märzfestzyklus u. von Kultämtern, so die einführende Prozession canna intrat: Die cannephori schneiden Schilf am Flussufer, um es zum Tempel zu tragen, ursprünglich nach der Kultlegende am Sangarios / Gallos, am Ort der Auffindung des Attis durch K. (Cumont 52); auch *Frauen u. *Kinder nehmen daran teil (Thomas 1530f; Vermaseren, Cybele 113/5). Vielleicht fanden auch schon hilaria statt, das Jubelfest des Neuwerdens in Attis, wohl erst vom späten 3. Jh. an, u. folgend die requietio, die stille Zeit bzw. der Ruhetag vor der Festprozession der lavatio (Cumont 53). – Klar definiert sind die kultischen Ämter: In den Städten gibt es aufsichtsführende Beamte, die Archigalloi; Priester u. Priesterinnen, wozu jetzt auch römische Bürger zugelassen sind; Galloi als untergeordnete Hilfspriester, zumeist Freigelassene u. Orientalen (Thomas 1525/8; Sanders, K. 283f); bürgerliche Kultkollegien (Cumont 54; Schillinger 285/324. 398/406), Dendrophoren, Cannephoren, Hastiferi, Curatores sowie Diener für Liturgie u. Kultmusik (Thomas 1529/33; Vermaseren, Cybele 107f). – Synkretistische Wechselwirkungen hellenisierter oriental. u. griech.-röm. Mutterkulte (Apul. met. 11, 5) bildeten den pessinuntisch-röm. Kult der Mater Magna-K. zum Mysterium von Tod u. Wiedergeburt um (Gressmann 70/90; Cumont 59. 179; Sanders, Gallos 1017/20; Griffiths 51/3. 170/8. 259. 291; Vermaseren, Cybele 79/81; Merkelbach 38/55; Simon 744). Weniger Soldaten, Freigelassene u. Sklaven (Dörner 87f) als Kaufleute, Handwerker u. bevorzugt Frauen (Iambl. myst. 3, 10; Plut. vit. Caes. 9, 2f; Graillot 146; Cumont 61) verbreiteten den röm. Mysterienkult, besonders seit iJ. 213 die Constitutio Antoniniana des *Caracalla den Provinzialen das röm. Bürgerrecht zuerkannt hatte, über alle Provinzen des röm. Reiches (Graillot 412/533).

2. Ikonographie. Umfassende archäologische Funde u. Befunde sind im Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA = Vermaseren, Corpus) u. als typologischer Katalog zur Ikonographie (Simon 744/66) publiziert: Kultanlagen, die Vielzahl epigraphischer Zeugnisse (Schillinger 50/285. 377/88), Weihealtäre u. -reliefs, Kultstatuen, kultisches Kleingerät, Kasserolen, Tonlampen u. Kleindevotionalien, besonders eine Fülle von Statuetten, seltener auch Nachweise von Devotionalienwerkstätten (zB. Alfius u. Servandus in *Köln u. Mainz; G. Ristow, Röm. Götterhimmel u. frühes Christentum [1980] 24f Abb. 53; Schwertheim, Gottheiten 294f Kat.-nr. 18. 97). – Das Abbild der Mater Magna-K. folgt der überkommenen Ikonographie. Mit dem 3. Jh. häufen sich die charakteristischen Bildthemen zur Kultlegende u. liturgischen Interpretation: u. a. der zugeordnete Hirtenjüngling Attis in der phryg. Tracht mit Pedum, Pinienbaum u. Kultsymbolen; der mit Kultinstrumenten geschmückte Attisbaum (Vermaseren, Corpus 3 nr. 241. 357; 5 nr. 319 u. ö.); die Auffindung des Attis unter der Pinie durch K. in ihrem Löwenwagen (ebd. 3 nr. 357). Weniger häufig sind Darstellungen liturgischen Vollzuges, wie die Bereitung des Kernosgefäßes zum Kultmahl vor dem Altarschrein mit Relief der erhöht thronenden K. u. ihres Attisknaben durch einen Priester in phrygischer Tracht mit Priesterkrone (ebd. nr. 447f). Darstellungen der auf dem Löwen reitenden K. inmitten des Wagenrennens im Circus Maximus in Rom finden sich auf Reliefs u. Bodenmosaiken in Italien, Spanien u. Africa (ebd. nr. 252; 4 nr. 183; 5 nr. 101. 207. 209), bezogen auf das vielleicht schon seit Kaiser Claudius bestehende Verehrungszentrum im Circus Maximus in Rom (ebd. nr. 206; Vermaseren, Cybele 51) u. mythologische Bildkompositionen römisch-hellenistischer Göttergruppierungen, wie auf römischen Sarkophagreliefs (ders., Corpus 3 nr. 268. 278. 338).

3. Religionspolitik. Sie entsprach der Praxis der Interpretatio Romana. Die Kaiser zeigten Offenheit gegenüber den oriental. Mysterienkulten. *Marcus Aurelius u. *Commodus integrierten die Mysterien (Colpe 14). Ein ausführlicher Bericht bei Herodian. 1, 10f über die Bewahrung des Commodus durch K. vor einem Aufstand u. zur Kultübung ist geschichtlich ungewiss (F. L. Müller, Herodian. Gesch. des Kaisertums nach Marc Aurel [1996] 54/61. 311f). Kaiser *Elagabal, der den Kult des Helios-Sol in Rom förderte (G. H. Halsberghe, The cult of Sol Invictus [Leiden 1972] 43/129; Drijvers aO. [o. Sp. 586] 243/7) u. mit ihm den K.-Attiskult verbunden haben soll, vollzog das Taurobo-

lium (Hist. Aug. vit. Elag. 3, 4; 7, 1f; skeptisch R. Turcan, Histoire Auguste 3, 1 [Paris 1993] 171f) u. identifizierte sich mit der Göttin (Hist. Aug. vit. Elag. 28, 2); sicher fiktiv ist seine Selbstkastration (PsAur. Vict. epit. 23, 3). Anf. des 4. Jh., unter Kaiser Maximianus, steht der K.kult zumindest im röm. Osten unter kaiserlichem Schutz: Der Brandstiftung am K.tempel in Amaseia beschuldigt, erleidet der hl. Theodor Tiro, kaiserlicher Soldat u. Christ, als *Gottesfeind den Martyrertod (Greg. Nyss. Theod.: GregNyssOp 10, 1, 67, 6/14; O. Volk, Art. Theodoros v. Euchaïta: LThK^3 3 [2000] 1411f), kurz bevor die Edikte der Kaiser Galerius u. *Constantin d. Gr. die Verehrung Christi als des ‚verus Sol Invictus' (Dölger, Sol; Halsberghe aO. 168/71; Colpe 16f. 21f; M. Wallraff, Christus verus sol = JbAC ErgBd. 32 [2001]) vorbereiteten u. staatliche Tolerierung des Christentums die oriental. Religionen in ihrer Wirksamkeit einschränkten (Geffcken 95).

VI. Spätantike u. Frühchristentum. a. Polemik u. Apologie (3./4. Jh.). Besonders seit dem 3. Jh. bestimmen Apologie u. Polemik frühchristlicher Schriftsteller, politische Eingriffe römischer Kaiser u. zunehmende Konfrontation zwischen christlicher u. paganer Religion die theolog.-philosoph. Charakterisierung des K.kultes. Das mystische Kultgeschehen um die ‚Mutter vieler Götter', den Jüngling Attis u. die *Kastration (R. Muth: o. Bd. 20, 318/20) ist den christl. Schriftstellern seit dem 2. u. 3. Jh. (Strathmann 897/9) Anlass zu grundsätzlicher Kritik (Sanders, Gallos 1029/31). Verwerfliche Unsittlichkeit u. Grausamkeit der blutigen Kultriten als Vorbild für Priester u. Kultmysten erregen Zorn, Scham, Verachtung u. Spott über den ‚kastrierten Gott' (Aristid. apol. 11, 5: K.-Rhea; Clem. Alex. protr. 2, 15; Iustin. apol. 1, 27, 4; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 9; 3, 8; Tert. apol. 15, 5; 25, 6; Hippol. ref. 5, 7, 13; Min. Fel. Oct. 22, 4; 24, 12f; PsCypr. singul. cler. 33; Arnob. nat. 1, 41; Athan. c. gent. 26; Lact. epit. 8, 6; Firm. Mat. err. 3, 1; 4, 2; Prud. perist. 10, 196/200. 1061/75; c. Symm. 2, 51f; Greg. Naz. or. 5, 32 [Aphrodite]; Paulin. Nol. carm. 32, 82/93; Hieron. in Hos. comm. 1, 4, 14 [CCL 76, 44]; Aug. civ. D. 2, 4f. 7; 6, 7; 7, 25f; PsAug. [**Ambrosiaster] quaest. test. 114, 6/8. 11; 115, 18). – Bei *Hippolyt u. *Tertullian bis hin zu *Firmicus Maternus, dem in spätkonstantinischer Zeit zum Christentum bekehrten Mahner zur gewaltsamen Einführung der christl. Religion (Geffcken 97f), wird in wachsender christl. Polemik häretisch-gnostische Interpretation (Naassener: Hippol. ref. 5, 6/10; Montanus: Eus. h. e. 5, 16, 7; später Hieron. ep. 41, 4 [CSEL 54, 314]: Montanus, ein Eunuch wie Attispriester) zu Liturgie u. Theologie des K.kultes verdeutlicht. Die Umsetzung der Kultlegende in philosophische Denkprozesse zeigt eine Wandlung des K.-Attiskultes. Die Kastration wird als spirituelles Eunuchentum gewertet (Sanders, Gallos 1027/9; Iustin. apol. 1, 15; Tert. monog. 3, 1; Hippol. ref. 5, 9; PsCypr. singul. cler. 33; Ambr. exhort. virg. 1, 16; Aug. virg. 24). Die zunehmende theolog. Annäherung phrygischer Riten u. kirchlicher Lehre verurteilten christliche Schriftsteller als Plagiat der ‚Dämonen u. vom Teufel' geschaffen (Tert. ieiun. 2. 7. 16; Firm. Mat. err. 18, 1f. 8; 22, 1/3; 27, 1. 4; später Hieron. adv. Iovin. 2, 17 [PL 23^2, 326B]; Aug. in Joh. tract. 7, 6 [CCL 36, 69f]; PsAug. quaest. test. 84, 3): Die Wiedergeburt des Attis (Griffiths 51. 259. 317; Merkelbach 53f) als Verheißung einer neuen Kreatur (schon bei Hippol. ref. 5, 7, 15) in der Teilhabe am Mysterium, gegeben in der Mahlgemeinschaft (Cumont 63f); seit dem 4. Jh. den Vergleich von Taurobolium u. Reinigungsriten als *Initiation (Griffiths 291/5. 317) mit der christl. *Taufe als symbolischem Abstieg in das Grab u. Heilszusage in communio mit Mater Magna (Clem. Alex. protr. 2, 15; Firm. Mat. err. 27, 8; 28, 1; Iulian. Imp. or. 5, 173A/5C [2, 1, 121/5 B.]; Prud. perist. 10, 1011/50; um 380: in aeternum renatus [CIL 6, 510; vgl. o. Bd. 17, 314] ohne direkten Bezug auf den K.-Kult; Cumont 61f; Sanders, Gallos 1018/28; Stutzinger 118/22; Fear 40/4); die Parallele des jahreszeitlichen Zyklus von Tod u. Wiedergeburt des Attis zum Gedächtnis von Tod u. Auferstehung Christi (Graillot 544f; Thomas 1519); seit konstantinischer Zeit auch den Vergleich von Attisbaum (*Holz) u. *Kreuz (Arnob. nat. 5, 17; Firm. Mat. err. 27, 1; Fear 39). Offensichtlich auf den phryg. K.-Kult bezogen ist die mystische Formulierung zum liturgischen Vollzug u. zu den typischen Kultinstrumenten des K.-Kultes seit archaischer Zeit: ‚Aus dem Tamburin gegessen, aus der Zimbel getrunken, das hl. Geschirr getragen, das Kernosgefäß, die Brautkammer (des Heils?) betreten' (Clem. Alex. protr. 2, 15, 3; Firm. Mat. err. 18, 1; später Aug. civ. D. 7, 24). Wesentliche Teile

der Liturgie blieben aber geheim (Iulian. Imp. or. 5, 158D [103 B.]). – Für das J. 354 werden die Grundlagen des zusammenhängenden Frühlingsfestes im Kalender des Philocalus überliefert (CIL 1^2, 1, 260; Strathmann 891/3; Vermaseren, Cybele 113/23; Sanders, K. 286f; Stutzinger 116; *Freude; *Jahr [kultisches]; *Kalender II): a) 15. III., canna intrat: Schilfprozession der Cannephori, Stieropfer des Archigallos, 9 Tage Enthaltsamkeit u. Fasten (castus matris), ἁγνεῖαι oder νηστεῖαι (Sallust. de diis 4); b) 22. III., arbor intrat: Fällen u. Einbringen des Attisbaumes in den Tempel durch die Dendrophoren (Thomas 1529f); c) 23. III., Trauertag, Beweinung des Attis; d) 24. III., sanguem: Orgiastische Feier, Libationen, Geißelungen, Neophyten (Iulian. Imp. or. 5, 168C. 169C [115. 117 B.]). Vigilie, Totenbeweinung, Pannychis-Nachtwache, Beten, Klagen; e) 25. III., hilaria: Wiedergeburt, Erhöhung des Attis, Freudenfest; f) 26. III., requietio: 24 Stunden Ruhezeit; g) 27. III., lavatio: Triumphprozession mit Reinigung des Kultbildes der K.; h) 28. III., initium caiani: *Fasten, *Fasttage (vgl. o. Bd. 7, 460f. 505f).

b. Philosophische Erneuerung u. Verdrängung des Kultes (Mitte 4./Anf. 6. Jh.). Mit *Iulianus als Caesar iJ. 355 u. Augustus iJ. 361 beginnt die kurze, aber intensive Reform der zurückgedrängten paganen Religionen (K.-Rhea-Priester am Hof Julians: Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 77 [SC 362, 196]). Nicht nur der erneuerte Rechtszustand römischer religiöser Toleranz kennzeichnet diese Epoche, sondern zugleich die Einschränkung konstantinischer Vorrechte bis hin zur Anfeindung des Christentums (Geffcken 144; Colpe 23). Der Kult der Mater Magna-K. u. des Attis ist spätestens seit der Mitte des 4. Jh. als Heilsreligion zu erkennen, vorbereitet von der spekulativ gnostischen u. neuplatonischen Philosophie, getragen von Kaiser Iulianus u. einflussreichen Bürgern Roms (Geffcken 144. 295; Fear 44). Neben den Familien der Symmachi u. Nicomachi (Symm. ep. 2, 34; Prud. c. Symm. 1, 624/31) u. des Senators Vettius Agorius Praetextatus iJ. 384/85 (CIL 6, 1779; Vermaseren, Corpus 3 nr. 246. 263) werden zumeist mit Vollzug von Taurobolium bzw. Kriobolium in Rom Inhaber hoher römischer Staats- u. Kultämter genannt (ebd. nr. 228/40), vielfach zugleich als XVvir (CIL 6, 499/501; Vermaseren, Corpus 3 nr. 226. 228/30. 235/7. 284), als pontifex maior (CIL 6, 503. 511; Vermaseren, Corpus 3 nr. 230. 236) u. mit Zuordnung anderer Mysterien, wie *Sol u. *Mithras, *Liber u. *Hekate, Proserpina, Ceres oder **Isis (zB. CIL 6, 500f. 504. 507. 509/11. 1675; Vermaseren, Corpus 3 nr. 229f. 233. 236f. 240/4. 263. 283f). – Julian bewertete den Anspruch des Christentums als Gottlosigkeit (Geffcken 133f). In Mater Magna-K., der Mater Deum u. παρθένος (Iulian. imp. or. 5, 166B [112 B.]), nehmen Ideenwelt u. niedere Welt ihren Ursprung. Kultlegende u. -ritual erfüllen Materie u. Geist, Körper u. Seele durch Tod u. Wiedergeburt in Bewahrung u. Erhöhung des niederen Lebens (Sallust. de diis 4; Macrob. Sat. 1, 21, 7/11). Der Vollzug wird in Attis gegeben, mit dem die gefallene Seele aus dem ewigen Rhythmus des Werdens u. Vergehens zu wahrem Leben erlöst wird (Iulian. Imp. or. 5, 169C/D [117 B.]; Sallust. de diis 4; Sanders, K. 264/9; Thomas 1519). Attis ist der gesandte u. befruchtende *Demiurg, vom Sterbenden zum Gott der Wiedergeburt gewandelt (Hippol. ref. 5, 9, 7/10; Iulian. Imp. or. 5, 165 [111f B.]; Cumont 65f), der dem Mysten die Seligkeit öffnet (Gressmann 101). – In der Zeit nach Julian dauert die Belebung des Kultes bis in theodosianische Zeit an, wie die Vielzahl vollzogener Taurobolien zwischen 370 u. 390 belegt (Graillot 549); in der südl. *Gallia hielten sich Anhänger paganer Bräuche (o. Bd. 8, 914f). *Gregor v. Tours spricht von einer Prozession mit Kultbild der Berecynthia in der 2. H. des 4. Jh., deren Abbild von Bischof Simplicius v. Autun umgestürzt wurde (glor. conf. 76 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 343f]). Das Edikt des Kaisers Theodosius I vJ. 391 erhebt das Christentum bei Verbot paganer Kultübung zur Staatsreligion (Cod. Theod. 16, 10, 10), offenbar bei zunächst geübter Duldung der Mysterienreligionen (Geffcken 145f. 153). Noch iJ. 387 sind Taurobolien in Athen u. Phyla nachgewiesen: ein Relief des vollständigen kultliturgischen Bildprogramms zeigt Mater Magna-K. mit Demeter, beide thronend in der geläufigen Ikonographie, mit Attis nebst Pinienbaum, Hermes u. Kore zwischen den Kultsymbolen (Vermaseren, Corpus 2 nr. 389f). Es ist die kurze Epoche des sog. Neuheidentums (Schwenn 2273) in Rom unter Arbogast u. Kaiser *Eugenius (392/94) u. der laxen Behandlung des Verbotes durch Kaiser Honorius (Colpe 20f), von angesehenen Bürgern gestützt. Noch nach Verschärfung des Edik-

tes iJ. 395 (Cod. Theod. 2, 8, 22) finden sich deutliche Spuren des Kultes in den Provinzen (Graillot 551/5), Prozessionen mit getragenem Kultbild der Göttin (Aug. civ. D. 2, 4) oder Dendrophorenkollegien bis 415, iJ. ihrer endgültigen Auflösung durch kaiserliches Edikt (Cod. Theod. 16, 10, 20). – Seit Ende des 4. Jh. wurde die staatl. u. kirchl. Anfeindung des Mater Magna-K. Kultes zunehmend eindeutig: Mater ‚non deorum, sed daemoniorum' (Hieron. in Hos. comm. 1, 4, 14 [CCL 76, 44]). Die schändlichen Rituale ‚im Tempel der Dämonen' (Aug. civ. D. 2, 7) werden der ‚Mater meretrix' angelastet (Hieron. in Hos. comm. 1, 4, 14 [44]; Fulg. myth. 3, 5; RAC Suppl. 1, 305), deren verwerfliche Orgien Augustinus nach eigenem Erleben in *Karthago beschreibt (civ. D. 2, 26f). Die pagane Steigerung der Kultpraxis zu liturgisch-theologischer Identität von Tod u. Wiedergeburt des Attis mit Passah, Kreuz u. Auferstehung Christi (PsAug. quaest. test. 84, 3; 114, 7/11; 115, 18; Sanders, K. 243/7) gipfelt im synkretistischen Anspruch der K.priester, den Augustinus überliefert: ‚ipse Pilleatus (scil. Attis) christianus est' (in Joh. tract. 7, 6). – Nach dem Untergang des Weström. Reiches findet der Kult um K. wohl unterschwellig Eingang in das ländliche Brauchtum. In diesem Zusammenhang kennt noch Gregor v. Tours die Göttin in *Gallia (s. o. Sp. 598; Geffcken 186. 308; Cumont 54). Im röm. Osten widersteht das K.-Attis-Mysterium den massiven theolog. Angriffen zunächst in der Philosophie des Neuplatonismus. Um 400 preist Macrobius Attis als den Sol Invictus (Sat. 1, 21, 7/10), wie das Kerygma des K.kultes im Relief des liturgischen Silbertellers aus Parabiago bei Mailand formuliert wird (wohl spätes 4. Jh.; W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] 64 Taf. 107; Vermaseren, Corpus 4 nr. 268): K., die weltbeherrschende Mater Magna des Himmels u. der Erde, die den ewigen Lauf des Lebens lenkt, durchfährt den *Kosmos in ihrer Löwenquadriga. Als Paredros an ihrer Seite erscheint der in Wiedergeburt erhöhte Pantheos Attis, der im Fest der Hilarien am 25. III., dem Frühlingsäquinoktium, die Wiederkehr des bleibenden Lebens u. dem Kultmysten die Zugehörigkeit personifiziert (Cumont 65; Thomas 1519; o. Bd. 6, 167; 8, 80f). K. wird bejubelt von dem göttlichen Paar zugeordneten tanzenden Kureten u. von Personifikationen, die das Geschehen im Himmel u. auf Erden symbolisieren (*Sonne u. *Mond, Erdfruchtbarkeit u. *Meer, Atlas mit Aion im Zodiakos als Zeichen immerwährenden Lebens; *Tierkreis). Um die Mitte des 5. Jh. schreibt *Proklos, das Haupt der platonischen Schule in Athen, seine Bücher über K., deren Gnade er erfahren hat (Marin. vit. Procl. 33; Geffcken 203), fast gleichzeitig mit der Formulierung der christl. Lehre von der Theotokos (*Gottesgebärerin) auf dem Konzil v. Ephesos. Marinos, Proklos' Schüler, Biograph u. Nachfolger (Marin. vit. Procl. 19. 33), überliefert Ende des 5. Jh. die sog. K.-bibel u. vertieft eine Gemeinsamkeit von K.kultzyklus u. christlichen Festen (Fear 44). Anf. des 6. Jh. wird in der Vita des Isidoros v. Alex. von dessen Schüler Damaskios, letztem Haupt der platonischen Schule in Athen, ein Traum vom Kult der Göttin berichtet, verbunden mit Dank an Attis für die Aufhebung des Todes in den Hilarien (Damasc. vit. Isid.: epit. Phot. 131 [176 Zintzen]; Geffcken 198). – Berichte über Zerstörungen paganer Heiligtümer seit konstantinischer Zeit, gesteigert seit 395 (Cod. Theod. 2, 8, 22), benennen in wenigen Fällen auch Kultdenkmäler der K.mysterien, so die Umwandlung von K.statuen (zB. die *Christianisierung [II] einer K. in *Konstantinopel zu einer Orans; o. Bd. 2, 1230) oder die Übernahme von K.heiligtümern als christliche Kirchen (Dindymon, Kyzikos: Zos. hist. 2, 31, 2 [104 Paschoud]; Geffcken 279; Vermaseren, Corpus 1 nr. 292; 6 nr. 367). Eine spätere Nachricht zur paganen Lehre des K.mysten u. Arztes Asklepiodotos in Aphrodisias kennzeichnet den Rückgang der K.-Mysterien (Geffcken 192. 198). – Seit Schließung der platonischen Schule in **Athen durch Kaiser *Iustinianus iJ. 529 bleibt das Mysterium um K. u. Attis nach mehr als einem Jtsd. ohne kultischen u. philosophischen Bezug. Der mit Vorsicht geäußerte Gedanke an ein Nachleben des Kultes der Mater Magna-K. in theologischen Formulierungen u. ikonographischem Bildgut (P. Friedländer, Documents of dying paganism [Berkeley 1945] 27/46), etwa von Ephesos ausgehend in Gestalt einer Verehrung der *Gottesgebärerin Maria (Naumann 290; Vermaseren, Cybele 182; Fear 50; Borgeaud 169/82) oder sogar der german.-altdt. Freya im MA (S. Schmidt, Freyja u. K.: Religio Graeco-Romana, Festschr. W. Pötscher [Graz 1993] 335/51), wird mit Zurückhaltung weitergegeben. Zu bedenken

bleibt die dem damaligen Weltbild entsprechende Allgemeingültigkeit der Bild- u. Symbolsprache in der spätantiken u. frühbyz. Epoche.

E. AKURGAL, Ancient civilisations and ruins of Turkey^4 (Istanbul 1978); Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander (1961). – H. BERNEDER, Magna Mater-Kult u. Sibyllinen, Kulttransfer u. annalistische Geschichtsfiktion (Innsbruck 2004). – K. BITTEL, Hattuscha. Hauptstadt der Hethiter (1983). – F. BÖMER, K. in Rom: RömMitt 71 (1964) 130/51. – PH. BORGEAUD, La mère des dieux. De Cybèle à la vierge Marie (Paris 1996). – C. COLPE, Einführung in die Gesch. u. neue Perspektiven: Vermaseren, Religionen 1/40. – CUMONT, Or. Rel.^{2}. – F. K. DÖRNER, Kleinasien. Herkunftsland oriental. Gottheiten: Vermaseren (Hrsg.) 73/89. – W. FAUTH, Art. K.: KlPauly 3 (1969) 383/9. – A. T. FEAR, Cybele and Christ: Lane 37/50. – GEFFCKEN, Ausg.^{2}. – F. GRAF, The arrival of Cybele in the Greek east: Proceed. of the 7th Congr. of the Intern. Federation of the Societies of Class. Stud. 1 (Budapest 1984) 117/20. – H. GRAILLOT, Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain = BiblÉcFranç 107 (Paris 1912). – H. GRESSMANN, Die oriental. Religionen im hellenist.-röm. Zeitalter (1930). – J. G. GRIFFITHS, Apuleius of Madauros. The Isis-Book = ÉtPrélimRelOrEmpRom 39 (Leiden 1975). – V. HAAS, Geschichte der hethit. Religion = HdbOrient 1, 15 (Leiden 1994). – W. HELCK, Betrachtungen zur Großen Göttin u. den ihr verbundenen Gottheiten = Religion u. Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforsch. 2 (1971). – A. HENRICHS, Despoina K.: HarvStudClassPhilol 80 (1976) 253/86. – P. A. JOHNSTON, Cybele and her companions on the northern littoral of the Black Sea: Lane 101/16. – E. N. LANE (Hrsg.), Cybele, Attis and related cults, Festschr. M. J. Vermaseren = RelGraecRomWorld 131 (Leiden 1996). – E. LAROCHE, Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle: O. Eißfeldt (Hrsg.), Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne (Paris 1960) 113/28. – R. MERKELBACH, Isis Regina - Zeus Serapis (1995). – F. NAUMANN, Die Ikonographie der K. in der phryg. u. der griech. Kunst = IstMitt Beih. 28 (1983). – A. RAPP, Art. K.: Roscher, Lex. 2, 1 (1890/4) 1638/72. – M. J. REIN, Phrygian Matar. Emergence of an iconographic type: Lane 223/37. – N. ROBERTSON, The ancient Mother of the Gods: Lane 239/321. – L. E. ROLLER, The Phrygian character of K. The formation of an iconography and cult ethos in the Iron Age: A. Çilingiroğlu / D. H. French (Hrsg.), Anatolian Iron Ages 3. The proceed. of the 3rd Anatolian Iron Ages Coll. (Ankara 1994) 189/98; In search of God the mother. The cult of Anatolian Cybele (Berkeley 1999). – G. M. SANDERS, Art. Gallos: o. Bd. 8, 984/1034; K. u. Attis: Vermaseren (Hrsg.) 264/91. – K. SCHILLINGER, Unters. zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des röm. Kaiserreiches, Diss. Konstanz (1979). – F. SCHWENN, Art. K.: PW 11, 2 (1922) 2250/98. – E. SCHWERTHEIM, Die Denkmäler oriental. Gottheiten im röm. Deutschland = ÉtPrélimRelOrEmpRom 40 (Leiden 1974) bes. 290/315 u. Reg. s. v.; Denkmäler der Meterverehrung in Bithynien u. Mysien: Stud. zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner = ÉtPrélimRelOrEmpRom 66, 2 (ebd. 1978) 791/837. – G. SFAMENI GASPARRO, Per la storia del culto di Cibele in Occidente. Il santuario rupestre di Akrai: Lane 51/86. – E. SIMON, Art. K.: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 744/66; 8, 2 (1997) 506/19. – H. STRATHMANN, Art. Attis: o. Bd. 1, 889/99. – D. STUTZINGER, K. u. Attis: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983) 111/23. – S. A. TAKACS, Art. K.: NPauly 6 (1999) 950/6. – G. THOMAS, Magna Mater and Attis: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1500/35. – J. F. UBIÑA, Magna Mater, Cybele and Attis in Roman Spain: Lane 405/33. – M. VASSILEVA, Thrakisch-phryg. Kontakte: Die Thraker, Ausst.-Kat. Bonn (2004) 187/94. – M. J. VERMASEREN, Corpus cultus Cybelae Attidisque 1/7 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 50, 1/7 (Leiden 1977/89); Cybele and Attis. The myth and the cult (London 1977). – M. J. VERMASEREN (Hrsg.), Die oriental. Religionen im Römerreich = ÉtPrélimRelOrEmpRom 93 (Leiden 1981). – E. WILL, Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec: 95/111.

Günter Ristow.

Kykladen.

A. Allgemeines. I. Name. Als ‚K.' wird die Inselgruppe im südl. Teil der westl. Ägäis bezeichnet (Abb. 1). Der Bezeichnung lag im Altertum die Vorstellung zu Grunde, dass sich die Inseln im Kreis um das heilige Delos lagerten; daher nannte man sie ‚K.', d. h. Kreisinseln. Ursprünglich wurden zwölf Inseln als K. bezeichnet. Strabon rechnet Keos, Kythnos, Seriphos, Melos, Siphnos, Kimolos, Paros, Naxos, Syros, Mykonos, Tenos u. Andros zu ihnen (10, 5, 3). Delos liegt innerhalb dieser Gruppe in Wirklichkeit exzentrisch. Die Inseln südlich u. südöstlich der Linie Naxos-Melos wurden im Altertum als Inselgruppe um *Kreta zu den Sporaden gerechnet. Die heutige Umgrenzung enthält 24 größere (über 20 km^2) u. eine Vielzahl kleinerer u. kleinster Inseln.

II. Geographische u. geologische Gegebenheiten. Am Rande des K.-Sockels, gegen das tiefe südägäische Becken hin, stiegen im Gefolge der Bruchbildung vulkanische Massen auf u. wirkten am Bau der Inseln Melos u. Santorin mit. Die K.-Inseln sind durch zahlreiche Seestraßen voneinander getrennt; als gefährlichste gilt wegen der heftigen Nordostwinde, besonders im Juli u. August, diejenige, die von Südeuböa nach Andros führt. – Geologisch sind die K. die Fortsetzung der Gebirge von Euböa u. Attika u. bestehen aus den gleichen kristallinen Gesteinen, die auf einem großen unterseeischen Plateau aufsitzen. Nur die südöstl. Inseln Melos, Thera u. ihre Nachbarinseln bestehen aufgrund ihres vulkanischen Ursprungs aus Schiefer u. Kalk. Marmorarten finden sich auf Andros, Tenos, Keos, Kythnos, Seriphos, Siphnos, Paros, Naxos, Pholegandros, Sikinos, Ios u. Anaphe. Unter ihnen nimmt der schneeweiße Statuenmarmor (Lychnites) von Paros die erste Stelle ein. Neben Marmor gibt es fast auf allen Inseln Eisenerz- sowie Blei-, Kupfer- u. Zinkerzvorkommen. Die vulkanischen Inseln Melos u. Santorin liefern Schwefel, Santorin außerdem Bimssteintuffe u. Melos Obsidian sowie Andesit als Bau- u. Werksteine.

III. Bevölkerung. Die größeren Inseln waren seit der jüngeren Steinzeit besiedelt. Auch viele der kleineren weisen frühe Siedlungsspuren auf, wie die neolithische Siedlung auf der Insel Saliagos bei Paros. In der Bronzezeit (um 3000/1250 vC.) bildeten die Inseln einen Kulturkreis (K.kultur), der unter kleinasiatischem, kretischem u. mykenischem Einfluss stand. Nach der Dorischen Wanderung war der größere Teil der K. ionisch u. der südl. dorisch.

B. Inselgruppe. I. Nichtchristlich. a. Politische Verhältnisse u. Verwaltungsstruktur bis zum 3. Jh. nC. Jede der K.inseln bildete in der Antike ursprünglich einen geschlossenen Mikrokosmos u. einen eigenen Staat. Von einer gemeinsamen Geschichte der K. kann man, auch da einige Inseln von Dorern, andere von Ioniern bewohnt waren, anfangs nicht sprechen. Im 5. Jh. vC. gehörten die Inselstaaten zum Attisch-Delischen Seebund, im 4. Jh. vC. standen sie zunächst unter spartanischer Herrschaft, dann waren sie bis zum Austritt der meisten Inseln während des Bundesgenossenkrieges (357/355 vC.) Mitglied des 2. Attischen Seebundes. Die Auseinandersetzungen zwischen den beiden größten u. mächtigsten Inseln Naxos u. Paros, die mit dem Krieg um den Besitz der Lelantischen Ebene auf Euböa begannen (in dem sie verschiedenen Heerlagern angehörten), hielten seit dieser Zeit ununterbrochen an. In hellenistischer Zeit standen die K. entweder aufgrund ihrer geographischen Lage oder wegen der Bedeutung des Hafens von Delos im Brennpunkt politischer u. wirtschaftlicher Interessen. Die Gründung des ‚Nesiotenbundes' bestimmte die Geschichte der K. bis zur Mitte des 3. Jh. vC. entscheidend mit (Buraselis 60/7). Für die Durchführung der von Kleinasien ausgehenden Unternehmungen, welche die Kontrolle über Südgriechenland zum Ziel hatten, war die Bedeutung der K. offensichtlich. Im 3. Jh. vC. kamen die Inseln unter die Herrschaft der Ptolemäer; nach 220 vC. erreichte der rhodische Einfluss seinen Höhepunkt. Der ‚Nesiotenbund' ging schrittweise in ein rhodisches Protektorat über (Nigdeles 207/13). Zu Beginn des 1. Jh.

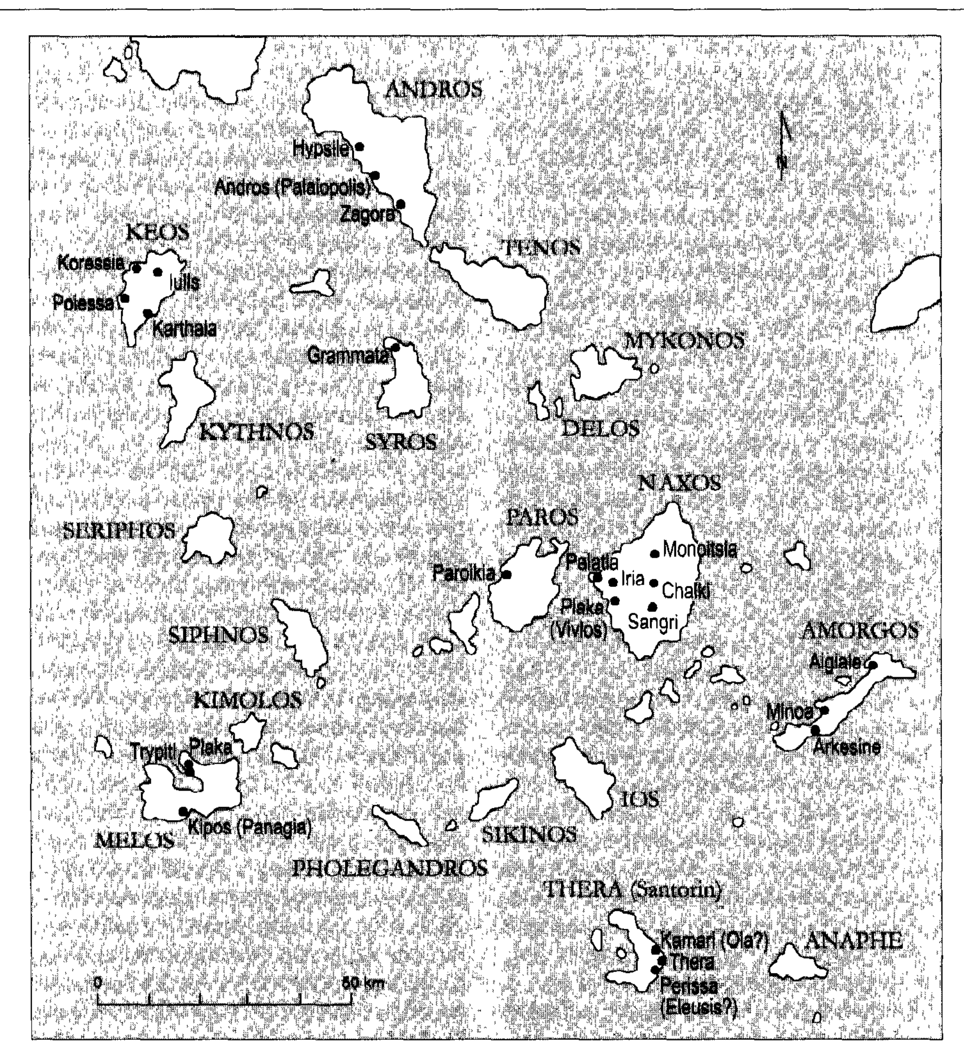


Abb. 1: Karte der Kykladen mit im Text genannten Orten und Fundstätten (Zeichnung: Silke Haase, Köln, nach Vorlage von Eugenia Geroussi-Bendermacher)

vC. unterwarf der König von Pontos im 1. Mithridatischen Krieg die K. (Plut. vit. Sull. 11, 3), die wenige Jahre später von den Römern befreit u. anschließend in den röm. Bürgerkrieg verwickelt wurden. – Während der röm. Kaiserzeit scheinen die K. aufgrund ihrer inzwischen geschwundenen politischen u. wirtschaftlichen Bedeutung keine wichtige Rolle gespielt zu haben u. dienten als Verbannungsorte (Tac. ann. 4, 13, 30; Nigdeles 221). Das Interesse der röm. Verwaltung an den K. war nur vorübergehend u. auf Krisenzeiten beschränkt (G. Alföldy, Konsulat u. Senatorenstand unter den Antoninen [1977] 200). Andererseits brachte die lange Friedensperiode zumindest einigen Inseln vor allem während des 1. u. 2. Jh. nC. wirtschaftlichen Aufschwung u. Wohlstand, was sich in der umfangreichen Bautätigkeit u. im Wiederaufbau alter Städte wie auf Melos, Andros u. Thera widerspiegelt. Die Erwähnung des Proconsuls der Provinz Asia in einem Brief des Caracalla an die Insel Syros (IG 12, 5, 658, 17) erlaubt den Schluss, dass Syros u. wohl alle K.inseln außer Delos u. Keos zumindest seit dem 2. Jh. nC. verwaltungsrechtlich zu *Asia gehörten. – Die Stadtstaaten der K. wurden zunächst von Oligarchen

u. Tyrannen regiert; seit dem 5. Jh. vC. übernahmen einige die demokratische Regierungsform. Bis zum Ende des 3. Jh. nC. bestand zumindest äußerlich die demokratische Verfassung fort; es existierten Demos u. Bule sowie weitere alte u. neue Ämter. Während dieser Zeit traten die Archonten innerhalb der Städteverwaltung stärker in Erscheinung als in hellenistischer Zeit. Die neuen, regelmäßig oder aus bestimmten Anlässen besetzten Ämter, wie der Priester oder die Priesterschaft für den Kaiserkult (*Herrscherkult), der Steuereinnehmer (ἔκδικος) u. der Schatzmeister (λογιστής), standen mit den neuen kultischen u. administrativen Erfordernissen in Zusammenhang, welche die Einverleibung der Städte in das *Imperium Romanum mit sich brachte. Während der röm. Zeit nahm die Konzentration des Reichtums in den Händen Weniger ständig zu, u. die kleine Zahl der Mitglieder der Oberschicht teilte in den Städten die öffentlichen Ämter unter sich auf. Auf diese Weise erklärt sich, dass dieselbe Person mehrfach hintereinander dasselbe Amt bekleidete (iteratio) oder mehrere Ämter auf sich vereinigte (accumulatio; Nigdeles 322f).

b. Religion. Auf den K. wurde besonders *Apollon verehrt; neben dem großen panhellenischen Heiligtum auf Delos bestanden weitere auf anderen Inseln, so Andros, Keos, Naxos, Paros u. Thera. Auch die anderen Götter des Olymps wurden verehrt, wie *Athena in ihren Heiligtümern auf Keos u. Paros, *Demeter auf Naxos, Paros u. Delos, Dionysos (*Bakchos) auf Andros, Keos, Mykonos, Naxos, Amorgos u. Thera sowie *Hermes, *Artemis u. a. Der Kult der **Isis sowie der anderen ägypt. Gottheiten wie Sarapis u. *Anubis, die sich in römischer Zeit über die gesamte griechischsprachige Welt ausbreiteten, ist auch auf verschiedenen Inseln der K. belegt. Dasselbe gilt auch für *Mithras.

c. Kunst. Die Gegensätze zwischen den beiden großen Inseln Naxos u. Paros spiegeln sich deutlich auch in ihrer künstlerischen Produktion, sei es Großplastik oder Malerei. Während der gesamten Antike wurde auf den Inseln Keramik produziert, wobei die naxischen, parischen, melischen u. theräischen Werkstätten die bedeutendsten waren. Neben mit Malerei dekorierten Gefäßen wurden vor allem große Reliefpithoi hergestellt, die mit linearen u. figürlichen Motiven geschmückt wurden. – Der Hauptbeitrag der K. zur griech. Kunst lag jedoch auf dem Gebiet der Großplastik. Pionierarbeit wurde vor allem bei der Bearbeitung des Marmors geleistet, der auf Naxos u. Paros im Überfluss vorhanden war u. zur Herstellung großer (zT. weit überlebensgroßer) Statuen verwendet wurde, wobei man häufig vollkommen neue Wege beschritt. Die bedeutendsten Werkstätten arbeiteten in der 2. H. des 7. u. der 1. H. des 6. Jh. vC. auf Naxos u. unmittelbar danach auf Paros. Die Produktion auf den weniger bedeutenden Inseln, wie Thera, Melos u. Keos, war unmittelbar von der naxischen u. parischen Kunst beeinflusst.

II. Christlich. a. Politische Verhältnisse u. Verwaltungsstruktur vom 4. bis 7. Jh. Seit der Verwaltungsreform Diokletians im späten 3. Jh. nC. gehörten die meisten Inseln der K. zur ‚Inselprovinz' (Provincia Insularum), deren Gouverneur (mit Sitz auf Rhodos) den Titel eines ‚ἡγεμών / praeses insularum' führte (Nigdeles 223f). Ausnahmen bildeten die Inseln Keos, Delos, Kythnos, Mykonos, Seriphos u. wahrscheinlich Syros, die der Provinz Achaia angehörten (Hierocl. synecd. 643/6. 686f [16f. 32 Honigmann]). – Als seit der Mitte des 3. Jh. die Heruler begannen, das röm. Reich zu bedrängen, gelang es ihren organisierten Schiffsverbänden nach 267 trotz der Abwehrversuche der kaiserlichen Flotte, in die Ägäis vorzudringen sowie die Inseln u. die griech. Küstenstädte zu bedrohen (A. Avramea, Le Péloponnèse du 4e au 8e s. [Paris 1997] 100). Für die Folgezeit berichten die Quellen von keinen ernsthaften Feindseligkeiten im Raum der K., bis iJ. 614 die ersten Slawen in ihren Einbäumen auf den Inseln eintrafen, doch ist es zweifelhaft, ob ihre Ankunft größere Probleme verursachte (ebd. 104). Sehr wahrscheinlich haben die Bewohner der K. seit der 2. H. des 3. Jh. eine lange Friedenszeit genießen dürfen, die erst in der 1. H. des 7. Jh mit dem Vordringen der Araber in die Ägäis zu Ende ging. – Im J. 536 richtete Kaiser *Iustinianus eine neue politische u. zugleich militärische Verwaltungseinheit ein, die Quaestura exercitus, die u. a. auch die K. einschloss. Sie wurde von einem hohen Offizier im Rang eines gloriosus geleitet (E. Stein, Histoire du bas-empire 2 [Paris 1959] 474f). Der durch das Meer geprägte Charakter dieser neuen Struktur, die auf Verteidigung ausgerichtet war, nahm bereits das Thema der Ploïmoi der mittelbyz.

Zeit vorweg. Die erste organisierte Provinzflotte der Karabisianoi, für die die K. Mannschaften u. Marinebasen (eine auf Keos u. eine weitere wahrscheinlich auf Syros) stellten, erscheint in den Quellen jedoch erst gegen Ende des 7. Jh. (P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de s. Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans 2 [Paris 1981] 157). Sie diente den Ägäisinseln als Schutz vor der neuen Gefahr, die das byz. Reich durch die islamische Expansion bedrohte. Den Karabisianoi gelang es allerdings nicht, ihren Auftrag zu erfüllen. Dies war vielleicht einer der Hauptgründe, weshalb diese Flotte um 717 von Kaiser Leon III aufgelöst u. das Kibyrrhaeotische Marinethema gegründet wurde (Avramea aO. 100).

b. Wirtschaft. Die Verwaltungs- u. Steuerreformen Diokletians hatten auf den Inseln auch eine Ausweitung u. Verbesserung der *Landwirtschaft zur Folge. Das Kataster, das in die Blöcke eines runden Gebäudes (vielleicht eines Grabbaus) in Perissa bei Thera eingemeißelt ist, gewährt einen beschränkten, aber wertvollen Einblick in die Zustände auf den K. (Kiourtzian, Recueil nr. 142). Dadurch erfahren wir von 50 kleinen Gemeinden steuerrechtlichen Charakters auf einer Insel von 76 km². Jede besaß eigene Namen, Verwaltung u. Felder. An erster Stelle stand der Getreideanbau; es folgten der Weinbau mit den beiden ausgezeichneten Sorten Alopekion u. Kantharon sowie die Olivenölproduktion. Tierhaltung wird zwar erwähnt, war aber von untergeordneter Bedeutung. Andere schriftliche Quellen fehlen, doch dürften die Verhältnisse auf den übrigen Inseln der K. ähnlich gewesen sein. Landwirtschaftliche Betriebe sind auch auf Keos u. Melos nachweisbar (Kosso 59/69. 218/25). Der Besitz von Land u. dessen Bewirtschaftung bildeten in frühchristlicher Zeit offenbar die hauptsächlichen Quellen des Reichtums. – Die Inschriften von Syros berichten von einer weiteren Erwerbsquelle dieser Zeit: dem Transithandel zur See (Kiourtzian, Recueil nr. 92. 94f u. ö.; *Handel). Zwischen dem 4. u. der Mitte des 8. Jh. reisten die Bewohner der K., empfingen aber auch Durchreisende, Besucher, Händler u. Pilger sowie militärische u. andere staatliche Amtsträger aus der Hauptstadt *Konstantinopel. Kontakte bestanden sowohl zwischen den K. untereinander als auch mit den Inseln im Saronischen Golf, mit den Küsten Griechenlands, den Küstenstädten Kleinasiens (Ephesos, Milet, Pinara), der syr.-paläst. Küste (Tyros) u. wahrscheinlich auch mit Ägypten (Pelusion).

c. Bischöfe. Zu den ersten Bischöfen der K. geben die Quellen nur wenige Auskünfte. Athanasios v. Paros nahm am Konzil v. Ephesos iJ. 431 teil (AConcOec 1, 1, 2, 58) u. ist zugleich der erste Bischof der K., der in den Quellen erwähnt wird. Als Teilnehmer am Konzil v. Chalkedon 451 werden die Bischöfe Varachos v. Naxos u. (derselbe?) Athanasios v. Paros genannt (ebd. 2, 2, 2, 76. 3, 1, 199; M. Le Quien, Oriens Christianus 1 [Paris 1740] 937). Ebenfalls am Chalcedonense nahm ein Sabinos teil, der früher als Bischof v. Delos galt (ebd. 947), was heute allerdings umstritten ist (AConcOec 2, 1, 1, 59). Ein Bischof Theodoros vertrat die Inseln Paros, Siphnos u. Amorgos iJ. 536 auf dem Konzil v. Kpel; wahrscheinlich waren die drei Inseln vorübergehend zu einem Bistum vereinigt (ebd. 3, 119: Θεόδωρος ἐλέει θεοῦ ἐπίσκοπος Παρίων Σιφνίων καὶ Ἀμουλγιτῶν πόλεων). Am selben Konzil nahm ein Bischof v. Naxos namens Paulos teil (ebd.). Aus Paros sind im 6. Jh. durch Monogramme u. Inschriften in der Kirche Katapoliani zwei weitere Bischöfe namens Hylasios u. Georgios bekannt (s. u. Sp. 619). Beim Konzil v. Kpel iJ. 553 unterzeichnet Ekdikios als Bischof v. Tenos (AConcOec ser. II 2, 2, 520). Am Trullanum I iJ. 680/81 waren die Bischöfe Stephanos v. Paros, Georgios v. Thera, Georgios v. Naxos, Eutychios v. Melos u. Demetrios v. Tenos beteiligt (Mansi 11, 653. 680).

C. Einzelne Inseln. I. Andros. L. Palaiokrassa, Παλαιόπολη Ἄνδρου 1 (Ἄνδρος 1996); dies., Η αρχαία πόλη της Ἄνδρου: Ανδριακά Χρονικά 29 (1997) 57/78; dies., Στοιχεία από την προανασκαφική έρευνα στη αρχαία Ἄνδρο: ebd. 21 (1993) 117/41; Ch. A. Telebantou, Ἄνδρος (Αθήνα 1996).

a. Allgemein. Andros ist die nördlichste, längste u. nach Naxos zweitgrößte Insel der K. Ab Mitte des 8. Jh. vC., nach Aufgabe der befestigten Siedlungen Hypsile u. Zagora, zieht die Bevölkerung in die fruchtbare Umgebung der heutigen Ortschaft Palaiopolis in der Mitte der Westküste unterhalb des höchsten Berges der Insel. Die antike Stadt besaß einen natürlichen Hafen u., im Unterschied zu anderen Inseln der K., ein grünes, durch Wasserreichtum ausgezeichnetes Hinterland. Systematische Ausgrabungen haben noch nicht stattgefunden, doch zeigen Ober-

flächenuntersuchungen, Streufunde u. kleinere Versuchsgrabungen, dass die Stadt von archaischer Zeit bis zum 6. Jh. nC. in Blüte stand.

b. Heidn. Religion. Dionysos bzw. *Bakchos wurde als Schutzgott der Insel verehrt. Zu seinen Ehren errichteten die Inselbewohner einen Tempel, der zwar noch nicht lokalisiert werden konnte, aber in ganz Griechenland wegen seiner heiligen Quelle ‚Theodos(e)ia' berühmt war, deren Wasser sich während des Festes der Dionysien in Wein verwandelte (Plin. n. h. 2, 103; Paus. 6, 26, 2). Apollon besaß in der Stadt Andros einen Tempel, wie Ehrendekrete der Bule u. des Demos von Andros belegen. Der Isis-Kult auf der Insel ist durch eine außerordentlich wichtige Inschrift belegt, die mit 178 Versen den bisher am besten u. vollständigsten erhaltenen metrischen Isis-Hymnus Griechenlands enthält (Ed. u. Komm.: W. Peek, Der Isishymnus v. Andros u. verwandte Texte [1930] 3/116; dt. Übers. ders.: Antike 6 [1930] 324/31). Eine lat. Inschrift in Palaiopolis aus der Zeit zwischen 198/209 nC. besagt, dass Marcus Aurelius Rufinus eine Höhle dem Mithras, dem ‚heiligen unbesiegbaren Gott', weiht (M. J. Vermaseren, Corpus inscr. et monum. religionis Mithriacae 2 [Den Haag 1960] nr. 2350). – Zu den bedeutenden Skulpturen, die im Bereich der Agora ans Licht kamen, zählen der bekannte ‚Hermes v. Andros', die röm. Kopie (1. Jh. vC.) einer Bronzestatue des Praxiteles, u. eine überlebensgroße weibliche Statue im Typus der Großen Herkulanerin, ebenfalls eine Kopie nach einem Vorbild aus dem 3. Jh. vC.

c. Christl. Architektur. Im 2. u. 3. Jh. ist eine Steigerung der Bautätigkeit zu beobachten, bes. im Bereich der antiken Agora. Dort blieben umfangreichere Ruinen römischer u. frühchristlicher Gebäude erhalten, so von Badeanlagen, Zisternen u. Gebäuden, bei denen noch die Ansätze der Gewölbe zu erkennen sind. Auch in frühbyzantinischer Zeit war die Stadt noch von ansehnlicher Größe, orientierte sich aber stärker in Richtung auf die Küste u. den Bereich der Agora (Telebantou aO. 43/9). Bisher wurden vier *Basiliken entdeckt: Im Bereich der Agora ist an der Straße, die ihre südl. Grenze bildete, der südl. Teil einer großen, mit Mosaikfußböden ausgestatteten dreischiffigen Basilika aus dem 6. Jh. freigelegt worden (Palaiokrassa, Πόλη aO. 60). An der Stelle Platu sind Überreste einer weiteren Basilika gefunden worden, darunter ein Teil eines Fußbodenmosaiks mit einer Ranke, die in Früchten endet (3. Viertel 5. Jh.; dies., Παλαιόπολη aO. 140f). Wie eine Inschrift u. ältere Bauglieder zeigen, wurde die Basilika auf einem Vorgängerbau errichtet. Teile eines weiteren Mosaikfußbodens mit Rosetten u. Palmetten verschiedener Form kamen in den Überresten einer dritten frühchristl. Basilika an der Stelle einer später erbauten Kapelle ans Licht, die dem Tempelgang Mariens geweiht ist (ebd. 157/61). An der Stelle, an der sich heute die Kapelle der Verklärung Christi erhebt, stand nach jüngeren Forschungen in der röm. Kaiserzeit eine Bäderanlage, die später wahrscheinlich in eine frühchristl. Basilika umgewandelt wurde. – Von dem Versuch in frühchristlicher Zeit, antike Relikte christlich umzunutzen, zeugt die Grabstele im Museum von Andros Inv.-nr. 129 aus dem 2. Jh. vC., in die ein Kreuz mit der Inschrift IC XC NIKA eingeritzt ist. Dargestellt sind eine in ein Himation gehüllte weibliche Gestalt, der ihr gegenüber sitzende verstorbene Philosoph oder Dichter mit offener Buchrolle in der Hand u. zwischen ihnen ein junges Mädchen (Telebantou aO. 88 Abb. 64).

II. Keos. P. Graindor, Fouilles des Karthaia (île de Keos): BullCorrHell 29 (1905) 333/7; L. Mendone, Αρχαιολογικές έρευνες στην Κέα: Αρχαιογνωσία 4 (1985/86) 149/82. – Auf Keos bestanden die beiden Städte Karthaia u. Iulis auch während der röm. Kaiserzeit fort, nachdem die beiden anderen Siedlungen der Insel, Koressia u. Poiessa, bereits Ende des 1. Jh. vC. verlassen worden waren. Während des größten Teiles der röm. Kaiserzeit war die Insel athenische Kolonie u. wurde von einem Athener Beamten, dem ἐπιμελητής, verwaltet (Nigdeles 289). Die erhaltenen Inschriften bezeugen Kulte für Athena, Artemis, Apollon, Hermes u. Dionysos. In Karthaia, wo die bisher umfangreichsten Ausgrabungen auf der Insel durchgeführt worden sind, wurden zwei Tempel entdeckt. Der erste (Ende 6./Anf. 5. Jh. vC.) wird Athena zugewiesen u. ist der bisher älteste Peripteraltempel auf den K.; der zweite (um 530 vC.) war Apollon geweiht. In beiden Tempeln wurden im 5. oder 6. Jh. nC. Bestattungen vorgenommen (Mendone aO. 169). In Karthaia wurde bis heute nur eine dreischiffige frühchristl. Basilika mit halbkreisförmiger Apsis u. Narthex lokalisiert, die sich an der

Stelle eines antiken Tempels erhob, der vielleicht Demeter geweiht war, u. aus Spolien errichtet war (Graindor aO.; Mendone aO. 172).

III. Amorgos. L. Marangou, Αμοργός[3] (Αθήνα 1996); Art. Amorgo: EncArteAnt Sec. Suppl. 1 (1994) 195/8. – Die langgezogene, sehr schmale Insel ist eine der kleinsten der K. u. wird fast ganz von hohen Gebirgszügen eingenommen. An der buchtenreichen Westküste lagen in der Antike die drei Hauptorte Arkesine, Minoa u. Aigiale, die während der röm. Herrschaft zumindest bis in das späte 3. Jh. bewohnt blieben (Nigdeles 54/69; L. Marangou: PraktAthenArchHet 139 [1983] 321; 145 [1989] 267/86). Alle drei Städte werden im 6. Jh. erwähnt (Steph. Byz.: 86 Meineke). Die Rekonstruktion der Geschichte der Städte auf Amorgos muss sich, da Ausgrabungen bisher nur in Minoa durchgeführt wurden, ausschließlich auf das Inschriftenmaterial stützen, das allerdings (nach Delos) das umfangreichste aller K.inseln ist. Die Inschriften bezeugen, dass die drei Städte in hellenistischer Zeit eine Blüte erlebten u. ein intensives Wirtschaftsleben entwickelten. Inschriftlich bezeugt sind Kulte für Dionysos Minoïtes, Aphrodite Urania, Athena u. Demeter sowie das Fest der Serapeia. Durch zwei kaiserliche Gesandtschaften des 2. u. 3. Jh. nC. nach Minoa wissen wir, dass die Stadt weiterhin die Freiheits- u. Autonomievorrechte einer civitas libera genoss. Aus verschiedenen inschriftlichen Zeugnissen geht allerdings hervor, dass sich während der 2. H. des 2. u. des 3. Jh. die wirtschaftlichen Verhältnisse verschlechtern u. die Zahl der wohlhabenden Bürger langsam zurückgeht. Eine Weihinschrift aus Minoa, die sich auf die Einweihung eines öffentlichen Gebäudes bezieht, bildet das einzige Zeugnis auf den K. für die Entsendung des kaiserlichen Gesandten C. Vettius Sabinianus Iulius Hospes iJ. 164 nC., der die Wirtschaft der K.städte sanieren sollte (Alföldy aO. [o. Sp. 605] 200_{260}). Bei Ausgrabungen in Minoa wurde ein Heiligtum des Dionysos Minoïtes entdeckt, das von der geometrischen bis zur röm. Zeit ununterbrochen in Betrieb war. In einem weiteren Heiligtum wird ein Serapeion vermutet. – An der Paradissa-Bucht an der Nordwestspitze der Insel wurde eine bescheidene frühbyz. Kapelle entdeckt; auch bezeugen Grabinschriften u. häufig in später errichteten Kirchen verbaute Architekturglieder wie Säulen, Schranken u. *Kapitelle die einstige Existenz einiger frühchristl. Basiliken (Marangou, Αμοργός aO. 13). – Zu den wichtigen schriftlichen Zeugnissen aus dieser Zeit zählt der heute verlorene, in ein Bleiblech geritzte *Exorzismus von Arkesine (Kiourtzian, Recueil nr. 1; ders., Pietas 371f; Th. Homolle: BullCorrHell 25 [1901] 430/56). Der Exorzismus sollte seinen Träger vor einer bestimmten Krankheit schützen, dem ‚bösen Geschwür'. Der Text enthält zahlreiche Anleihen aus der Johannes-Apokalypse u. apokryphen christl. Schriften. Der Exorzismus des Dämons, der die Krankheit bewirkt, wird im Namen Gottes oder der vier Erzengel Michael, Gabriel, Raphael u. Uriel ausgesprochen (*Engel). Dieser bemerkenswerte Text, der ins 5./6. Jh. datiert werden kann, ist zusammen mit einem heidn. Exorzismus gefunden worden (Homolle aO. 412f), was das lange Nachleben entsprechender magischer Praktiken auf der Insel illustriert.

IV. Syros. Die wenigen Quellen für Syros bestehen überwiegend aus Inschriften römischer Zeit (2./3. Jh.), die verschiedene Ämter überliefern (Nigdeles 281f). Offenbar war der an der Nordwestküste gelegene Hafen von Syros aufgrund der geographischen Lage der Insel in dieser Zeit von besonderer Bedeutung. Sehr wahrscheinlich bildete Syros nunmehr, ähnlich wie in hellenistischer Zeit Delos, das ‚Zentrum' der K. (H. Dessau, Gesch. der röm. Kaiserzeit 2, 2 [1930] 557). Die rund 136 Ritzinschriften an der Stelle Grammata stammen zu einer geringen Zahl aus der frühen Kaiserzeit, die meisten dagegen vor allem aus dem 5. u. 6. Jh. (Kiourtzian, Recueil nr. 70/136). Es handelt sich um in die Küstenfelsen der dortigen Buchten eingeritzte Namen von Kapitänen u. Matrosen, die aus Seenot gerettet wurden oder eine glückliche Reise erbitten (*Graffito II).

V. Naxos. M. Chatzedakes u. a. (Hrsg.), Βυζαντινή τέχνη στην Ελλάδα. Νάξος (Αθήνα 1989); N. Drandakes, Οἱ παλαιοχριστιανικές τοιχογραφίες στη Δροσιανή της Νάξου (ebd. 1988). – Naxos, die größte, mit einem fruchtbaren Binnenland gesegnete Insel der K., nimmt innerhalb der Ägäis eine zentrale Position ein, besitzt aber nur wenige natürliche Häfen.

a. *Nichtchristlich.* Die Insel erlebte ihre höchste Blüte in archaischer Zeit, im 7. u. 6. Jh. vC. In dieser Zeit fiel der Insel eine füh-

rende Rolle in der Entwicklung der griech. Architektur u. Großplastik zu. Das älteste Werk der rundansichtigen griech. Großplastik in Marmor, die Statue der Naxierin Nikandre auf Delos, wurde auf Naxos gearbeitet. Die naxischen Marmorstatuen dieser Zeit aus Heiligtümern u. Nekropolen auf u. außerhalb der Insel sowie die einzigartigen überlebensgroßen, unvollendet in den Steinbrüchen von Naxos (Melanes u. Apollonas) verbliebenen Statuen zeugen von der führenden Rolle der Insel innerhalb der Entwicklung der Großplastik. Die Tempel des Dionysos in Iria auf Naxos u. des Apollon auf Delos (Oikos der Naxier), das Delion in Palatia u. der ganz in Marmor errichtete Tempel des Apollon u. der Demeter in Sangri illustrieren Schritt für Schritt die Entwicklung der ionischen Monumentalarchitektur. Von der Blüte der archaischen Gesellschaft zeugt auch die Keramik des 7. Jh. vC., die in zwei Werkstätten hergestellt wurde, die durch kalligraphische Wiedergabe der Gestalten u. schlichte Polychromie hervorstechen. Von dem Schlag dJ. 490 vC., als Naxos von den Persern erobert u. zerstört wurde, hat es sich nie ganz erholen können. Es blieb bäuerlich geprägt, auch als die benachbarten Länder mehr u. mehr zu Gewerbe u. Handel übergingen. Seit dem 4. Jh. vC. entwickelte sich die Stadt Naxos an derselben Stelle, an der sich bereits eine prähistorische Siedlung befunden hatte u. an der später die mittelalterliche u. moderne Hauptstadt der Insel liegt. Zur politischen u. gesellschaftlichen Geschichte der Insel während der röm. Kaiserzeit ist sehr wenig bekannt. Einige Funde zeugen allerdings vom Weiterleben der alten künstlerischen Tradition, zB. die Statue des röm. Feldherrn Marcus Antonius, die als Weihegeschenk im Heiligtum von Iria aufgestellt war u. ihn mit ungewöhnlich reich geschmücktem Panzer als neuen Dionysos darstellt. Ein Graffito auf Syros bezeugt einen Juden Eunomios aus Naxos (Kiourtzian, Recueil nr. 108).

b. Christlich. Bis heute wurden auf der Insel neun frühbyzantinische Monumente lokalisiert. Bei zwei von ihnen handelt es sich um Basiliken, die an den Stellen antiker Tempel ausgegraben wurden. Von Naxos stammen auch die meisten Zeugnisse frühchristlicher Malereien der K., u. über die ganze Insel verstreut findet man mehr mit Fresken geschmückte byzantinische Kirchen als sonst auf den K. – Die ‚Basilika des Gyrulas' liegt etwa in der Mitte des Sangrios-Tales, in dem sich zahlreiche byzantinische Kirchen erheben. An derselben Stelle bestand ein archaischer Tempel, der wahrscheinlich dem Apollon u. der Demeter geweiht war u. zusammen mit dem Siphnier-Schatzhaus in Delphi das am besten erhaltene religiöse Bauwerk dieser Zeit in Griechenland ist. Im 5. Jh. nC. wurde der quadratische Tempel in eine rechteckige dreischiffige Basilika ohne Emporen umgewandelt. Der Fußboden des antiken Tempels wurde zerstört, da derjenige der Basilika auf erheblich tieferem Niveau angelegt wurde. Das gesamte übrige Baumaterial wurde systematisch umgearbeitet u. zur Errichtung des neuen Gebäudes wiederverwendet (W. Lambrinoudakes: PraktAthenArchHet 1976, 295/308; 1979, 249/58). – Die zweite, teilweise freigelegte Basilika erhob sich auf dem Inselchen Palatia vor dem Hauptort Chora, das während der Antike u. im MA durch eine schmale Landbrücke mit Naxos verbunden war. Dort wurde in der Antike mit der Errichtung eines gewaltigen Tempels des Apollon Delios begonnen, der allerdings nie vollendet wurde. An derselben Stelle wurde wahrscheinlich im 5. Jh. eine dreischiffige Basilika mit halbkreisförmiger Apsis u. Narthex errichtet. Die Basilika nahm den Raum der Cella u. die Hälfte des Opisthodoms des antiken Tempels ein. Der Rest des Opisthodoms wurde in ein kleines Atrium umgewandelt, von dem drei Stufen zur Basilika führten (G. Welter, Altionische Tempel: AthMitt 49 [1924] 17/25). – Von den übrigen frühchristl. Basiliken auf Naxos ist nur wenig bekannt. An der Stelle Phraro in der Nähe des Dorfes Angidia bezeugen eine Reihe aufrecht stehender Säulen u. die Apsis die Existenz einer großen Basilika (Pallas 211f). In Agiarseni, an der Stelle Plaka oder Vivlos Tripodu, sind Überreste einer dreischiffigen Basilika erhalten. Deren östlicher Abschnitt wurde später mit einer Matthäus-Kapelle überbaut, in der ein Teil des Mosaikfußbodens der Basilika erhalten blieb (ebd. 208; Pelekanides / Atzaka Abb. 67b). – Drei weitere Basiliken wurden mehrfach umgebaut u. haben so ihr Aussehen verändert: a) Die Kirche des hl. Isidoros an der Stelle Rachi des Dorfes Monoitsia bei Tragaia, ursprünglich eine dreischiffige, holzgedeckte Pfeilerbasilika, wurde zweimal erneuert u. besitzt heute drei tonnengewölbte Schiffe.

Von der ersten Phase, die im 6./7. Jh. nC. anzusetzen ist, sind die Ost- u. die Westwand des Mittelschiffs sowie daran anstoßend Abschnitte der Längswände des Schiffs erhalten (G. Demetrokalles: Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών 13 [1995] 247/306). b) Der ‚Photodotes', in seiner heutigen Gestalt die Kirche eines Wehrklosters beim Dorf Danakos, war ursprünglich anscheinend eine dreischiffige Basilika (ders., Βυζαντινή Ναοδομία στην Νάξο [Αθήναι 2000] 11/7). c) Die Kirche der Panagia Protothroni in Chalki bei Tragaia, eine Kirche mit eingeschriebenem Kreuz u. Kuppel, war ursprünglich ebenfalls eine dreischiffige Basilika, von der die Apsis mit dem großen Synthronon u. der bischöflichen *Kathedra, die Außenwände der Pastophorien u. die beiden östl. Pfeiler vor dem Altarraum, die in die Trennwand des Templons eingebaut sind, erhalten blieben. Auf den erhaltenen ursprünglichen Wandpartien erkennt man Wandmalereien aus frühbyzantinischer Zeit mit stehenden Aposteln u. einem sehr gut erhaltenen Brustbild des hl. Isidoros beim Apsisfenster, die ins 6./7. Jh. nC. datiert werden können. Die Kirche wurde wiederholt erneuert, so dass an einigen Stellen vier Malereischichten aus dem 9., dem mittleren 11., dem späten 11. u. dem 13. Jh. übereinander liegen (Chatzedakes aO. 30/49). – In der Nähe des Dorfes Moni bei Tragaia erhebt sich ein bedeutendes frühbyz. Monument, die Dreikonchen-Kirche der Panagia Drossiani, die ursprünglich wohl im 6. Jh. als Grabbau errichtet wurde. Es handelt sich um eine einräumige Kuppelkirche mit einem besonders langgestreckten Grundriss, der auf einen späteren Anbau an der Westseite zurückzuführen ist. An die Nordwand ist eine Reihe von drei einräumigen Kapellen angefügt. Die architektonischen Einzelformen der ursprünglichen Kirche sind altertümlich u. ohne Parallele, so die Basis der ohne Tambour konstruierten Kuppel, die nicht rund ist, sondern die Form eines Vierecks mit abgerundeten Ecken besitzt, u. die innen u. außen paraboloide, fast konische Kuppel. Platten, die zu den ursprünglichen steinernen Bema-Schranken der 2. H. des 6. Jh. gehörten, tragen jeweils ein von zwei Kreisbändern umgebenes Kreuz; darunter enden zwei gewellte Zweige jeweils unter einem großen lat. Kreuz. Die aus der Ursprungsphase der Kirche stammenden Wandmalereien, wie die seltene zweifache Darstellung Christi in Büstenform in der Kuppel, die Himmelfahrt in der Apsis u. die Darstellungen der Ärzteheiligen Kosmas u. Damian in der nördl. Nische, zeigen eine Tendenz zum Archaismus; andere besitzen Votivcharakter u. stammen aus der 1. H. des 7. Jh. (Drandakes aO.).

VI. Paros. a. Nichtchristlich. Die Nachbarinsel Paros (O. Rubensohn: PW 18, 4 [1949] 1171/872), die Heimat des Dichters Archilochos u. der Bildhauer Agorakritos u. Skopas, erlebte ihre höchste Blüte ebenfalls in archaischer (mit 12000 freien Bürgern) u. in klassischer Zeit. Ihr Reichtum an hochqualitativem Marmor hatte eine wirtschaftliche u. künstlerische Blüte in Architektur u. Plastik zur Folge, die von parischen Künstlern getragen wurde u. der Gesellschaft bis in die Spätantike Wohlstand bescherte. Die antike Stadt ist von der heutigen Hauptstadt Paroikia überbaut, war aber erheblich größer als diese (D. Skilardi: PraktAthenArchHet 1974, 181/8). Auf der heute zum Teil im Meer versunkenen Akropolis erhob sich der ionische Tempel der Athena Poliuchos. Außerhalb der Stadt lagen Heiligtümer des Apollon Delios u. der Artemis Delia, des Apollon Pythios u. der Demeter Thesmophoros. Die parischen Töpferwerkstätten entwickelten eine Fülle von Dekorationsthemen u. eine breite Farbenpalette, die ein reiches Gesamtbild ergeben. Auf Paros, das sich seit der 1. H. des 1. Jh. vC. den Überfällen der Truppen des Mithridates u. der mit ihm verbündeten Piraten ausgesetzt sah u. auch danach von schweren Schlägen getroffen wurde, erlebte die Wirtschaft einen spürbaren Niedergang. Im J. 6 vC. zwang Tiberius die Parier dazu, ihm die berühmte Hestia-Statue des Skopas zu verkaufen, die er dann im Concordia-Tempel in Rom aufstellte (Dio Cass. 55, 9). Die Marmorbrüche, die das wichtigste Produkt der Insel lieferten, gingen in kaiserlichen Besitz über u. wurden bis zur Zeit Hadrians innerhalb desselben gesetzlichen Rahmens betrieben (A. Dworakowska, Quarries in Roman provinces [Wrocław 1975] 28). Trotz aller Probleme blieb Paroikia, eine Stadt, die ihre Bedeutung vor allem ihrem Hafen verdankte, auch in römischer Zeit bedeutend, wie aus Inschriften hervorgeht, die von der ‚glanzvollen Stadt der Parier' sprechen (IG 12, 5, 269).

b. Christlich. A. Orlandos, Οἱ μεταβυζαντινοί ναοί τῆς Πάρου: ArcheionByzMnem 9

(1961) 113/221; ders., Παλαιοχριστιανικοί ἄμβωνες τῆς Πάρου: ebd. 11 (1969) 177/206.

1. Klosterkomplex der Katapoliani. Ph. Drossoyianni, More about the pilgrimage of Katapoliane on Paros: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. 2 = JbAC ErgBd. 20, 2 (1995) 727/33; A. Mitsane: Πρακτικά επιστημονικού συνεδρίου ,Η Εκατονταπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος' (Πάρος 1998) 85/95. – Der Klosterkomplex der Katapoliani liegt am östl. Stadtrand in der Nähe des antiken Hafens an der Stelle eines Profanbaus aus dem frühen 4. Jh. vC., vielleicht eines *Gymnasiums. Teile des Mosaikfußbodens des antiken Gebäudes mit Darstellungen der Taten des Herakles befinden sich heute im Museum von Paros. Der Baukomplex der Katapoliani besteht aus der großen Kirche der Panagia, der kleineren des hl. Nikolaos, sowie Baptisterium u. Atrium u. stammt in seiner heutigen Gestalt aus justinianischer Zeit. Bei der Errichtung der Katapoliani wurden zahlreiche Skulpturen u. vor allem Architekturglieder von insgesamt zehn antiken Gebäuden wiederverwendet (G. Gruben, Naxos u. Paros: ArchAnz 1982, 159/95. 621/89). Die große Kirche, eine imposante Kreuzkuppelbasilika, ersetzte eine ältere, wahrscheinlich dreischiffige Kreuzbasilika, von der während der Restaurierungsarbeiten in den 1960er Jahren vier Säulen unter dem heutigen Fußboden der Kirche gefunden worden sind (A. Orlandos: Ἔργον τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 1962 [1963], 137/49; ders.: Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν 5 [1965] 9). Vom ursprünglichen prächtigen Schmuck sind im Mittelschiff die Marmororthostaten u. die Medaillons erhalten, die den Namen des Bischofs Hylasios umschließen, der wiederholt auch auf Kapitellen erscheint (Kiourtzian, Recueil nr. 51/7). Die Schranken des Templons sind mit Medaillons geschmückt, denen die Namen des Bischofs Georgios u. zweier Presbyter eingeschrieben sind (ebd. nr. 58f). Abgesehen von den Schranken u. den Kapitellen sind noch eine große Zahl von Marmorreliefs, die vom frühchristl. *Ambo stammen, u. das Altar-*Ciborium erhalten. Bei diesem wurden Marmorarten unterschiedlicher Herkunft verwendet, so wahrscheinlich von Prokonnesos für die Säulen u. die Faltkapitelle u. örtlicher parischer für die Basen, die Architrave u. den Baldachin (Mitsane aO.). Das Ciborium, das Niketas Magistros (10. Jh.) so stark beeindruckte, dass er es in seinem ,Leben der hl. Theoktiste v. Lesbos' im Detail beschreibt (vit. Theoctist. [BHG 1723] 4 [ASS Nov. 4, 226]), befindet sich nach seiner Restaurierung heute wieder an seinem ursprünglichen Platz. Auf den Emporen des Mittelschiffs u. in der Nikolaos-Kirche sind einzigartige Beispiele der frühchristl.-parischen Wandmalerei erhalten geblieben, so die hl. Elisabeth, die den kleinen Johannes hält, u. die hl. Anna, die die kleine Maria trägt (Drossoyianni aO.).

2. Τρεις Εκκλησιές. Rund 1200 m östlich des Klosterkomplexes der Katapoliani befinden sich die Ruinen einer weiteren dreischiffigen Basilika mit Narthex, bekannt als Τρεις Εκκλησιές (A. Orlandos: PraktAthenArchHet 1960, 246/57; 1961, 184/90). Aufgrund einer Inschrift aus dem 4. Jh. vC. wird angenommen, dass sie in der Nähe des Grabes des Dichters Archilochos errichtet worden ist, der von den Pariern in der Antike verehrt wurde. Teile des skulptierten Dekors der Basilika, etwa des Altars u. des Ambo, sowie mit Rhomben, Kreuzen u. Amphoren geschmückte Kapitelle aus der 2. H. des 6. Jh. werden heute in der Sammlung der Katapoliani aufbewahrt.

VII. Delos. a. Nichtchristlich. 1. Allgemein. D. Pallas, Art. Delos: RBK 1 (1966) 1186/90; Ph. Bruneau: BullCorrHell 92 (1968) 633/709; ders., Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque imperiale (Paris 1970); ders. / J. Ducat, Guide de Délos[3] (ebd. 1983); K. Tsakos, Delos-Mykonos (Αθήνα 1998). – Die kleine Insel Delos, Geburtsstätte des Lichtgottes Apollon, fungierte als Handelszentrum nicht nur der griech. Inselwelt, sondern des östl. Mittelmeerbereichs insgesamt. Ihr Ruhm wurde von keiner anderen griech. Insel übertroffen. Seit 478 vC. wurde hier am Sitz des Delischen Seebundes im Apollontempel die Bundeskasse verwahrt. Besondere Freiheiten u. einen kometenhaften wirtschaftlichen Aufschwung erlebte die Insel während der Zeit ihrer Unabhängigkeit (314/166 vC.). – Delos erlebte während der beiden letzten vorchristl. Jhh. eine neuerliche Glanzzeit, da die Römer im 2. Jh. vC. den Hafen zum Freihafen erklärten, um Rhodos zu schädigen. Aufgrund der Steuerfreiheit zog die Insel den gesamten Ost-West-Handel an sich, u. zahlreiche Agenten, Schiffseigner u. Händler aus der gesamten antiken Welt ließen sich auf

Delos nieder. Um 100 vC. erreichte die Stadt den Höhepunkt ihrer Blüte u. zählte mehr als 25 000 Einwohner.

2. Heidn. Religion. Neben dem Apollon-Heiligtum bestanden solche für Artemis, Hera, Leto, die Zwölfgötter, die Minoischen Nymphen u. Herakles. Die Ausländer, Orientalen wie Italiker, die sich seit dem 2. Jh. vC. auf der Insel niederließen, brachten neben ihren Sitten auch ihre Religionen mit. Die Kompetaliasten, eine Vereinigung von Freigelassenen u. Sklaven, verehrten die Lares Compitales (*Lar), die röm. Gottheiten der Wegkreuzungen. Der Baukomplex der Poseidoniasten von **Berytus, das religiöse u. wirtschaftliche Zentrum der Händler u. Reeder aus Beirut, der 110 vC. vollendet u. 88 vC. zerstört wurde, enthielt Heiligtümer für Poseidon-Baal, den Schutzgott der Poseidoniasten, sowie für Astarte-Aphrodite u. Eschmun-Asklepios.

3. Niedergang. Die engen Beziehungen der Insel mit Rom waren der Grund für ihre Zerstörung durch die Flotte des Mithridates iJ. 88 vC. Obwohl die Römer die verbliebene Bevölkerung mit gewissen Vorrechten ausstatteten, war der Niedergang nicht aufzuhalten, da der Handel sich aus Sicherheitsgründen zurückzog. Der Apollon-Kult weckte bald nicht einmal mehr das Interesse der örtlichen Bevölkerung, was daraus hervorgeht, dass der Tempel im 2. Jh. nC. keinen Priester mehr besaß. Eine kleine, räumlich stark begrenzte Siedlung bestand allerdings auch im 2. u. 3. Jh. nC. weiter.

4. Jüdisch. Ph. Bruneau, ‚Les Israélites de Délos' et la juiverie délienne: BullCorrHell 106 (1982) 465/504; M. Trümper, The oldest original synagogue building in the diaspora: Hesperia 73 (2004) 513/98. – Ein Gebäude (‚GD 80') in der Nähe des Stadions ist als Synagoge identifiziert worden, die nach 1 Macc. 15, 23, wo die Anwesenheit von Juden auf der Insel für das 2. Jh. vC. erwähnt wird, vielleicht die älteste bekannte außerhalb Palaestinas darstellt. Vier im Gebäude selbst gefundene Votiv-Inschriften (1. Jh. vC./1.-2. Jh. nC.) liefern wertvolle Informationen zur Verehrung des ‚Höchsten Gottes' (*Hypsistos Theos) auf Delos (C. Colpe / A. Löw: o. Bd. 16, 1047), u. zwei weitere in der Nähe ans Licht gekommene Stelen (3./1. Jh. vC.; Bruneau, Israelites aO. 471/5) bezeugen die Anwesenheit von Verehrern des Berges Garizim, d. h. von *Samaritanern.

b. Christlich. A. Orlandos, Délos chrétienne: BullCorrHell 60 (1936) 68/100. – Die christl. Siedlung nahm nur einen kleinen Teil des antiken Stadtgebiets ein (vom Viertel der Poseidoniasten von Berytus bis zu den Läden am Hafen); doch bestanden christliche Einrichtungen auch außerhalb der Stadt, so die Basilika in der Nähe des Asklepieions (Tsakos aO. 7/9). – Einige der christl. Denkmäler sind nur zu geringem Teil gut erhalten bzw. von den Ausgräbern mit Blick auf die älteren Reste abgetragen worden. An der Stelle des großen Hypostylsaales nördlich des sog. Ekklesiasterion befand sich evtl. ein Klosterkomplex mit Brunnen, Bad u. vielleicht auch einem Refektorium (Orlandos, Délos aO. 92/5). Die bei der Ausgrabung dieses Komplexes gefundenen Münzen von 352 bis 408 nC. sowie zwei Münzen Justinians I haben zu der Vermutung Anlass gegeben, dass dieses Kloster wohl die älteste christl. Einrichtung der Insel gewesen u. eine christl. Gemeinde schon im Laufe des 4. Jh. auf Delos nachweisbar sei (ebd. 68/100). – Der nördl. Raum des Ekklesiasterion-Komplexes, das sog. Thesmophorion (Heiligtum für Demeter u. Kore), wurde in eine dreischiffige Basilika umgewandelt, weshalb an die Mitte der Ostseite eine kleine Apsis angefügt wurde (ebd. 86/92). – In die prachtvolle, Apollon geweihte Stoa an der großen, zum Apollon-Heiligtum führenden Straße wurde eine dreischiffige Basilika mit eingeschriebener Apsis eingebaut (ebd. 95/7). – Von den frühchristl. Monumenten sind heute nur noch die Basilika des hl. Kerykos (der als Dreijähriger mit seiner Mutter Iulitta unter Diokletian in Tarsus den Märtyrertod erlitten haben soll; o. Bd. 20, 820) u. diejenige beim Asklepieion erhalten. Die kleine dreischiffige Basilika mit halbkreisförmiger Apsis u. Narthex, die dem hl. Kerykos geweiht war, wurde südöstlich der Agora errichtet. Die bis zu einer Höhe von 0,98 m erhaltenen Wände zwischen den Schiffen u. das Fehlen von Säulen haben Orlandos zu der Vermutung geführt, dass die Schiffe durch Wände voneinander getrennt u. nur durch zwei schmale Durchgänge am westl. Ende des Mittelschiffs miteinander verbunden waren. Die wenigen Reste der Schranken sprechen dafür, dass sie (wie in den älteren Basiliken von Daphnus in der Lokris u. in Olympia) durchbrochen waren. Das Mittelschiff wurde mit Platten aus weißem u. blauem Marmor

dergestalt ausgelegt, dass sich große Kreuze bilden. In eine der Platten ist folgende Inschrift eingeritzt: 'Ιωάννης διάκον δοῦλος τοῦ ἁγίου μάρτυρος Κυρίκου ἔγραψε (Kiourtzian, Recueil nr. 6). Nach dem Skulpturenschmuck u. der Art der Überdachung wird die Basilika ins mittlere 6. Jh. datiert (Orlandos, Délos aO. 71/84). – Die Basilika beim Asklepieion wurde über den Resten eines röm. Hauses errichtet. Im Typus ist sie der Kerykos-Basilika verwandt, im Schema aber unkanonisch u. ohne Narthex. Nach Westen erstreckt sich ein Atrium, das das Atrium eines röm. Hauses wiederholt. Die Trennwände sind bis zu einer Höhe von 1,50 m erhalten u. waren vielleicht geschlossen (ebd. 84/6).

VIII. Melos. a. Nichtchristlich. Melos ist die südwestlichste der größeren K.inseln. Ihre große u. gut geschützte Bucht bildete im Altertum wie noch heute einen vorzüglichen Naturhafen. Der weitaus größte Teil der Insel wird von vulkanischen Gesteinen gebildet, besonders Bimssteintuffen. Von großer Bedeutung war besonders in der Vorgeschichte das reiche Vorkommen an Obsidian, zu dessen Hauptlieferanten Melos wurde. Die antike Stadt der geschichtlichen Zeit erhob sich meerbeherrschend auf einer Anhöhe über der großen Bucht von Melos unterhalb des heutigen Plaka u. Trypiti u. war auch in römischer Zeit bewohnt. Unter den zahlreichen Einzelfunden aus hellenistischer Zeit sind die in der antiken Stadt gefundene Aphrodite im Louvre (,Venus v. Milo') u. der Poseidon im Athener Archäologischen Nationalmuseum die berühmtesten. Sie zeugen von der großen Blüte u. dem wirtschaftlichen Wohlstand, die es den Meliern ermöglichten, Skulpturen dieser Art bei führenden Bildhauerwerkstätten der Zeit in Auftrag zu geben. Das große Theater der Stadt wurde in römischer Zeit aufwendig wiederhergestellt. Die im Bereich der antiken Agora gefundenen röm. Statuen zeugen von einer lebendigen Stadt, deren öffentliche Gebäude weiterhin mit Kunstwerken geschmückt waren.

b. Christlich. E. Gerousi, Melos. The Christian monuments of the island (Athens 1999).

1. Katakomben. G. A. Soteriou, Ἡ Χριστιανικὴ κατακόμβη τῆς νήσου Μήλου: PraktAkadAthen 3 (1928) 33/46. – Im Bereich von Trypiti in der Nähe der antiken Agora u. 200 m östlich des Theaters befinden sich die *Katakomben v. Melos. Diese ausgedehnte, unterirdische Nekropole wurde wahrscheinlich schon ab dem 2. Jh. benutzt u. diente später den frühen Christen der Insel als Friedhof. Die Katakomben bestehen heute aus drei großen, niedrigen Gängen, die nachträglich durch kleinere Stichgänge miteinander verbunden wurden, u. einem Grabraum, der den cubicula der röm. Katakomben gleicht. In den Wänden der Gänge befinden sich Arkosolien, von denen die meisten tiefblau ausgemalt waren, mit roten Bändern an Bögen u. Giebeln. Zahlreiche Grablegen befinden sich auch in den Böden der Gänge. Sie sind mit unregelmäßigen, unbearbeiteten Platten abgedeckt. Etwa in der Mitte des heutigen Mittelgangs ist eine Art Sarkophag aus dem Fels gemeißelt, in dem eine bedeutende Persönlichkeit oder einer der ersten Bischöfe des christl. Melos bestattet wurde (Soteriou aO.; Gerousi, Melos aO. 14/9). Durch die geringen, aber wichtigen Reste von Inschriften kennen wir Namen christlicher Inselbewohner u. Ämter des lokalen Klerus, so das des Presbyters, des Diakons u. der Diakonisse (Kiourtzian, Recueil 22/6; Achelis 89f). Die Grabinschriften können in das 4./5. Jh. datiert werden.

2. Kirchen. H. M. Fletscher / S. D. Kitson, The churches of Melos: AnnBritSchAth 2 (1895/96) 155/68. – An der Stelle der antiken Agora ist heute noch ein vierpassförmiges Taufbecken erhalten. Die 1895/97 von der British School of Archaeology in diesem Bereich durchgeführten Ausgrabungen haben einen Abschnitt eines provisorisch aus antiken Spolien errichteten länglichen Gebäudes u. zahlreiche Statuentorsen römischer Zeit ans Licht gebracht; in den Rücken eines dieser Torsen ist (wie bei der Grabstele auf Andros; s. o. Sp. 612) ein Kreuz eingeritzt. Das langgestreckte Gebäude kann schwerlich als frühchristliche Basilika identifiziert werden; bei den 1991 vom Archäologischen Dienst vorgenommenen Untersuchungen wurden keine Fundamente einer Basilika gefunden. Es bleibt also unklar, zu welchem Bauwerk einst das Taufbecken gehörte, etwa zu jenem Gebäude, das der engl. Ausgräber als ,sehr frühe christl. Kirche' erwähnt (Gerousi, Melos aO. 19/22). – Weit entfernt von der antiken Stadt existiert auf der Südwestseite der Insel in der Kirche der ,Panagia ston Kipo' ein zweites, gut erhaltenes kreuzförmiges Taufbecken. Der Grundriss der zu Beginn

des 20. Jh. von Grund auf erneuerten Kirche wurde Ende des 19. Jh. aufgenommen (Fletscher / Kitson aO.). Die frühchristl. Phase des Gebäudes ist auch durch Fragmente belegt (ebd.).

IX. Sikinos. Die bisher kaum untersuchte antike Stadt auf der Insel Sikinos lag auf dem Plateau eines steilen Berges u. ähnelt von der Lage her dem antiken Thera (s. unten). Am Fuß dieses Berges ist bis heute ein antikes Gebäude nahezu unversehrt erhalten geblieben, das als kleiner Tempel oder Heroon gedeutet wird. In spätbyzantinischer Zeit wurde zum Zwecke der Nutzung als Kirche eine Apsis u. eine Kuppel angefügt. Untersuchungen haben gezeigt, dass der antike Bau bereits im frühen 7. Jh. in ein christl. *Kultgebäude umgewandelt wurde. Von der Skulpturenausstattung dieser ersten Phase der Kirche sind nur wenige charakteristische Frg. erhalten, so von der Brüstung u. den kleinen Pfeilern des Templons. – A. Frantz / H. A. Thompson / J. Travlos, The ‚Temple of Apollo Pythios' on Sikinos: AmJournArch 73 (1969) 397/422.

X. Thera. a. Nichtchristlich. F. Hiller v. Gaertringen (Hrsg.), Thera 1/3 (1899/904); E. Gerouse: ArchDelt 47 (1992) 552f; 48 (1993) 439/44; 49 (1994) 690/5. – Die Vulkaninsel Thera ist die südlichste der K. Die gewaltige Explosion des Vulkans um 1620 vC. hat die gesamte Außenseite mit einer Bimssteinschicht von bis zu 60 m Höhe verschüttet u. einer bedeutenden, der minoischen ähnlichen Kultur ein Ende bereitet. Thera ist in geschichtlicher Zeit von Dorern aus Sparta neu besiedelt worden. Die Altstadt auf der einzigen Kalksteinformation der Insel war von archaischer Zeit bis in das 7. Jh. nC. bewohnt, wie die reichen Funde der Ausgrabungen in der ausgedehnten Nekropole beweisen. In hellenistischer Zeit war Thera mit einer größeren Garnison Hauptstützpunkt der ptolemäischen Flotte; auch ein großer Teil der Bauten der Stadt (Privathäuser, Agora, Hallenbauten, Amtsgebäude, Tempel, Gymnasion, Theater) u. zahlreiche Inschriften stammen aus ptolemäischer Zeit. Die wichtigsten Tempel sind die des Apollon Pythios, des Apollon Karneios, des Dionysos, die Höhle des Hermes u. des Herakles, das Heiligtum der ägypt. Götter (Isis, Sarapis, Anubis) u. das Heiligtum für Ptolemaios III Euergetes. In die Temenosmauer des Artemidoros (eines ptolemäischen Admirals) sind interessante Inschriften, Symbole verschiedener Götter (Zeus, Apollon) u. Weihinschriften für andere Gottheiten (Priapos, *Hekate) eingeritzt. In den Strandebenen nördlich u. südlich der Stadt wurden in römischer u. frühbyzantinischer Zeit zwei ausgedehnte Siedlungen gegründet, die mit den von Ptolemaios erwähnten Orten Oia u. Eleusis identifiziert werden (geogr. 3, 15, 26).

b. Christlich. A. Orlandos, Ἡ Ἐπισκοπὴ Μέσα Γωνιᾶς Θήρας: ArcheionByzMnem 7 (1951) 178/204; E. Bendermacher-Geroussi, Die Grabhäuser des Friedhofs aus röm. u. frühchristl. Zeit in Perissa auf Thera: Akten des 14. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. = ArchForsch 14, 1 (Wien 2006) 191/200. – Es ist sehr fraglich, ob es bereits im 4. Jh. auf Thera einen Bischof gegeben hat (Hiller v. Gaertringen aO. 3, 198). Einen Synodalbrief unterzeichnet 342 in Serdica ein Bischof Dioscorus ‚de Trac(h)ia', wofür aber ‚Terasia' konjiziert wird (3, 1, 228 Opitz / Brennecke).

1. Kirchen. Eine dreischiffige Basilika, die unter dem Namen des Erzengels Michael bekannt ist, wurde an der Straße gebaut, die zum Haupttor der Altstadt führte. Nach der Zerstörung der Basilika errichtete man, vielleicht im 9. Jh., über dem Ostteil des Mittelschiffs die bis heute erhaltene zweischiffige Stephanos-Kirche mit Tonnengewölbe. Bei ihrem Bau wurden zahlreiche ältere Bauteile, vor allem der frühchristl. Basilika, wiederverwendet (Hiller v. Gaertringen aO. 3, 195/7). Eine zweite dreischiffige Basilika in der Altstadt wurde an der Stelle des sog. Tempels des Apollon Pythios errichtet; weil sie den Maßen des antiken Heiligtums angepasst werden musste, ist sie kleiner als die Michaels-Basilika (ebd. 197). Beide Basiliken der Altstadt können nicht früher als Ende des 6. Jh. datiert werden. Die ausgedehnten Nekropolen der Altstadt besitzen eine große Zahl von Gräbern aus der Spätantike u. zahlreiche Grabstelen, die das Wort ἄγγελος im Nominativ u. den Namen des Verstorbenen im Genitiv tragen (ebd. 2, 281/90). – Die durch Ausgrabungen teilweise freigelegte spätantike Siedlung in Kamari, die mit Oia identifiziert wird, ist recht ansehnlich (Ch. A. Telebantou: ArchDelt 36 [1981] 373/7; 37 [1982] 358f; M. Marthari: ebd. 356/8; Ch. Sigalas: ebd. 43 [1988] 504/10). Ausgegraben wurden parallele Straßenzüge, gepflasterte Straßen, Wohnhäuser mit Wandverputz u. -malereien sowie öffentliche Gebäude mit ei-

nem Fußbodenmosaik, das zwei aus einem Kantharos trinkende *Hirsche zeigt. – Eine dreischiffige tonnengewölbte Basilika mit fünf Säulen in jeder Bogenreihe ist unter der berühmten byz. Kirche der ‚Episkopi' in Mesa Gonia erkannt u. ans Ende des 6. oder an den Anf. des 7. Jh. datiert worden (Orlandos, Επισκοπή aO.). – Die größte u. älteste Basilika der Insel ist die in der spätantiken Siedlung von Eleusis im heutigen Perissa unter der heute halb verfallenen Kapelle der hl. Eirini entdeckte (E. Gerouse: ArchDelt 49 [1994] 690/2). Bei der noch nicht abgeschlossenen Ausgrabung konnte eine dreischiffige Basilika mit einem Annexbau im Osten erkannt werden. Mittelschiff u. Annexbau enden im Osten jeweils in einer Apsis. Vier Säulen der nördl. Säulenreihe waren unter den Verschüttungen aufrecht stehend erhalten. Die teilweise freigelegten Säulen tragen noch die Kapitelle u. darauf die Ansätze von Arkaden. Die sog. Leierkapitelle gehören ans Ende des 5. oder an den Anf. des 6. Jh. Alle Architekturglieder der ersten Bauphase sind in den Werkstätten von Kpel angefertigt worden. Die im ausgehenden 8. oder 9. Jh. im Mittelschiff errichtete kleine zweischiffige Eirini-Kirche besitzt große Ähnlichkeit mit der Stephanos-Kirche in der Altstadt, die auch im Ostteil des Mittelschiffs der frühchristl. Basilika errichtet wurde. – Die bis heute ausgegrabenen Abschnitte der spätantiken Siedlung von Eleusis sind weniger bedeutend als diejenigen von Oia, doch zeugt der große Friedhof von einer bevölkerungsreichen Siedlung des 1./7. Jh. nC. (dies.: ebd. 47 [1992] 553; 48 [1993] 441/4; 49 [1994] 692/5). Ein großer Teil der Siedlung mit zwei weiteren dreischiffigen Basiliken wurde bei der Errichtung der großen Hl.-Kreuz-Kirche Stavros um 1840 zerstört (Hiller v. Gaertringen aO. 1, 303).

2. Gräber. Der Friedhof enthält außer den üblichen Körpergräbern u. Grabamphoren eine Reihe tonnengewölbter Grabbauten, die im Laufe des 3. Jh. errichtet wurden u. eine Besonderheit aufweisen: Statt der üblichen inneren Anordnung der bekannten Grabhäuser im Westen u. Osten, in denen mehr als ein Verstorbener auf Klinen meist in Triclinium-Anordnung bestattet wurde, liegt hier unmittelbar hinter dem Eingang ein einziges aufgemauertes u. beidseitig verputztes Grab, dessen Breite der des Eingangs entspricht (Abb. 2; Bendermacher-Geroussi, Grabhäuser aO.). Für diese innere Anordnung scheint es bis jetzt keine Parallele außerhalb der Insel Thera zu geben. Die Mehrzahl der Grabhäuser wurde bis zum Ende des 7. Jh. intensiv benutzt, wie die zahlreichen *Lampen des 5./7. Jh. u. die große Menge von Glas- u. Tonscherben sowie Knochen in der Erdaufffüllung beweisen. Außer den oben erwähnten Funden wurden in den Grabhäusern charakteristische theräische Grabinschriften aus der Spätantike entdeckt. Die ersten gehören zu den sog. Heroisierungs-Inschriften, nach denen der nächste Verwandte für die Heroisierung des Verstorbenen sorgte. Zahlreiche Heroisierungs-Inschriften sind bis heute auf Thera bekannt geworden (IG 12, 3, 893/932). Die Vielfalt der unterschiedlichen Schreibweisen des Wortes ΑΦΗΡΩΙΖΕΙΝ führt zur Datierung in das 3. u. 4. Jh. Die zweiten gehören zu den sog. Angelos-Inschriften (Achelis 88f), die zu Anfang das Wort ἄγγελος (*Engel) mehrheitlich im Nominativ u. den Namen des Verstorbenen im Genitiv aufweisen (IG 12, 3, 933/76). Weitere Inschriften dieser Gruppe stammen aus den Grabhäusern des Friedhofs in Perissa. Die seit Beginn des 20. Jh. vielfach behandelten Angelos-Inschriften wurden bisher alle für Zeugnisse einer Angelolatrie gehalten, die wohl durch jüdisch-gnostische Einflüsse gefördert u. vom Volk gepflegt wurde, bis die offizielle Kirche schließlich ihren Widerstand aufgab u. die Verehrung der Engel zuließ (Achelis 90/100; F. Cumont, Les anges du paganisme: RevHistRel 72 [1915] 180; Deissmann, LO^4 239_5; H. Grégoire, ‚Ton Ange' et les anges de Thera: ByzZs 30 [1930] 641/4; M. Guarducci, Gli angeli di Thera: Mélanges helléniques, Festschr. G. Daux [Paris 1974] 147/57; D. Feissel, Notes d'épigraphie chrétienne 2: BullCorrHell 101 [1977] 209/28; Kiourtzian, Pietas 370; vgl. J. Michl, Art. Engel IV: o. Bd. 5, 199f: ‚Engelkult'). Die im Perissa-Friedhof gefundenen Angelos-Inschriften jedoch sind aus stratigraphischen Gründen nicht früher als in das 6. Jh. datierbar. Die Benutzung der Engel-Inschriften in einer Phase, in der die Heroisierungs-Inschriften entweder vermauert, übertüncht oder tief in der Erde vergraben waren, bedeutet, dass eben diese Heroisierungs-Inschriften bereits in dieser Epoche für heidnisch gehalten wurden. Die Inschriften mit dem Wort ἄγγελος dürften lange Zeit als Grabinschriften benutzt worden sein, u. da auf der Insel keine

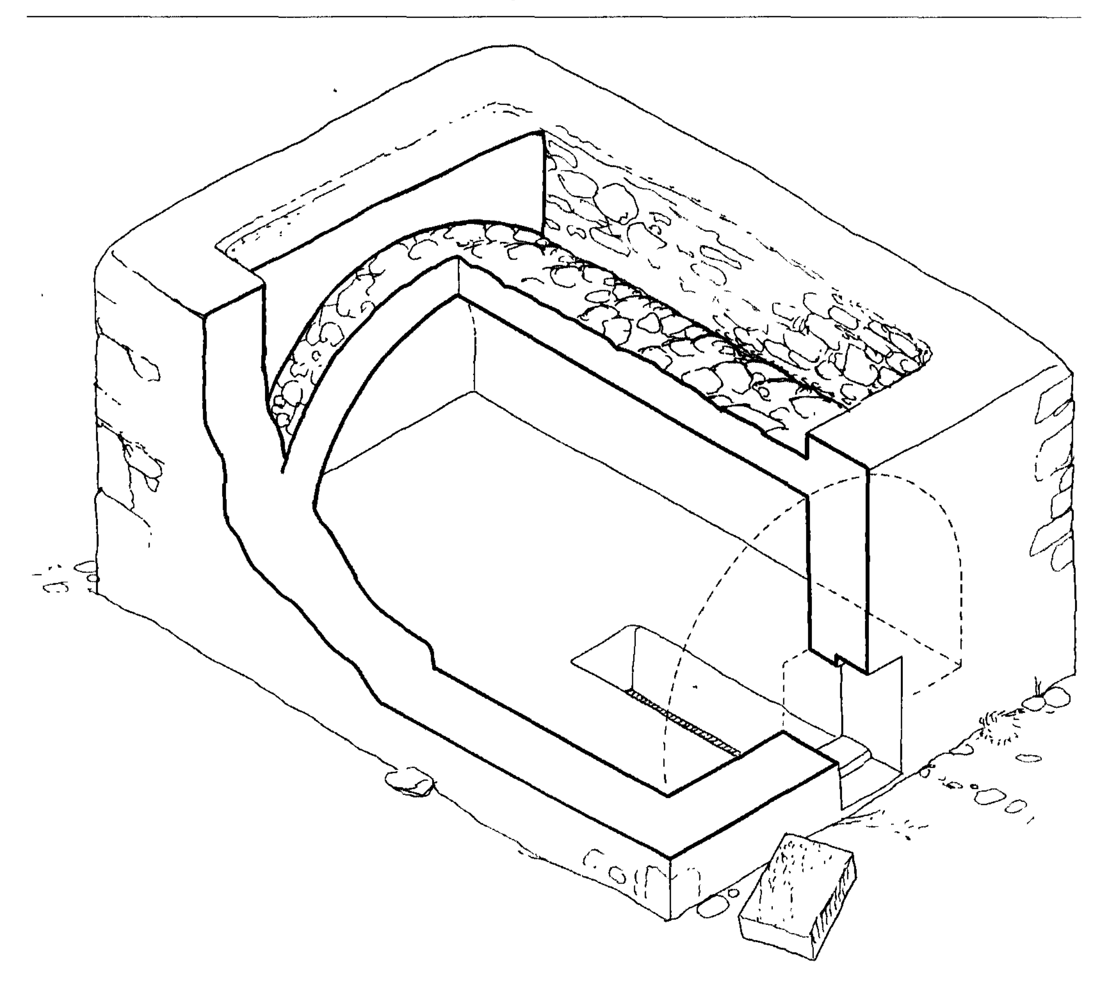


Abb. 2: Rekonstruktion eines Grabhauses des Friedhofs in Perissa auf Thera (nach Bendermacher-Geroussi, Grabhäuser aO. [o. Sp. 626] Taf. 57)

anderen christl. Inschriften, etwa die aus anderen Gegenden bekannten mit κοιμητήριον ..., ἐνθάδε κεῖται ..., οἶκος αἰώνιος ..., μνῆμα ..., ἀνεπαύσατο ..., gefunden wurden, dürften sie als die christl. Grabinschriften von Thera bis zum Ende des 7. Jh. anzusehen sein.

H. ACHELIS, Spuren des Urchristentums auf den griech. Inseln: ZNW 1 (1900) 87/100. – K. BURASELIS, Das hellenist. Makedonien u. die Ägäis = MünchBeitrPapForsch 73 (1982). – E. CHALKIA, Archeologia Cristiana nelle Cicladi: CorsRavenna 38 (1991) 109/23. – G. KIOURTZIAN, Pietas Insulariorum: Εὐψυχία, Festschr. H. Ahrweiler = Byzantina Sorbonensia 16 (Paris 1998) 361/78; Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades de la fin du 3e au 7e s. apr. J. C. (ebd. 2000). – C. K. KOSSO, Public policy and agricultural practice, Diss. Chicago (1993). – E. MALAMUT, Les îles dans l'empire byz. 2 = Byzantina Sorbonensia 8 (Paris 1988). – O. MAULL / L. BUERCHNER, Art. K.: PW 11, 2 (1922) 2308/20. – P. M. NIGDELES, Πολίτευμα και κοινωνία των πόλεων των Κυκλάδων κατά την ελληνιστική και αυτοκρατορική εποχή (Θεσσαλονίκη 1990). – D. PALLAS, Les monuments paléochrétiennes de Grèce découverts de 1959 à 1973 = Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 5 (Città del Vat. 1977). – S. PELEKANIDES / P. ATZAKA, Σύνταγμα παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος 1 = Βυζαντινὰ Μνημεῖα 1 (Θεσσαλονίκη 1974). – A. PHILIPPSON / E. KIRSTEN, Das aegaeische Meer u. seine Inseln = Die griech. Landschaften 4 (1959) 61/209.

Eugenia Geroussi-Bendermacher.

Kymbalon s. Musik.

Kyniker s. Kynismus.

Kynismus.

A. Historische Entwicklung. Der K. kam im Griechenland des 4. Jh. vC. um *Diogenes v. Sinope, genannt ‚der Hund‘ (κύων), auf u. bestand wenigstens bis zum 5. Jh. nC. Er vertrat in allen Bereichen (Politik, Moral, Religion, Literatur, Philosophie) eine prinzipielle Ablehnung überkommener Werte (παραχαράττειν τὸ νόμισμα, ‚Geld [Werte] umwerten‘) u. lehrte einen ‚kurzen Weg‘ zum *Glück. – Namentlich bekannte Kyniker sind verzeichnet bei R. Goulet (Hrsg.), Dict. des philosophes antiques 1ff (Paris 1989ff) (zZt. bis zum Buchstaben O); vgl. M.-O. Goulet-Cazé, Appendix A. A comprehensive catalogue of known Cynic philosophers: Branham / Goulet-Cazé 389/413.

I. Anfänge (4./3. Jh. vC.). Ed. u. Komm. der Frg.: G. Giannantoni (Hrsg.), Socratis et Socraticorum reliquiae 1/4 (Napoli 1990).

a. Überlieferung. Die lückenhafte Überlieferung erschwert eine Untersuchung des frühen K., denn erhalten sind lediglich die *Diatriben des Teles (P. P. Fuentes González [Hrsg.], Les diatribes de Télès [Paris 1998]) u. wenige Texte doxographischen Inhalts (bes. Diog. L. 6, 10/3. 70/3) sowie einige Frg. des Antisthenes, des Diogenes, des Krates u. anderer Vertreter der Bewegung, darunter zB. Kerkidas (Ed. der Gedichte: E. Livrea [Hrsg.], Studi Cercidei [Bonn 1986]; L. Lomiento [Romae 1993]) u. Bion v. Borysthenes (ed. J. F. Kindstrand [Stockholm 1976]). Der historische Wert der zahlreichen Aussprüche u. Erzählungen lässt sich nicht bestimmen (bes. Diog. L. 6 mit sechs Kynikerviten: Antisthenes, Diogenes, Monimos, Onesikritos, Krates [mit Metrokles, Hipparchia, Menippos], Menedemos; M.-O. Goulet-Cazé, Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laërce 6, 95: Hermes 114 [1986] 247/52;

dies. [Hrsg.], Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres [Paris 1999] 655/772; arabische Quellen bei O. Overwien, Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griech. u. arab. Überlieferung [2005]). Alle Texte belegen jedoch eine einheitliche philosophische Ausrichtung, die kraftvolles Handeln u. *Askese feinsinnigen Erörterungen vorzieht.

b. Name u. Charakter. Die Bezeichnung ‚K.' leitet sich entweder von dem *Gymnasium Kynosarges her, in dem Antisthenes (s. unten) lehrte, oder ist als Spottname (‚Hund') zu verstehen, der auf ein freimütiges u. ungekünsteltes Verhalten sowie freches u. schamloses Auftreten gemünzt ist. Diogenes Laertios, der alle Philosophen nach Schulen zu gruppieren sucht, bemüht sich, nachträglich eine kynische διαδοχή zu rekonstruieren (zur konstruierten kynischen Sukzession Goulet-Cazé, Livre 3909/49), u. widerspricht damit Hippobotos, der den K. nicht zu den Philosophenschulen rechnen wollte (Diog. L. 1, 19; vgl. M.-O. Goulet-Cazé, Le cynisme est-il une philosophie?: M. Dixsaut [Hrsg.], Contre Platon 1. Le platonisme dévoilé [Paris 1993] 273/313). Tatsächlich existierte der K. nie als ‚Schule': Es gab keinen festen Unterrichtsort, keine Sukzession von Scholarchen, keine Lehrstunden; der K. war eine Philosophie, die sich vor allem auf Praxis u. Lebensweise berief u. durch störendes ‚Gebell' starker u. von ihrer Sache überzeugter Persönlichkeiten auf der Straße, an Kreuzungen, vor Tempeln u. vor dem Stadion kurz vor Beginn der Spiele auf sich aufmerksam machte; die größten Vertreter des K. haben allerdings auch literarische Werke hinterlassen (zu Diogenes u. Krates Giannantoni aO. 2, 5B, 280/90 nr. 117/36 bzw. 5H, 548/59 nr. 66/87).

c. Vertreter. Auch wenn Diogenes v. Sinope als Begründer gilt, verdankt der K. vieles dem Sokratesschüler Antisthenes (Diog. L. 6, 13: Ἁπλοκύων, Übers. unklar: ‚echter Hund', ‚frecher Hund', ‚unverfälschter Hund', ‚Hund mit einfachem Mantel'?), dessen monotheistisches Konzept die Kyniker jedoch nicht übernahmen (A. Brancacci, La théologie d'Antisthène: Philosophia 15/16 [1985/86] 218/30). – Den frühen K. dominierten außergewöhnliche Gestalten: Diogenes v. Sinope (gest. 323 vC.), der von Piraten gefangen genommen u. als Sklave verkauft worden war (Kusch 1063/75), u. Krates v. Theben (ca. 360/280 vC.), ein reicher Thebaner, der den Reichtum aufgab, um mit seiner Frau Hipparchia v. Maroneia ein ‚Hundeleben' zu führen, das bis zu öffentlichem *Geschlechtsverkehr ging. Metrokles, der Bruder der Hipparchia, war Schüler des Krates u. hat wahrscheinlich die Gattung Chrie geschaffen (Diog. L. 6, 33). Zwei Sklaven u. Krates-Schüler waren literarisch einflussreich: 1) Monimos v. Syrakus als *Erfinder des ‚spoudogeloion' (ebd. 6, 83), eines Stils, der *Humor u. Ernst verbindet, was zum κυνικὸς τρόπος gerechnet wurde (Demetr. Phal. Rhet. 259f [72 Chiron]) u. 2) Menippos v. Gadara, den Strabon σπουδογέλοιος nennt (16, 2, 29) u. den Meleagros, Varro (in den Menippeischen Satiren), Seneca, Petron, *Apuleius u. Lukian rezipierten. – Im 3. Jh. vC. brachte die kynische Bewegung drei untypische Persönlichkeiten hervor: den Eklektiker Bion v. Borysthenes (ca. 335/245), den Dichter Kerkidas v. Megalopolis (ca. 290/nach 217) sowie Teles, Lehrer der Philosophie, der wahrscheinlich in Athen u. Megara lebte.

d. Philosophisches Konzept. Mit den Feldzügen *Alexanders d. Gr. (334/323 vC.) hatten sich die Grenzen der bekannten Welt bis zum Indus (*Indien) ausgeweitet; damit einher ging der Bedeutungsverlust der Unterscheidung zwischen Griechen u. **Barbaren sowie der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Polis. Dies erklärt teilweise die moralische Revolution, die der K. propagierte: Kosmopolitismus (Diog. L. 6, 72) u. *Gleichheit der Menschen aller Rassen, *Geschlechter (ebd. 6, 12) u. sozialen *Klassen. Indem die Kyniker sich an alle wandten, Reiche u. Arme (*Armut), Bürger (*Bürgerrecht) u. Sklaven, Athener u. *Fremde, Männer u. *Frauen, zielte ihre philosophische Lehre nicht mehr auf den πολίτης, sondern auf das Individuum, dessen Leben den Launen der Tyche (*Fortuna) ausgesetzt ist (Iulian. Imp. or. 9, 18, 201b [2, 1, 170 Bidez / Rochefort]). – Diogenes widersprach ebenso der relativistischen Haltung der Sophisten wie der Lehre Platons, die auf der Transzendenz der *Ideen aufbaute, u. ‚wertete das Geld (τὸ νόμισμα) um', indem er in allen Bereichen des individuellen u. gemeinschaftlichen menschlichen Handelns die geltenden Werte umkehrte, die seiner Meinung nach von sozialer Willkür zeugten, u. sie durch neue ersetzte, die von einer radikalen Rückkehr zur Natur geprägt

waren. Der von ihm verkündete ‚kurze Weg' zur Tugend (Diog. L. 6, 104; 7, 121) stand im Gegensatz sowohl zum langen Weg der Philosophenschulen, der über Studium, Erkenntnisgewinn u. theoretische Spekulation führte (ebd. 6, 103f), als auch zur gesellschaftlichen Kultur, die den Menschen zu nutzlosen Anstrengungen auffordere, um handwerkliche, technische, sportliche oder intellektuelle Fähigkeiten zu erwerben (Joh. Stob. 3, 4, 111; 3, 5, 39 [3, 246f. 267f Wachsmuth / Hense]; Diog. L. 6, 27) oder um sich zu bereichern. Freiheit erlange, wer arm ist, denn ‚Armut ist eine instinktmäßige Hilfe für die Philosophie' (Joh. Stob. 4, 32a, 11. 19 [5, 782. 784 W. / H.]), u. wahrer Reichtum bestehe nicht in Besitz, sondern in Autarkie (Diog. L. 6, 78; Gnom. Vat. e cod. Vat. Gr. 743 nr. 180. 182 Sternbach). Drei Bedingungen gebe es für das Erreichen der Glückseligkeit: *Autarkie als eine Beschränkung der Bedürfnisse auf ein Minimum, *Apatheia u. in der Konsequenz *Freiheit (Goulet-Cazé, Ascèse 38/42). Die vorgelegte Methode zum Erreichen des Glücks ist eine körperliche Askese mit moralischer Zielsetzung, die den Körper dazu anleitet, den Willen zu festigen u. letztlich die *Gesundheit der Seele zu gewährleisten (Diog. L. 6, 70f; Goulet-Cazé, Ascèse 195/220). Als präventive Methode unterdrückt die Askese Furcht vor zukünftigen Übeln u. verleiht Kraft gegenüber den gegenwärtigen. Tägliches Erdulden der πόνοι κατὰ φύσιν, zB. Trinken von Wasser, bescheidene *Ernährung, Schlafen auf hartem Untergrund, Ertragen von Hitze u. Kälte, einfache *Kleidung (ebd. 57/66), gibt der Seele die Kraft, allen Widrigkeiten des Lebens zu begegnen. Diogenes ist glücklich ‚ohne Stadt, ohne Haus, des Vaterlandes beraubt, bettelnd, umherziehend, lebend von Tag zu Tag' (Diog. L. 6, 38), u. sein Schüler Krates, ‚mit seinem Bettelsack u. seinem kleinen Mantel' (dies zusammen mit dem Wanderstab Zeichen der Askese, vgl. Giannantoni aO. 2, 5B, 301/9 nr. 152/75; s. u. Sp. 639), ‚verbringt sein Leben, indem er scherzt u. lacht, als sei er auf einem Fest' (Plut. tranqu. an. 4, 466E). Für seinen asketischen Weg beruft sich der K. auf zwei Modelle: auf *Herakles, dem Antisthenes mehrere Werke u. Diogenes eine Tragödie widmeten, sowie auf dessen Sohn Telephos, der, nach Art eines Bettlers mit Lumpen bekleidet, nach Aulis kam (Diog. L. 6, 87; PsDiog. ep. 34 [48/50 Müseler]; Max. Tyr. diss. 1, 10). – Die Grundzüge seines Programms zeigte Diogenes in seiner bewusst skandalträchtigen ‚Politeia' (T. Dorandi [Hrsg.], Filodemo. Gli Stoici [PHerc. 155 e 339]: Cronache Ercolanesi 12 [1982] 91/133), in der er dazu aufforderte, alle bestehenden Tabus zu brechen u. zur Natur zurückzukehren; diese Rückkehr zur Natur bedeutete völlige sexuelle Freiheit, Frauen- u. Kindergemeinschaft, Inzest (**Blutschande) u. Nekrophagie (Goulet-Cazé, Kynika 28/60). Mit Absicht will der Kyniker schockieren, indem er öffentlich speist oder masturbiert (Diog. L. 6, 22. 46. 58. 61. 69). In politischer Hinsicht versteht er sich als ἄπολις (ebd. 6, 38) u. in der Konsequenz als Kosmopolit (ebd. 6, 63). Auf religiöser Ebene besitzt er weder ein rationales Weltbild noch ein providentialistisches Verständnis der Natur. Das Universum sei nicht für den Menschen geschaffen, u. es gebe kein Geheimnis der Welt an sich, das es zu entdecken gelte. Ferner verachtet er prinzipiell die zeitgenössischen religiösen u. kultischen Praktiken, kritisiert religiöse Institutionen u. verwirft jede Art von *Anthropomorphismus (Goulet-Cazé, Cyniques 117/58). Ablehnung kennzeichnet den K. auch in der Philosophie, denn mit seinem ‚kurzen Weg' der Askese bricht er mit der intellektuellen Seite der Philosophie u. wird für jedermann zugänglich. Schließlich vertritt der K. auch eine neue Art von *Erziehung, denn mit der Praxis der offenen Rede (*Parrhesia) u. des sarkastischen Scherzens tadelt u. ‚beißt' er verbal, um den Gesprächspartner dazu zu zwingen, zu reagieren u. sich selbst Fragen zu stellen (vgl. dies., Les cyniques et la falsification de la monnaie: L. Paquet [Hrsg.], Les cyniques grecs [Paris 1992] 5/29; s. u. Sp. 641).

II. Zweites u. erstes Jh. vC. Während im griech. Sprachraum aus dieser Zeit nur Meleagros v. Gadara bekannt ist, gibt es im lat. Westen wenige, aber doch deutliche Hinweise darauf, dass der K. stets im Bewusstsein blieb (M. T. Griffin, Le mouvement cynique et les Romains. Attraction et répulsion: Goulet-Cazé / Goulet 241/58): M. Favonius, Anhänger *Catos v. Utica, wird von Brutus als Ἁπλοκύων bezeichnet, einst der Beiname des Antisthenes (Plut. vit. Brut. 34, 7; s. o. Sp. 633). Cicero greift die Amoralität des K. heftig an (off. 1, 128. 148), u. Decimus Laberius macht eine grobe Anspielung auf die cynica haeresis (compit. frg. 3 [Com-

RomFrg[2] 2, 284]). – Varro verzeichnet in seiner Schrift De philosophia (Aug. civ. D. 19, 1, 347/9) alle bekannten Philosophenschulen; dabei wendet er als Kriterium die *Lebensform an u. unterscheidet die der Kyniker von der der anderen Philosophen; das erlaubt es ihm, die Zahl der Philosophenschulen von 48 auf 96 zu erhöhen.

III. Kaiserzeit. In dieser Epoche erlebte der K. eine außergewöhnliche Renaissance u. wurde in Rom, Alexandria, Kpel u. Athen zur Popularphilosophie schlechthin (Goulet-Cazé, Époque 2720/833).

a. Vertreter. Der früheste bekannte Kyniker dieser Zeit ist Demetrios v. Korinth, Freund Senecas u. des Thrasea Paetus (M. Billerbeck, Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Gesch. der frühkaiserzeitl. Popularphilosophie [Leiden 1979]); weitere Vertreter des K. im 1. Jh. nC. sind Karneades u. Menippos (Eunap. vit. soph. 2, 1, 5 [3 Giangrande]), Didymos Planetiades (Plut. def. orac. 7, 412F/3D), Hermodotos (Anth. Graec. 11, 154), Menestratos (ebd. 11, 153), ein von Nero verbannter Isidor (Suet. vit. Ner. 39, 5f), schließlich der Sophist Diogenes u. ein gewisser Heras; die beiden Letztgenannten wurden bestraft, der eine mit Peitschenhieben, der andere mit dem Tod, weil sie die Hochzeit des Titus mit Berenice verurteilt hatten (Dio Cass. epit. [Xiphil.] 65, 15, 5). Im 2. Jh. preist *Lukian zwar den Kyniker Demonax v. Zypern, schont aber nicht Peregrinus Proteus, eine Zeit lang zugleich Anhänger des K. u. des Christentums (s. u. Sp. 679). Zu dieser Zeit lebten auch die Kyniker Crescens (s. u. Sp. 670) u. Oinomaos v. Gadara (s. u. Sp. 676). Im 4. Jh. zog Herakleios den Zorn Kaiser Julians auf sich, Maximos den Gregors v. Naz. (s. u. Sp. 640. 680). Als letzter Kyniker ist im 5. Jh. Saloustios bekannt, der u. a. Athenodoros, ein Mitglied des Kreises um *Proklos, von der Philosophie abbrachte (Damasc. vit. Isid. 145 [127, 4 Zintzen]). Doch beschränkte sich der kaiserzeitl. K. nicht auf diese mehr oder weniger bekannten Persönlichkeiten, sondern fand seine Anhänger auch in den ärmsten Teilen der Großstädte unter den bedürftigsten Bürgern wie Schustern, Zimmerleuten, Walkern, Wollkämmern u. unter den Sklaven, die Lukian zufolge (fug. 17) auf diese Weise ihrem Elend zu entkommen suchten. Gruppen von Kynikern gingen in den Straßen von Alexandria umher, stellten sich an Kreuzungen, in engen Straßen u. an den Tempeleingängen auf, bettelten um ihren Lebensunterhalt u. redeten ohne Unterlass (Dio Chrys. or. 32, 9; *Geschwätzigkeit). Es gab auch Betrüger, die sich den Anschein eines Kynikers gaben, ohne die Askese zu beachten, u. sich so heftige Kritik zuzogen (Epict. diss. 4, 8, 15f; Lucian. fug. 20; Iulian. Imp. or. 7, 18, 223cd. 19, 225bc; 9, 18, 200d/201a [2, 1, 69f. 71f. 169f Bidez / Rochefort]). Kyniker reisten viel u. zogen durch das ganze *Imperium Romanum, um sich in großen Städten wie Rom u. Athen aufzuhalten. Peregrinus Proteus mit seinem in dieser Hinsicht sprechenden Namen kann beispielhaft dafür stehen (geb. in Parion in Mysien: Lucian. mort. Peregr. 14; Aufenthalte in Armenien: ebd. 9, Syrien: ebd. 4, Ägypten: 17, Italien [er wurde aus Rom verbannt]: 4. 18 u. Griechenland: 19 [Elis]. 35f [Tod in der Nähe von Olympia]; s. u. Sp. 677).

b. Rezeption des frühen Kynismus. Man las weiterhin die Schriften der frühen Kyniker, die trotz ihrer anti-intellektuellen Haltung umfangreiche Arbeiten hinterlassen hatten: Dion Chrysostomos, Dionys v. Halikarnass, *Epiktet, *Longin u. *Iulianus kannten die Werke des Antisthenes; Theophilos v. Ant. (ad Autol. 3, 5) u. *Clemens v. Alex. (strom. 2, 119, 5f) lasen noch Werke des Diogenes, *Hieronymus dessen Opuscula (ep. 60, 5 [CSEL 54, 553/5]) u. Kaiser Julian die Tragödien (or. 9, 7, 186c; 7, 6, 210cd [2, 1, 151. 52 Bidez / Rochefort]). Klemens v. Alex. (paed. 2, 93, 4) u. Diogenes Laertios (6, 85) kennen des Krates Gedicht Pera; seinen Hymnus ‚Auf die Genügsamkeit' zitieren Klemens v. Alex. (paed. 3, 35, 3) u. Julian (or. 9, 16, 199a [2, 1, 167 Bidez / Roch.]; vgl. Anth. Graec. 10, 104), u. Verse anderer Dichtungen werden von Klemens, Diogenes Laertios, Julian, Gregor v. Naz. u. Theodoret zitiert (Giannantoni aO. [o. Sp. 632] 2, 5H, 554/8 nr. 78/84). Das Werk des Menippos v. Gadara fand ein bemerkenswertes Echo, u. zwar nicht nur bei Heiden (s. o. Sp. 634), sondern später auch bei Christen (*Martianus Capella, *Boethius). Es war eine Fülle an Viten, Diadochai, Chrien u. Gnomologien im Umlauf, die den K. im ganzen Imperium verbreiteten (Goulet-Cazé, Époque 2724/7). Die Bedeutung der Chrien kann nicht genug unterstrichen werden. Dion Chrysostomos (or. 72, 11) erwähnt, dass man zu seiner Zeit die Aussprüche des Diogenes noch gut kannte.

c. Literarische Produktion. Der K. der Kaiserzeit brachte literarische Werke hervor, darunter als wichtigstes die ‚Entlarvung der Schwindler' des Oinomaos v. Gadara, ferner die pseudepigraphischen Kynikerbriefe (ed. E. Müseler [1994]) u. die ebenfalls kynisch beeinflussten Briefe des Heraklit (ed. H. W. Attridge [Missoula, Mont. 1976]), die ohne jeden spekulativen Anspruch die Propaganda des K. belegen, außerdem den Κυνικός des PsLukian u. die Reden der kynischen Zeit des Dion Chrysostomos. Gegenüber einer Reihe von antiken Werken über die kynische Bewegung ist Vorsicht angebracht, da sie es an Objektivität fehlen lassen, wie zB. einige Schriften Lukians, die die Tendenz zu satirischer Deformation haben, oder das Gespräch 3, 22 des Epiktet u. die Reden 7 u. 9 Julians, die idealisieren (M. Billerbeck, Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien: Goulet-Cazé / Goulet 319/38).

d. Besonderheiten des kaiserzeitl. Kynismus. 1. Kontinuität mit dem frühen Kynismus. Der kaiserzeitl. K. blieb der Lebensform u. den Werten des frühen K. verpflichtet, auch wenn zB. die festen Formulierungen u. Schlagworte der Briefe die Authentizität der Lebensweise verschleiern. Die Ausstattung des Kynikers blieb ebenfalls gleich: Stab (βάκτρον, βακτηρία, ξύλον, ῥάβδος, σκίπων, σκῆπτρον, baculum / baculus) oder Keule (ῥόπαλον, ὕπερον, clava), Mantel (τρίβων, pallium) u. Bettelsack (πήρα, θύλακος, θυλάκιον). Man trug weiterhin Bart u. langes *Haar u. ging barfuß (*Barfüßigkeit). Der K. verstand sich immer noch als ‚Streben nach der Natur' (PsDiog. ep. 42 [70 Müseler]: ὁ γὰρ κυνισμός … φύσεώς ἐστιν ἀναζήτησις) unter Anwendung derselben Methode, der Askese (PsCrat. ep. 18 [94 Müs.]; PsLucian. cyn. 1). Der ‚kurze Weg' wurde weiter propagiert (PsCrat. ep. 16 [92 Müs.]), doch entwickelte sich das Thema der Zwei Wege zu einer Art Schlagwort (PsDiog. ep. 12; 30; 37; PsCrat. ep. 13; 21 [16/8. 38/40. 58/60. 90. 98 Müs.]), mit dem ein ganzer Katechismus einherging, der auf *ἐγκράτεια, καρτερία u. dem Ertragen von πόνοι aufbaute (ebd. 15 [92]).

2. Verhältnis zur Herrschaft. Das Verhältnis zur Macht war angespannt, denn u. a. die Parrhesie führte zu Verstimmungen. Isidor wurde wegen seiner Kritik an Nero aus Rom u. Italien vertrieben (Suet. vit. Ner. 39, 5f); Demetrios (s. o. Sp. 637) wurde von Vespasian verbannt (Dio Cass. epit. [Xiphil.] 65, 13, 2f), Heras nach Kritik an Titus enthauptet (ebd. 65, 15, 5; s. o. Sp. 637). Mit den Antoninen kehrte zwar die Freiheit nach Rom zurück, doch unter Trajan wurde Peregrinus als Anführer der christl. Gemeinschaft von Palaestina verhaftet (Lucian. mort. Peregr. 12; s. u. Sp. 678). Später kämpfte Julian gleichzeitig gegen Christen u. Kyniker (er nennt die Namen der Kyniker Herakleios, Asklepiades, Serenianos u. Chytron [or. 7, 18, 224d (2, 1, 70 Bidez / Roch.)] u. Neilos bzw. Dionysios, der vielleicht Kyniker war [ep. 82 (1, 2, 133/43 Bidez)]), da beide Gruppen seiner Restauration des Hellenismus im Wege standen. Kynische Opposition machte sich vornehmlich durch radikale Wortmeldungen bemerkbar, stellte aber keine wirkliche politische Bedrohung dar; dennoch verstimmte sie durch ihre tadelnde Haltung die Kaiser, die den K. nie zum Schweigen bringen konnten.

3. Verhältnis zu den Philosophenschulen (bes. Stoa). An erster Stelle stehen die mutmaßlichen Verbindungen des K. zu den Sextiern, den Schülern des Q. Sextius, über Seneca, den Freund des Philosophen Demetrios, u. besonders die engen Beziehungen zur Stoa (Attalus, der Lehrer Senecas, Seneca selbst, Musonius Rufus, *Epiktet, Dion Chrysostomos). Das Fehlen einer ausgeprägten Lehre auf kynischer Seite u. Ähnlichkeit im Auftreten begünstigten Vermischungen (Iuvenal. 13, 120/4; Eunap. vit. soph. 2, 1, 5 [3 Giangrande], der Musonius zum K. rechnet). – Man darf indes den K. nicht mit Pohlenz, Stoa 1^3, 279f auf einen groben Stoizismus reduzieren. Die Verbindungen waren komplexer (Goulet-Cazé, Époque 2768/76. 2808/12). Gewisse Stoiker, zB. Dion Chrysostomos, anerkannten zwar den Wert des vom K. aufgezeigten Weges, waren aber der Ansicht, dass nur die frühen Kyniker sich wirklich dieses Weges bedient hätten u. der zeitgenössische K. nichts mehr mit dem K. des Diogenes zu tun habe (Bewunderung für Diogenes in or. 4; 6; 8/10; heftige Kritik am zeitgenössischen K. in or. 32, 9). Andere wie Epiktet legten den K. neu aus u. idealisierten ihn, ausgehend von ihrem eigenen stoischen Standpunkt; wieder andere lehnten den zeitgenössischen K. ab, gestanden jedoch zu, dass es Ausnahmen geben könne (Seneca in Bezug auf Demetrios). In jedem Fall spricht man zu Unrecht von ‚kynisch-stoischen Volkspredigern', so als handele es sich um eine ge-

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Erbrecht	14 (1971) 170/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 978-3-7772-0730-8 (Lieferung 173)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 174

Kynismus [Forts.] – Lactantius



2008

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

nau abgrenzbare Gruppe, die sich auf ein u. denselben Ideenvorrat beruft. In der Kaiserzeit jedoch hätte sich ein Kyniker nie als Stoiker oder umgekehrt bezeichnet, denn die körperliche Askese mit moralischem Ziel, die der K. lehrte, konnte nicht mit der spirituellen Askese der Stoa ineins gesetzt werden. Im Übrigen ist die Vorstellung, es habe eine literarische Gattung der ,kynisch-stoischen Diatribe' gegeben, die die Topoi popularer Moralphilosophie vereinte, ein Konstrukt der modernen Philologie (Fuentes González aO. [o. Sp. 632] 44/66; s. u. Sp. 667).

4. Kritik am Kynismus. Das Sozialverhalten der Kyniker wurde als unangenehm, ja sogar als grotesk empfunden. Man warf ihnen die Parrhesie vor, die sie dazu brachte, jedermann ,anzubellen', ihr Schmarotzerleben (sie erbetteln ihre Nahrung auf der Straße oder gehen von Haus zu Haus, ,um Schafe zu scheren' [Lucian. fug. 14: ἀποκείρουσιν τὰ πρόβατα]; Reaktionen auf den Vorwurf der Bettelei finden sich in den Briefen, zB. PsCrat. ep. 2 [82 Müs.]), ihre *Gefräßigkeit (Lucian. fug. 14), ihre Ausschweifungen (Tat. orat. 19; Hieron. vir. ill. 23, 3 [118 Ceresa-Gastaldo]) u. vor allem ihr ungebührliches Verhalten, das Anstoß sowohl bei heidnischen Autoren (Lucian. mort. Peregr. 17) als auch, u. mehr noch, bei christlichen erregte (Aug. civ. D. 14, 20, 43). Kyniker verstören: Man wirft ihnen vor, die Philosophie insgesamt in Verruf zu bringen (Apul. flor. 7, 10).

B. Kynismus u. Judentum. I. Hellenismus u. Judentum. Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Hellenismus u. Judentum kommen zu unterschiedlichen Ergebnissen (S. Lieberman, How much Greek in Jewish Palestine?: A. Altmann [Hrsg.], Biblical and other studies [Cambridge, Mass. 1963] 123/41; M. Hengel, Judentum u. Hellenismus [1969]; J. J. Collins / G. E. Sterling [Hrsg.], Hellenism in the land of Israel [Notre Dame 2001]; L. H. Feldman, How much Hellenism in the land of Israel?: JournStudJud 33 [2002] 290/313). Lieberman aO. 130f zufolge führen die Rabbinen in den Talmudim u. Midraschim häufig Gespräche mit Personen, die als ,Philosophen' vorgestellt werden; antike Rabbinen erwähnten dabei weder Platon noch *Aristoteles oder bekannte Stoiker, wohl aber *Epikur u. den κυνικός. Ferner gab es im 3. Jh. nC. in *Kaisareia II (in Palaestina) eine Synagoge, in der das Šemaʿ in griechischer Sprache rezitiert wurde, was beweise, dass das Griech. die Sprache der *Juden vor Ort war. Schließlich sei eine Stadt wie *Alexandria in Ägypten für Rabbinen eine beständige Quelle für griechische Weisheit gewesen. Hengel aO. 191/5. 565/70 unterstützte die These einer Hellenisierung des palaest. u. des *Diaspora-Judentums seit der Mitte des 3. Jh. vC. – Einwände erhob Feldman aO. 313 unter Berufung auf Quellen des 2./3. Jh. nC. (Joḥanan ben Nappaha bzw. Joh. v. Tiberias: jPeʾah 1, 1, 15c, 12/5; Orig. c. Cels. 2, 34): Die vorherrschende Sprache der palaest. Juden in hellenistischer u. römischer Zeit sei nicht das Griech., sondern das Aramäische gewesen, u. Hebräisch sei auch in tannaitischer Zeit (1./3. Jh. nC.) weiter gesprochen worden. So wende sich Paulus ,in hebräischer Sprache' (τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ) an die Juden von Jerusalem (Act. 21, 40; 22, 2), u. Flavius Josephus habe sich im Auftrag des Titus in der ,Sprache der Väter' (τῇ πατρίῳ γλώσσῃ) an die Juden gewandt u. sie von der Übergabe Jerusalems zu überzeugen versucht (b. Iud. 5, 361). Ferner werde Patriarch Gamaliel II (1. Jh. nC.), der Griechisch konnte u. seine Schüler in griechischer Kultur unterrichtete, im Talmud als eine Ausnahme dargestellt (bBaba Qamma 83a; bSoṭah 49b). – Da somit der damalige Zugang von Juden zur griech. Sprache nicht mehr genau zu bestimmen ist, muss offen bleiben, ob die geringe Zahl an Zeugnissen über Kontakte zwischen Juden u. Kynikern der lückenhaften Überlieferung oder tatsächlich seltenen Kontakten geschuldet ist.

II. Zeugnisse. a. Septuaginta. 1 Sam. 25, 2/43 berichtet die Geschichte von Nabal u. seiner Frau Abigaïl. Die LXX ist an dieser Stelle wahrscheinlich abhängig von einem hebr. Text, in dem Nabal mit dem Wort keleb (,Hund') bezeichnet wurde (v. 3), das paläographisch dem masoretischen Textverständnis kalibbi, d. h. ,Kalebiter', nahesteht (Dorival, Image 419f). Die LXX gibt das Wort mit κυνικός wieder. Unklar ist, ob das Adjektiv für die Übersetzer seine spezifische Bedeutung hatte, was Wissen der LXX um den K. bedeuten würde, oder ob sie nur sagen wollten, Nabal betrage sich ,wie ein Hund'. Leser der griech. Bibel ihrerseits haben das Wort in seiner spezifischen Bedeutung verstanden; so sagt Flavius Josephus aE. des 1. Jh. nC. von Nabal, er sei ,hart u. schlecht in seinen Taten (ἐπιτηδεύμασιν) gewesen, da er sein

Leben gemäß der kynischen Askese führte (ἐκ κυνικῆς ἀσκήσεως πεποιημένος τὸν βίον)‘ (ant. Iud. 6, 296); dies beweist, dass der Historiker die kynische Bewegung nicht schätzte.

b. Meleagros v. Gadara. Meleagros v. Gadara (2./1. Jh. vC.) erklärt in dem *Epigramm Anth. Graec. 5, 160 (159), 3f, auch an kalten Sabbaten sei die Liebe warm: ἔστι καὶ ἐν ψυχροῖς σάββασι θερμὸς ἔρως (v. 4). Er spricht hier eine junge Geliebte namens Demo an, die auch Anth. Graec. 5, 172 (171), 173 (172) u. 197 (196) erscheint (der Name ist in einer jüd. Inschrift aus dem thessalischen Larissa belegt; vgl. M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1 [Jerus. 1974] 140 mit Hinweis auf IG 9, 2, 988B). H. Beckby, Anthologia Graeca 1^2 (1965) 676 nr. 160 erklärt die im Epigramm beschriebene Kälte der Sabbate damit, dass das Arbeitsverbot im Winter auch Feueranzünden einschloss, ‚so dass man sich an solchen Tagen im Bett wärmte‘; er verweist auf frigida sabbata bei Rutil. Nam. 1, 389 (1, 116 Doblhofer), wo jedoch ein ganz anderer Zusammenhang vorliegt: Rutilius Namatianus zufolge ist das Herz der Juden kälter als ihre Religion (radix stultitiae, cui frigida sabbata cordi, / sed cor frigidius religione sua). Stern aO. 2 (Jerus. 1980) 654 führt auch ein Vergilscholion an (Schol. Bern. ad Verg. georg. 1, 336 [202 Hagen]), das auf die Kälte am Sabbat anspielt (satis cognitum est, Saturni stellam frigidam esse et ideo aput Iudaeos Saturni die frigidos cibos esse). Offenbar besuchte der Kyniker Meleagros die jüd. Gemeinde von Gadara oder in der Umgebung.

c. Philon. In christlicher Zeit gehörte der K. im liberalen Umfeld der hellenisierten Juden Alexandrias mit gleichem Recht zur philosophischen Kultur wie die stoische *Ethik, die platonische Metaphysik u. die aristotelische *Logik. Philon stellte seinen Lesern Antisthenes u. Diogenes als Beispiele moralischer Tugend vor (quod omn. prob. lib. 28f, wo er implizit zum Schluss kommt, Antisthenes u. Moses teilten die gleiche Ansicht; zu Diogenes vgl. ebd. 121/4. 157). Er überliefert Anekdoten über Diogenes, der von Piraten gefangen wurde (ebd. 121) oder mitten am Tag mit einer Lampe einen Menschen sucht (gig. 33). Philon zufolge hatte Diogenes viele Schüler, denn er spricht von einer ‚endlosen Zahl (ἀπερίληπτος ἀριθμός) derjenigen, die es für gut erachteten, das Leben in der gleichen Weise wie Diogenes zu führen‘ (plant. 151). Ohne dass Philon es ausspricht, ähneln die von ihm beschriebenen Verhaltensweisen der *Luxus u. Überfeinerung ablehnenden *Essener in seltsamer Weise denjenigen kynischer Asketen: Verwerfen von Reichtum u. Suche nach Einfachheit (quod omn. prob. lib. 76f); Ablehnung von *Krieg u. Waffen (ebd. 78); Verzicht auf für die Tugend nutzlose Logik u. Physik zugunsten der Moral (ebd. 80). Auf der Liste der Tugenden, die den Essenern zugeschrieben werden, findet man sowohl typisch kynische, wie Selbstbeherrschung (τὸ ἐγκρατές), Ausdauer (τὸ καρτερικόν), Fehlen von Hochmut (τὸ ἄτυφον; ebd. 84), als auch solche, die der K. nicht kennt, wie Frömmigkeit (εὐσέβειαν), Heiligkeit (ὁσιότητα), Liebe zu Gott (τῷ φιλοθέῳ; ebd. 83) u. Achtung vor dem Gesetz (τὸ νόμιμον; ebd. 84).

d. Flavius Josephus. Der Historiker (s. o. Sp. 642) erwähnt ant. Iud. 18, 23 ‚die vierte Philosophie der Juden‘, d. h. die Gruppe der Zeloten um Judas den Galiläer. Man hat oft bemerkt, dass diese Schule einige Züge hat, die auch dem K. eigen sind (zB. Downing, Origins 153). Aber allgemein bedeuten Parallelen nicht zwingend eine Abhängigkeit u. verlangen eine Untersuchung des jeweiligen Kontextes (A. J. Malherbe, Hellenistic moralists and the NT: ANRW 2, 26, 1 [1992] 277). Zwar sagt Josephus, dieser Sekte sei ein unbezwingbarer Drang zur Freiheit eigentümlich, fügt aber hinzu, ihre Mitglieder sähen in Gott ihren einzigen Herrn; daher lehnten sie jegliche menschlichen Herrschaftsansprüche ab (ant. Iud. 18, 23). Eine solche Geisteshaltung ist aber dem K. völlig fremd: Kyniker waren mehrheitlich Agnostiker (s. o. Sp. 636; Goulet-Cazé, Cyniques).

e. Peregrinus Proteus. (S. u. Sp. 678.) Bevor Peregrinus Kyniker wurde, war er eine Zeit lang Christ, doch könnten einige Wörter, die Lukian (mort. Peregr. 11) verwendet, auch auf Beziehungen zur jüd. oder vielmehr jüd.-christl. Gemeinde Palaestinas hindeuten: ‚Damals lernte er auch die bemerkenswerte Weisheit der Christen, als er mit ihren Priestern u. Schriftgelehrten (τοῖς ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν) in Kontakt stand … Er war Prophet, Thiasarch u. Leiter der Synagoge (προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεύς) … Sie machten ihn zum Gesetzgeber u. beriefen sich auf ihn als ihren Schutzherrn, nach jenem, den sie immer noch verehren, dem Menschen, der in Palaestina

gekreuzigt wurde, weil er diesen neuen Kult ins Leben rief'. Tatsächlich gebraucht Mt. 13, 52 γραμματεύς, um einen zum Christentum übergetretenen Schriftgelehrten zu bezeichnen, u. Jac. 2, 2 nennt eine christl. Gemeinde συναγωγή (diese Gemeinde könnte sich also weiterhin in einer Synagoge getroffen haben). Es ist möglich, dass Lukian hier von einem jüd.-christl. Milieu in Palaestina berichtet, wenn er nicht als Außenstehender Jüdisches u. Christliches vermischt (ein weniger spezifisches u. den Lesern Lukians gängigeres Verständnis der oben genannten Termini trägt P. Pilhofer: ders. u. a. [Hrsg.], Der Tod des Peregrinos [2005] 57/60$_{35/8}$ vor).

f. Oinomaos v. Gadara. Die Verbindung zwischen Judentum u. K. ist bei Oinomaos, den Kaiser Julian wegen seines Angriffs auf die heidn. Orakel heftig kritisiert (or. 7, 5, 209a/10c [2, 1, 50f Bidez / Roch.]), am stärksten ausgeprägt, sofern man die gut begründete Hypothese akzeptiert, der zufolge Oinomaos die Gestalt des Philosophen Abnimos ha-Gardi inspiriert hat, der in einigen Texten der rabbin. Literatur genannt ist (S. J. Bastomsky, Abnimos and Oenomaus. A question of identity: Apeiron 8 [1974] 57/61; Luz, Abnimos 195; ders., Oenomaus; M.-O. Goulet-Cazé, Art. Oinomaos de Gadara: Dict. des philosophes antiques 4 [Paris 2005] 751/61). Viele dieser Texte stehen im Midrasch Rabbah: a) Gen. Rabbah 65, 20; b) Ex. Rabbah 13, 1; c) Ruth Rabbah 2, 13; d) Lament. Rabbati praef. 2. Ferner sind zu nennen: e) eine Variante zu a) bzw. d) in Pesiqta de-Rav Kahana 15, 5; f) bḤagigah 15b; g) Avot de-Rabbi Natan B 24, 7. Hinsichtlich einer sprachlichen Umwandlung von Oinomaos zu Abnimos oder Abnomos beim Übergang vom Griech. zum Hebräischen erkennt Luz, Abnimos 193/5 folgende Entwicklung: Οἰνόμαος (griech.) > 'Inomos oder mit Apokope Nimos bzw. Nomos (Talmud) > 'Abnimos bzw. 'Abnomos (Midr.). – 'Abnimos (bzw. 'Abnomos oder Nimos) ha-Gardi, d. h. ‚geboren in Gader (d. i. Gadara)', wird in c) u. f) als Freund des Rabbi Meïr aus Tiberias vorgestellt u. in g) in einer Unterhaltung mit Gamaliel II (s. o. Sp. 642) geschildert. Die Diskussionen, in denen Abnimos auftritt, u. die Fragen, die er stellt, belegen eine gute Kenntnis des Judentums, der Bibel u. selbst der rabbin. Homiletik sowie eine Haltung, die, auch wenn Abnimos kein spezifisch kynischer Zug verliehen wird, doch mit dem K. übereinstimmt: Kritik am Konzept eines Vaterlandes, die Relevanz der Erziehung, Bekräftigung des Wertes von Frieden u. Eintracht (*Homonoia) u. ganz allgemein die Freimütigkeit. Luz, Oenomaus 80 kommt zu dem Ergebnis, dass die Gestalt des Abnimos nicht auf einen speziellen griech. Philosophen zurückzuführen sei, sondern auf einen Typos, der der kynischen Tradition von Gadara entspreche; dieser Typos habe seinen Namen von Oinomaos erhalten. – Der Fall des Oinomaos ist von besonderem Interesse, weil er auf der einen Seite als Prototyp des heidn. Philosophen Abnimos gedient haben könnte, den man in Midrasch u. Talmud findet, u. auf der anderen Seite Eusebius v. Caes. dessen ‚Entlarvung der Schwindler' gegen die heidn. Religion heranzog. Gadara in der Dekapolis hat ferner eine wichtige Rolle im Verhältnis des Judentums zum K. gespielt: Südöstlich des Sees Genezareth gelegen, ist die Stadt Heimat der Kyniker Menippos, Meleagros u. Oinomaos u. wurde im 1. Jh. zu einem bedeutenden kulturellen Zentrum. Jesus begab sich nach Gadara (Mt. 8, 28), u. im 2. Jh. lebte Rabbi Meïr, ein Freund des Oinomaos, im relativ nahen Tiberias. Die Gegend hatte also von alters eine jüd. (s. o. Sp. 643 zum Epigramm des Meleagros) u. eine auf das 3. Jh. vC. zurückgehende griech.-kynische (Menippos) Tradition, u. Gadara bildete den Hintergrund für einen Bericht des Evangeliums (Mt. 8, 28).

g. Talmud. Luz, Description, hat auf die Erwähnung des kynischen Philosophen im Talmud aufmerksam gemacht. Tatsächlich weisen zwei Passagen des Jerusalemer Talmud, nämlich jGiṭṭin 7, 1, 2 (48c) (H. W. Guggenheimer, The Jerusalem Talmud. Third Order Našim. Tractates Gittin and Nazir [Berlin 2007] 286) u. jTerumot 1, 1, 11 (40b) (G. A. Wewers, Terumot. Priesterhebe [1985] 7f), auf die Gestalt des ‚qeniṭrofos' (gemeinhin verstanden als ‚kantropos' für κυνάνθρωπος, ‚Hund-Mensch'; vgl. λυκάνθρωπος) sowie auf den ‚qiniqos/qinoqos (kinukos [sic])' hin. In einer parallelen, in manchen Fällen aber abweichenden Fassung des Babylonischen Talmud dagegen, bḤagigah 3b/4a (J. Rabbinowitz, Hebrew-English ed. of the Babylonian Talmud 9 [London 1984]), fehlt das Wort ‚kinukos', auch wenn die Beschreibung eines ‚kinukos' vorhanden ist. – Die genannten Textpassagen überliefern eine Diskussion über die den Wahnsinnigen kennzeichnenden

Verhaltensweisen. In der Version jGiṭṭin erklärt der Redaktor in seiner Vorrede: ,The symptoms of an insane person: one who goes out in the night, stays overnight in a graveyard, tears his clothing and destroys what one gives to him …' (Übers. Guggenheimer aO.). Es schließen sich drei Reaktionen des Babyloniers R. Ḥuna (Mitte 3. Jh. nC.), des R. Joḥanan (= Joh. v. Tiberias, Anfang 3. Jh. nC.) u. des R. Avin, eines Schülers des R. Ḥuna (Ende 3. Jh. nC.), an. Allein die Reaktion des R. Ḥuna bringt die beiden Beispiele des ,qeniṭrofos' u. des ,kinukos' ins Spiel, wenn er erklärt, von einem Wahnsinnigen könne man sprechen ,only if all of that is in him since otherwise I say that one who goes out in the night is a man-dog [scil. 'qeniṭrofos']; he who stays overnight in a graveyard burns incense to spirits; he who tears up his clothing is (a choleric person) [scil. cholikos] and he who destroys what one gives to him is a Cynic [scil. kinukos]' (Übers. Guggenheimer aO., der zu dem Zusatz ,a choleric person' erklärt: ,from the text in Terumot, missing here'; tatsächlich ist in den zwei Textzeugen von jGiṭṭin, Ms. Leiden u. Ed. princ. Venedig, kein Äquivalent für ,cholikos' vorhanden; in der Ed. Kpel steht allerdings das Wort ,solikos', eventuell eine Übernahme aus jTerumot). – Diese Lesart, die vier Typen unterscheidet (den ,qeniṭrofos', den, der für die Geister Weihrauch verbrennt, den ,cholikos' u. den ,kinukos') u. durch die Parallelversion in jTerumot bestätigt wird, hat ihre Berechtigung durch die Wiederholung des Artikels ha- (Guggenheimer gibt dies wieder mit ,the one who' bzw. ,he who'; Wewers aO. in der Übers. von jTerumot mit ,wenn einer'). Folglich trifft auf den Kyniker nur die letzte Verhaltensweise zu: ,Derjenige, der das zerstört, was man ihm gibt, ist ein 'kinukos''. – Luz, Description 40f hat jedoch den Text von jGiṭṭin, in seinen Augen der Basistext, abweichend übersetzt und interpretiert: ,R. Huna said that all of these signs must be present except when the one who goes abroad at night is a kantropos - and the one who sleeps in the graveyard, burns incense to the demons, rends his clothing and destroys what people give him, is a kinukos'. Luz zufolge ist der ,kinukos' nicht nur derjenige, der das zerstört, was man ihm gibt, sondern auch derjenige, der auf Friedhöfen schläft, für die Dämonen Weihrauch verbrennt u. seine Kleidung zerreißt. – Nur Kenner des Talmud können entscheiden, welche Textfassung die ursprüngliche ist, u. erklären, ob die (durch die Präsenz in jTerumot motivierte) Hinzufügung des ,cholikos' in jGiṭṭin berechtigt ist. Mit Ausnahme der Ed. Kpel trennen alle Schreiber u. Editoren, auch die Wiedergabe bei Luz, Description 51 selbst, die einzelnen Wortgruppen der Aufzählung durch einen Punkt. Dies ist ein deutliches Indiz dafür, dass sie den Text so verstanden wissen wollen, dass sich das allerletzte Wort, ,kinukos', auch nur auf die Passage nach dem letzten Punkt bezieht, nicht auf die vorangehenden Einzelaspekte. – Mit Sicherheit lässt sich vorerst nur sagen, dass die letztgenannte Verhaltensweise den ,kinukos' betrifft. Zu Recht weist Luz darauf hin, dass die Vernichtung des eigenen Besitzes durch Anekdoten über Kyniker belegt ist (vgl. Diog. L. 6, 37: Diogenes zerschlägt seinen Becher u. seine Schüssel; 6, 87: Krates wirft sein Geld ins Meer; ferner Lucian. vit. auct. 9). Man muss daraus schließen, dass die zahlreichen kynischen Chrien, die diesen berühmten Episoden aus dem Leben des Diogenes u. des Krates gewidmet sind, den jüd. Gelehrten des 3. Jh. so bekannt waren, dass Anspielungen darauf von ihren Hörern u. Lesern verstanden wurden. Wenn Luz dagegen meint, das Zerreißen der Kleider lasse an den Tribon bzw. das Tribonion denken, kann er nicht überzeugen. Auch ist das Verbrennen von Weihrauch für Dämonen (*Geister) schwerer mit dem K. zu vereinbaren. Luz, Description 57f ist sich dessen bewusst (,of course there is a gross misunderstanding in the Talmud'), so dass er zu der Vermutung gezwungen ist, man habe Menschen, die Reinigungsriten vollzogen, mit Kynikern, die ihre Speisen nahe bei einem Altar der Hekate kochten, vermengt. – Obwohl die Beispiele des ,qeniṭrofos' u. des ,kinukos' in den Texten nur R. Ḥuna zugewiesen werden, meint Luz, die ursprüngliche Diskussion (u. folglich auch die beiden Beispiele) gehe auf Joh. v. Tiberias zurück, der älter als Ḥuna sei, im Unterschied zu jenem das Griech. beherrsche u. Kontakte zum K. in Gadara gehabt haben könne. Der Babylonier Ḥuna hätte diese Beispiele anschließend nur revidiert oder Kenntnis davon durch Kontakt mit den Rabbinen von Tiberias gehabt. Folglich hätte man es mit dem Typus des syropalaest. Kynikers, wie er den Gelehrten der Schule von Tiberias vertraut war, zu tun u.

nicht mit dem babylonischen, wie ihn R. Ḥuna u. sein Schüler, R. Avin, kannten.

III. Literarische Verbindungen. Die Chrie (χρεία, ‚Nutzen') ist eine wichtige Gattung der kynischen Literatur; sie umfasst Aussprüche, *Apophthegmata u. Anekdoten zu bekannten Persönlichkeiten u. verbindet häufig einen geistreichen Gedanken, einen polemischen Aspekt u. eine moralische Empfehlung (J. F. Kindstrand, Diogenes Laertius and the chreia tradition: Elenchos 7 [1986] 219/43; R. F. Hock / E. N. O'Neil, The chreia in ancient rhetoric 1. The Progymnasmata [Atlanta 1986]; Goulet-Cazé, Livre 3978/4039). Sammlungen von Chrien waren in hellenistischer Zeit u. in der Kaiserzeit sehr verbreitet. Sie dienten in erster Linie zur Charakterisierung berühmter Gestalten, besonders des Diogenes. – Es gab auch eine hebr. Chrie. H. A. Fischel zufolge gelangte die Chrie nach Iudaea, weil Juden in schriftlicher oder mündlicher Form mit hellenistischer Rhetorik bekannt wurden; der nahezu einzige jüd. Gelehrte, den die jüd. Chrie feiert, sei Hillel d. Ä. (um 30 vC./10 nC.), der wie ‚an ideal Cynic-chriic sage' erscheine; die hebr. Chrie habe denselben Aufbau, dieselben literarischen Formen u. dieselbe Funktion wie die griech. kynische Chrie (Studies in cynicism and the ancient Near East. The transformation of a chria: Religions in antiquity, Gedenkschr. E. R. Goodenough [Leiden 1968] 375). Aus dem Vergleich der Varianten einer durch neun griech. u. eine hebr. Quelle überlieferten Anekdote folgert Fischel aO. 385f, dass eine Akkulturation der griech. Chrie erfolgte: Zum Helden wird ein jüd. Gelehrter, u. die Ereignisse spielen in Iudaea, sehr häufig im Tempel (ebd. 407f). C. Hezser, Die Verwendung der hellenist. Gattung Chrie im frühen Christentum u. Judentum: JournStudJud 27 (1996) 371/439 vertritt eine andere Auffassung hinsichtlich des Verhältnisses der griech. zur hebr. Chrie. Ihr zufolge sind die rabbin. Chrien u. die des NT sowie die Apophthegmata der Wüstenväter u. die philosophischen Chrien je unterschiedliche Adaptationen einer ursprünglichen hellenist. Literaturgattung, was gleichzeitig sowohl ihre Ähnlichkeiten als auch ihre Eigenheiten erkläre.

C. Christlich. I. Jesus u. Frühchristentum. Die moderne Frage nach dem Verhältnis Jesu sowie der frühchristl. Gemeinden zum K. entstand im Gefolge a) der heute allgemeinen Anerkennung der zwei Quellen des Mt.- u. des Lc.-Evangeliums (scil. Mc. u. Q, d. h. eine nicht überlieferte Sammlung von Aussprüchen Jesu) sowie b) der Entdeckung des kopt. Thomas-Evangeliums, die beweist, dass es vor den kanonischen Evangelien einen nicht-erzählenden Evangelientyp gab, der sich aus der jüd. Weisheitsliteratur speiste. Diskutiert werden: 1) die literarische Gattung der ‚Logienquelle' Q u. 2) die Frage, ob in soziologischer Hinsicht Kyniker u. frühe Christen parallelisiert werden dürfen oder gar der historische Jesus ein Kyniker gewesen ist. Der folgende Überblick kann nur die großen Linien der Diskussion anhand einer kleinen Auswahl repräsentativer Arbeiten nachzeichnen.

a. Logienquelle Q, kynische Chrie u. hellenistischer βίος κυνικός. (Rekonstruktion von Q mit Forschungsüberblick sowie engl., dt. u. frz. Übers.: J. M. Robinson / P. Hoffmann / J. S. Kloppenborg, The critical edition of Q [Leuven 2000]; P. Hoffmann / Ch. Heil, Die Spruchquelle Q [2007]; vgl. die Einleitung zur frz. Übers. von F. Amsler, L'évangile inconnu. La source des paroles de Jésus [Genève 2001] 9/65.) Die Zitation der Logienquelle erfolgt nach Lc. mit dem Kürzel Q.

1. Forschungsüberblick: Von der losen Sammlung zum hellenist. βίος κυνικός. α. Q als Sammlung. Die überlieferten Aussprüche Jesu betrachtete R. Bultmann als einzelne Stücke, deren jeweiligen Sitz im Leben er mit der Methode der Formgeschichte zu bestimmen suchte. Er kam zu dem Ergebnis, dass a) Q eine Zusammenstellung von Einzelstücken ohne organische Einheit war u. dass b) das *Evangelium als originelle Schöpfung erst in der Gemeinde hellenistischer Christen, darunter zahlreiche jüd. Konvertiten, u. nicht in der palaest. Gemeinschaft entstand (393f. 399f). Bultmann fragte nicht nach der literarischen Gattung von Q u. der der synopt. Evangelien als solcher u. unterschied auch nicht zwischen mündlicher u. schriftlicher Überlieferung (7. 253f). Die Besonderheit des Evangeliums, wenigstens des frühesten Evangeliums, das von Markus redaktionell bearbeitet wurde (*Markusevangelium), erklärte er mit dem Charakter des christl. Kerygmas, dem das Evangelium als Ergänzung u. Veranschaulichung diene (396; bereits Bultmann vermutete, die formgeschichtliche Methode lasse sich auch auf die Aussprüche des Sokrates u. Diogenes an-

wenden; so jetzt bei Goulet-Cazé, Livre 3997/4039). – Mit der Zeit drängte sich der Gedanke auf, dass auch die literarische Gattung als ein Element der Interpretation religiöser Texte anzusehen ist u. dass die Evv. nicht nur das Ergebnis einer Ablagerung ursprünglicher mündlicher Tradition waren. Heute geht man davon aus, dass die Quelle Q ein literarisches Produkt, eine ‚Schrift', war u. nicht nur das Ergebnis einer einfachen Stratifikation, also eine ‚Schicht' (diese terminologische Differenzierung zuerst bei M. Dibelius, Formgesch. des Evangeliums² [1933] 236). Daher ist sie einem literarischen Genus zuzuordnen, an das ihre Bedeutung gebunden ist.

β. Λόγοι σοφῶν. Zur Bestimmung der literarischen Gattung von Q führte J. M. Robinson das dynamische Konzept der Entwicklungslinie (‚trajectory') literarischer Gattungen von ihrem Ursprung bis zu ihrer vollen Entfaltung ein. Ihm zufolge gehört die Spruchsammlung Q zu einem literarischen Genus, das er λόγοι σοφῶν (‚Sprüche von Weisen') nennt (Logoi Sophon. On the Gattung of Q: ders. / Koester 71/113). Zeugnisse dieser Gattung lägen in den Spruchsammlungen jüdischer Gelehrter (‚Weiser') vor, wie sie zB. im bibl. Proverbien-Buch, in den Testamenten der zwölf Patriarchen u. in den Pirqe Avot greifbar sind, ebenso in christlichen Texten wie der *Didache, den Evangelien (bes. Mt.) oder dem 1. Klemensbrief (*Clemens Romanus I). Die Entwicklungslinie der Gattung gipfle in den Sprüchen des gnostischen Erlösers des Thomas-Ev. Man dürfe annehmen, dass im Urchristentum die ‚Weisheit' (Sophia) der jüd. Weisheitsliteratur u. Jesus verbunden sowie Weisheitssprüche in eine Sammlung von Jesusworten aufgenommen wurden (so schon Bultmann). Robinson bleibt nicht bei der Gattungsbestimmung von Q (λόγοι σοφῶν) stehen: Er zeigt, dass der Übergang von der mündlichen Form der Jesusworte in ihre schriftliche Form mittels dieser literarischen Gattung möglich wurde. Eine andere Konzeption von Q vertritt M. Sato, Q u. Prophetie = WissUntersNT 2, 29 (1988), der in Q ein Prophetenbuch sieht.

γ. Q u. kynische Chrie. Die Zuordnung von Q zur Gattung der λόγοι σοφῶν übernahm Kloppenborg, Formation 236/325, berücksichtigte jedoch zusätzlich Sammlungen griechischer, vor allem kynischer, Chrien, wie sie Metrokles entwickelte u. Hekaton (Diog. L. 6, 4. 32f. 95; 7, 26. 172) u. Lukians Demonax überliefern. Vielfach übernommen wurde Kloppenborgs Unterscheidung dreier redaktioneller Schichten in Q, die verschiedene Zeiten u. Strategien verkörpern: Q^1 = Weisheitssprüche für Paränese, Ermahnung u. Unterweisung in sechs Materialblöcken; Q^2 = apokalyptische Erweiterung mit prophetischen Ankündigungen des Gerichts nach Art der Chrie; Q^3 = die Erzählung von der Versuchung, die in Q eine Proto-Biographie einleitet. Kritisiert wurde Kloppenborgs These der drei Schichten von C. M. Tuckett, On the stratification of Q. A response: Semeia 55 (1991) 213/22. – Auf literarischer Ebene betrachtet Kloppenborg Q^2 nicht als einfache Ablagerung mündlicher Aussprüche, sondern als eine sorgfältig überlegte Komposition, die dieselben literarischen Techniken verwendet wie die griech. Chrien-Sammlungen. Indem sie Jesus in eine Konfliktsituation mit Israel stellen u. die christl. Missionare auf Ablehnung u. Verfolgung vorbereiten, wirken die Jesus-Logien nach Kloppenborg ebenso wie die kynischen Chrien, mit denen Antisthenes, Diogenes u. Bion auf gegen sie erhobene Vorwürfe antworten. Gleichwohl folgert Kloppenborg daraus weder, dass die hinter Q stehende Gruppe der kynischen ‚Philosophie' anhing, noch, dass der Jesus der Quelle Q ein Paradigma kynischer Philosophie darstellt (Formation 324).

δ. Hellenistischer βίος κυνικός. Mit Nachweis zahlreicher Parallelen hinsichtlich interner Anordnung, Form der Sprüche u. vor allem des thematischen Gehalts stellte Downing, Quite like Q 204/19 Q in die Nähe der Gattung des hellenist. βίος nach Art der Vitae kynischer Philosophen des Diogenes Laertios. Solche Viten seien zur Gattungsbestimmung von Q wichtiger als Thomas-Ev., Proverbien-Buch u. Pirqe Avot. Die Schöpfer von Q hätten den βίος κυνικός als Modell ihrer Sammlung von Jesusworten benutzt u. die Hörer diese gattungsmäßig wie eine kynische Philosophen-Vita wahrgenommen. Kritiker wie C. M. Tuckett, A Cynic Q?: Biblica 70 (1989) 349/76 bestreiten die Parallelen nicht, wohl aber den Schluss auf Ähnlichkeit in der Gattung.

ε. Ein verlorenes kynisches Urevangelium. Nach Mack, Gospel stellten die Jünger Jesu dessen Aussprüche in Q zusammen, doch sei dieses Buch, in dem Kreuzestod u. Auferstehung nicht erwähnt worden waren,

verloren gegangen. Später habe sich um Jesus ein Mythos entwickelt; sein Tod sei geschönt u. in eine wundersame Kreuzigung u. Auferstehung umgewandelt worden, was zu einem Kult des auferstandenen *Christus (I [Messias]) u. *Gottessohnes geführt habe. Dieser Mythos habe gegen Ende des 1. Jh. nC. das Auftreten ‚narrativer Evangelien' ermöglicht, die, insofern Weiterentwicklung eines Mythos, nicht mehr viel mit den historischen Ereignissen des Urchristentums verbinde. Die ‚narrativen Evangelien' hätten sich im Christentum durchgesetzt, während die älteren ‚Spruch-Evangelien' schließlich verschwanden. Wenn nicht zwei Verfasser narrativer Evangelien (Mt. u. Lc.) Teile von Q in ihre Erzählung eingebaut hätten, wären die von den ersten Jüngern Jesu in Q gesammelten Aussprüche vollständig verloren gegangen (vgl. Macks Buchtitel ‚The lost gospel'). Unter Anwendung der redaktionsgeschichtlichen Stratigraphie Kloppenborgs (s. oben) u. indem er diese (anders als Kloppenborg selbst) chronologisch auffasst, kommt Mack, Gospel 114f zu dem Schluss, dass die praktische Ethik der Jesus-Logien in Q^1 (= ursprüngliches Buch Q) die des K. gewesen sei. Der Jesus von Q^1 mit seiner Kritik an konventionellen Werten u. *Heuchelei gleiche mehr einem kynischen Weisen denn einem Christus-Heiland oder einem Messias mit einem Reformprogramm für jüdische Gesellschaft u. Religion. Jesu Jünger wären demnach letztlich keine Christen gewesen.

2. Vorläufige Bewertung. a. Q u. kynische Chrie. aa. Entstehungsvoraussetzungen. Nach heute allgemeiner Überzeugung entstand Q in Palaestina u. ist nicht das Ergebnis mündlicher, sich allmählich verbindender Traditionen, sondern gehört zu einer eigenständigen, wirkliche Kompositionstätigkeit voraussetzenden literarischen Gattung. Uneinigkeit herrscht bezüglich deren Natur. Die Hypothese einer Sammlung kynischer Chrien verlangt, dass vorab nach der theoretischen Möglichkeit einer Kenntnis griechischer Werke durch die palaest. Gemeinde gefragt wird, was impliziert, dass man in *Galilaea zZt. der Schüler Jesu Griechisch gesprochen, zumindest aber verstanden hat (s. o. Sp. 642). Archäologische Ausgrabungen legen solches nahe (Meyers / Strange 77/117). Außerdem lag Gadara, das eine kynische Tradition besaß, in der Nähe von Tiberias u. den drei Städten, die in Q 10, 13/5 genannt sind: Chorazein, Bethsaida u. *Kapharnaum. In diesem Gebiet kannte man vermutlich seit dem 3. Jh. vC. die Διογένους πρᾶσις des Menippos v. Gadara, Quelle zahlreicher Chrien (Diog. L. 6, 29; Goulet-Cazé, Livre 4005/25). Der Umstand, dass Meleagros, der ebenfalls aus Gadara stammte u. in Tyros aufwuchs, in seiner Jugend literarisch unter dem Einfluss des Menippos stand (Anth. Graec. 7, 417, 4), beweist, dass Schriften des Menippos noch aE. des 2. Jh. u. im 1. Jh. vC. im Gebiet von Gadara bis Tyros umliefen. Die kynischen Chrien, eine volkstümliche Gattung, konnten sich seit dem 3. Jh. vC. mit den Chrien des Krates-Schülers Metrokles (Diog. L. 6, 33) im ganzen Mittelmeerraum verbreiten. Folglich könnten sie auch die Redaktoren von Q beeinflusst haben, die als Konvertiten aus dem Judentum auch mit jüdischen Chrien vertraut waren (zu deren möglichen Verbindungen mit den griech. Chrien Fischel aO. [o. Sp. 649] 407/11 u. o. Sp. 651).

bb. Literarische Form. Die erforderliche Untersuchung der formalen Verbindungen zwischen den Sprüchen von Q u. denen von Kynikern (zB. bei Diog. L. oder im Demonax Lukians) ist nicht einfach. Insofern die Chrie ein literarisches Genus mit einer großen Vielfalt ist, kann man sicher sagen, dass eine nicht unerhebliche Zahl von Johannes- u. Jesus-Sprüchen mit der Chrie zusammenhängen. Aber während die kynischen Sprüche meist einen sie kontextualisierenden Rahmen besitzen u. wohlbekannten formellen Strukturen entsprechen, fehlt den Aussprüchen von Q ein Rahmen fast ausnahmslos (oder ist erst Einfügung der Evangelisten), u. nur sehr wenige zeigen die formalen Strukturen der kynischen Chrien, zB., um nur die gängigsten zu nennen, ἐρωτηθείς … ἔφη, ὀνειδιζόμενος … ἔφη, πρὸς τὸν εἰπόντα … ἔφη oder ein genetivus absolutus mit folgendem ἔφη (nicht überzeugend der Versuch von R. Cameron, ‚What have you come out to see?' Characterizations of John and Jesus in the Gospels: Semeia 49 [1990] 35/69, der sich auf die Ausführungen des Hermogenes über die Chrie beruft, um eine Parallele zwischen der griech. Chrie u. Q 7, 18/35 zu ziehen).

cc. Inhalt u. Ton. Die inhaltlichen Übereinstimmungen sind gleichfalls zweifelhaft. Bestimmte Themen finden einen Widerhall, zB. Diogenes' ‚Entwertung des Geldes', also die Bevorzugung der Natur vor dem Gesetz

(Diog. L. 6, 71), u. die Umkehrung der Werte in der Botschaft Jesu nach Q (zB. Q 10, 21: nicht den Weisen u. Klugen, sondern den Unmündigen wurde offenbart; Q 13, 30: die Letzten werden die Ersten sein; Q 14, 11: wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden; Q 17, 33: wer sein Leben gefunden hat, wird es verlieren). Allerdings ist der Akzent niemals genau gleich. Während die Kyniker die Kultur angreifen u. die Rückkehr zu einem Leben gemäß der Natur predigen, lädt Jesus seine Adressaten dazu ein, ihre Vorstellung von sich selbst zu ändern, indem sie den sozialen u. religiösen Gegebenheiten der Gesellschaft entgegenwirken, um im Bewusstsein der unmittelbar bevorstehenden Ankunft des Reiches Gottes zu leben. Auch der Ton der Sprüche unterscheidet sich. Jesus kann in dem, was er sagt, gewiss hart sein, zB. beim *Fluch gegen die drei galiläischen Städte (10, 13/5) u. gegen die Pharisäer (11, 39/44) oder bei den schroffen Worten, mit denen er die Spaltung der Familien ankündigt (12, 51. 53). Aber er zeigt nicht die ‚Bissigkeit', den Sarkasmus u. die Provokation der Kyniker, deren Ermahnungen auf einem aus geschärftem Verständnis von menschlicher Torheit erwachsenen überkritischen Geist beruhen. Die geistige Haltung ist nicht dieselbe, denn Jesu Sicht der Welt ist nicht die von Kynikern. Daher ist Vorsicht geboten. Selbst wenn man zugestehen würde, dass die Autoren von Q Sammlungen kynischer Chrien kannten, wäre es problematisch, von direktem Einfluss zu sprechen; denn die Art, in der sie die Gattung handhabten, ist recht eigentümlich hinsichtlich der Form, des Inhalts u. des Tons.

β. Q u. hellenistischer βίος. Zwei objektive Elemente sprechen nicht für Abhängigkeit: a) In Q gibt es, im Gegensatz zu den Kyniker-Viten des Diogenes L., weder biographische Apophthegmata noch überhaupt biographische Details (abgesehen von Jesu *Jordan-Taufe u. Versuchung in der Wüste). b) Der Aufbau von Q ähnelt nicht dem der Viten des Diogenes L., die generell, wenn auch nicht starr, zunächst die großen Lebensabschnitte des Philosophen bis zu seinem Tod schildern u. danach eine Sammlung von Sprüchen, ein Werkverzeichnis u., beim Begründer einer Schule, eine *Doxographie bieten. Folglich gehört Q nicht zur Gattung des hellenist. βίος.

b. War Jesus ein Kyniker? Eine Parallele im literarischen Genus würde nicht notwendig eine Parallele auf geistiger Ebene bedeuten. Selbst unterstellt, dass Q eine Sammlung kynischer Chrien oder ein hellenist. βίος gewesen ist, muss der historische Jesus nicht notwendig Kyniker gewesen oder als ein solcher von den Adressaten der Logienquelle Q wahrgenommen worden sein.

1. Forschungsüberblick. a. Entstehung u. Entwicklung der ‚Cynic hypothesis'. aa. Soziale Schicht u. Wanderradikalismus. G. Theißen versuchte einen sozialgeschichtlichen Zugang, um das soziale, wirtschaftliche u. kulturelle Milieu, in dem die Verkündigung Jesu entstand, sowie die soziale Schichtung der ersten christl. Gemeinden zu bestimmen (Wanderradikalismus; ders., Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean [Genève 1996]). Sein Ausgangspunkt ist eine Theorie der Konflikte: Das Ur-Christentum habe Macht, Besitz u. Kultur, die bisher der höheren Gesellschaftsschicht, nämlich der herodianischen Kleinaristokratie, reserviert waren, unter einer anderen Form, am Rande der Gesellschaft, auf die einfachen Leute zu übertragen gesucht. Eine solche Aneignung, eine wirkliche ‚Revolution der Werte', habe Erwartungen geweckt, die man unterdrückte oder nur als utopische Hoffnung bewahrte (ebd. 263/94). Der Grundidee Theißens zufolge war das Urchristentum ein ‚Wanderradikalismus', den charismatische Menschen im ländlichen Milieu praktizierten (ebd. 17/46); sie waren bereit, für die Verkündigung der Botschaft Jesu auf Missionsreise zu gehen, u. zwar unter extremen Lebensbedingungen: außerhalb des Gesetzes, ohne Wohnsitz u. ohne Schutz. Im 1. u. 2. Jh. nC. gab es viele umherziehende kynische Philosophen, die ebenfalls am Rande der Gesellschaft standen u. dasselbe ‚Ethos' wie die Jünger Jesu hatten, das Theißen an die kynische ‚Umwertung des Geldes' erinnert. Beide Bewegungen forderten eine radikale Umwandlung der Lebensweise u. der Mentalitäten sowie den Verzicht auf gesellschaftlich anerkannte Werte, also eine *Bekehrung. Zwar sind für Theißen die beiden Bewegungen zumindest soziologisch vergleichbar, doch ist ihm bewusst, dass die spirituellen Beweggründe beider Gruppen unterschiedlich waren: die Gegenüberstellung von Natur u. Gesetz bei den Kynikern, die der alten u. der neuen Welt bei Jesus. Trotz der Vorsicht Theißens behauptete zB. das ‚Jesus Seminar' (s. u. Sp. 657) ohne jedes Zögern, der K. sei das beste Er-

klärungsmodell für die Verkündigung Jesu u. der historische Jesus selbst sei Kyniker gewesen. Theißens These wurde kritisiert von R. A. Horsley, Sociology and the Jesus movement (New York 1989); W. E. Arnal, Jesus and the village scribes. Galilean conflicts and the setting of Q (Minneapolis 2001).

bb. Kynischer Einfluss. Unabhängig vom ‚Jesus Seminar' (s. unten) trug G. Downing seine Hypothese vom direkten Einfluss des K. auf Jesus sowie die ersten Christen vor (Christ and the cynics. Jesus and other radical preachers in 1st-cent. tradition [Sheffield 1988] V/XIII. 192/6; ders., Origins 143/68): Der in Nazareth aufgewachsene Jesus habe sogar eine kynische Belehrung erfahren können, u. zwar durch umherziehende kynische Prediger, die nach Galilaea, besonders nach Sepphoris, der in der Nähe gelegenen neuen Hauptstadt des Herodes Antipas, gekommen seien. Jesus selbst habe seiner Botschaft bewusst eine kynische Färbung gegeben, indem er sich unterschiedslos an alle wandte u. die Umkehr der Werte in den Seligpreisungen (Mt. 5, 3/12) predigte. Er sei ‚a Cynic with a Jewish cultural heritage' gewesen (Downing, Origins 161).

cc. Jesus u. die Jünger als Kyniker. Für das 1985 in Kalifornien von R. B. Funk gegründete ‚Jesus Seminar' sind Jesus u. die ersten Christen nicht nur beeinflusst vom K., sondern echte Kyniker. Mack, Myth 53/73 zufolge entfernt die soziale Rolle des historischen Jesus diesen vom herkömmlichen Bild des jüd. Propheten der Endzeit u. macht ihn zu einem kynischen Popularphilosophen, der im sozialen Umfeld des hellenist. Galilaea dieselben sprachlichen Mittel u. Themen wie die Kyniker nutzt. Das von ihm verkündete Reich Gottes könne folglich kynisch u. nicht apokalyptisch gedeutet werden. Mack, Gospel 57f zeigt sodann, dass Galilaea im 1. Jh. nC. ein Schnittpunkt war, an dem sich Völker u. Kulturen mischten (Straßen nach Damaskos, Tyros, Ptolemais, Kaisareia, Samarien, Jerusalem, Transjordanien u. in die Dekapolis) u. an dem seit 300 Jahren der Hellenismus seinen Einfluss ausübte. Die Verhältnisse im damaligen Galilaea hätten die Verkündigung einer Philosophie wie der kynischen begünstigt, u. die Jesus-Bewegung, die hinter Q steht, habe einen von kynischem Geist inspirierten Diskurs entwickelt (ebd. 120). Seine Anhänger hätten an Jesus nicht als den gestorbenen u. auferstandenen Christus geglaubt, sondern als einen kynischen Lehrer; der Mythos vom Erlöser Christus sei den später entstandenen ‚narrative gospels' geschuldet. Diese Deutung macht mithin aus Jesus einen kynischen Lehrer, der nicht am Beginn des Christentums als solchem steht.

dd. ‚Social gad-fly'. L. E. Vaage, ein weiteres Mitglied des ‚Jesus-Seminars', betrachtet die Entstehung der hinter Q stehenden sozialen Gruppe (Ethos; ders., Upstarts, bes. 103/6; ders., Q and Cynicism. On comparison and social identity: Piper [Hrsg.] 199/229). Er stellt für zahlreiche Passagen in Q Berührungen mit dem K. fest, vor allem Q 10, 2/16, wo Jesus den ausgesandten Missionaren Anweisungen erteilt, besonders (10, 4), keinen Geldbeutel, keinen Bettelsack, keine Sandalen u. keinen Stab mitzunehmen u. unterwegs niemanden zu grüßen. Diesen Text versteht man seit den Kirchenvätern (vgl. Hieron. in Mt. 10, 9f [CCL 77, 66]: bactroperitae) gewöhnlich u. wohl auch zu Recht so, dass die christl. Missionare absichtlich von den Kynikern abgesetzt werden sollen. Vaage, Cynicism aO. 208f hingegen schließt daraus, dass die Missionare der Quelle Q den kynischen Predigern ähnelten. Zur Begründung zitiert er (208f) Texte, die seiner Ansicht nach belegen, dass Kyniker nicht immer Kleidung u. das traditionelle Erscheinungsbild der Kyniker zeigen, besonders Bettelsack, Stab (Diog. L. 6, 23. 102), sowie weitere Zeugnisse (Diog. L. 6, 87; PsLucian. cyn. 17; vit. auct. 10), die bei den Kynikern die drei anderen Elemente, die in Q 10, 4 genannt sind (kein Geldbeutel, keine Sandalen, Verbot des Grüßens), belegen. Der Vergleich zwischen zahlreichen Stellen in Q u. in kynischen Texten beweise, dass das ‚formative stratum' von Q ein ‚Cynic document' ist u. dass Q u. K. dieselbe sozio-rhetorische Strategie anwenden. Da Jesus zur Rückkehr zur Natur u. zu Gott aufruft, stellt ihn Vaage als einen gesellschaftlichen Störenfried (‚social gad-fly', L. E. Vaage, Q 1 and the historical Jesus. Some peculiar sayings [7: 33-34; 9: 57-58; 59-60; 14: 26-27]: Forum 5 [1989] 175) vor, der Konventionen u. Werte der Gesellschaft antastet, indem er eine Alternative zu den vorherrschenden sozialen Institutionen aufzeigt. Johannes d. T. u. Jesus hätten eine Form von Widerstand gegen Haltungen u. Zielsetzungen der Zeit entwickelt. Jesus gehöre weder dem Judentum noch dem Christentum an,

sondern der zeitgenössischen griech.-röm. Kultur, die stark vom K. geprägt war. Vaage, Scripture 495 meint, dass die moralische Lektüre u. der ungewöhnliche Gebrauch der epischen Tradition Israels durch die Autoren von Q der Lektüre u. Verwendung der homerischen *Epen durch die Kyniker ähneln.

ee. ‚A Peasant Jewish Cynic'. J. D. Crossan, auch ein Mitglied des ‚Jesus-Seminars', radikalisiert den Vergleich, indem er aus dem historischen Jesus einen ‚jüd. Bauernkyniker' (421f) mit viel Menschenverstand u. Mut macht, einen radikalen Sozialrevolutionär, der im 1. Jh. nC. ein soziales Programm für das Reich Gottes auf Erden ausgearbeitet habe, dazu bestimmt, entgegen den Normen der jüd. Religion u. röm. Macht wirtschaftliche, politische u. religiöse *Gleichheit herbeizuführen. Jesus verkörpere den jüd. K. mit seiner Lebensweise, seinem Auftreten, seiner Kleidung u. seiner Ernährung.

β. Reaktionen. aa. Kritik. Die ‚Cynic hypothesis' hat kritische Reaktionen hervorgerufen (vor allem bei D. E. Aune, Jesus and Cynics in 1st-cent. Palestine: J. H. Charlesworth / L. L. Johns [Hrsg.], Hillel and Jesus [Minneapolis 1997] 176/92; H. D. Betz, Jesus and the Cynics. Survey and analysis of a hypothesis: JournRel 74 [1994] 453/75; M. Ebner, Kynische Jesusinterpretation - ‚disciplined exaggeration'? Eine Anfrage: BiblZs NF 40 [1996] 93/100; ders., Jesus - Ein Weisheitslehrer? [1998]; P. R. Eddy, Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus thesis: JournBiblLit 115 [1996] 449/69; L. T. Johnson, The real Jesus. The misguided quest for the historical Jesus and the truth of the traditional gospels [San Francisco 1996], bes. 81/177; Tuckett, Cynic Q aO. [o. Sp. 652] 349/76), denen Vertreter der ‚hypothesis' antworteten. Die heftigste Kritik, u. zwar aus konfessionellen Beweggründen, formulierte Johnson aO. Er kritisiert den medienfreudigen Charakter des ‚Jesus Seminar', dessen Arbeitsweise u. Bevorzugung apokrypher, so des Thomas-Ev., gegenüber kanonischen Texten. Das ‚Jesus Seminar' habe Jesus von den Evangelien u. die heutigen Christen von der Unterwerfung unter Dogmen befreien wollen, indem es verkündete, der historische Jesus unterscheide sich von dem, den Christen verehren, u. die Bibel sei ein kulturelles Produkt. Crossan mit der These vom ‚jüd. Bauernkyniker' etwa verteidige seine eigene Sicht dessen, was Christentum zu sein habe, nämlich keine Kirche mit Vorstehern, Kult u. Glaubensbekenntnissen, sondern eine lose Vereinigung kynischer Philosophen. Allgemein wirft Johnson all diesen Arbeiten über den historischen Jesus vor, dass sie die Mission Jesu u. die sich auf ihn berufende Bewegung mehr unter dem Blickwinkel der Gesellschafts- u. Kulturkritik darstellen und vernachlässigen, dass es sich (auch) um religiöse oder geistige Unternehmungen handelte (ebd. 167/77; für eine ausgewogenere Beurteilung über den theologischen Gehalt der Frage nach dem historischen Jesus vgl. D. Marguerat, La ‚troisième quête' du Jésus de l'histoire: RechScRel 87 [1999] 397/421).

bb. Präzisierungen. Kloppenborg sieht in der ‚Cynic hypothesis' insofern ein berechtigtes intellektuelles Interesse, als sie die Schnittstelle zwischen *Historiographie u. Theologie zu bestimmen helfe, bemerkt aber auch die Unverhältnismäßigkeit der Reaktionen: ‚It has touched a very deep nerve' (Excavating Q 422), wobei dieser ‚Nerv' nicht historiographisch, sondern theologisch ist. Kloppenborg verlangt erneut die Kontextualisierung der Jesus-Bewegung. Ihr ganzes kulturelles u. soziales Umfeld einschließlich des paganen, zu dem der K. gehört, sei zu beachten. Er betont nachdrücklich, dass ein Vergleich der Leute von Q mit dem K. keinesfalls die Leugnung ihrer jüd. Identität bedeute. ‚A cynic Q' meint nicht ‚a non-Jewish Q', denn der Gott Jesu bleibt der Gott Israels. Für Kloppenborg selbst ist die Jesus-Bewegung mit dem Land Galilaea verbunden u. steht in Opposition zur Stadt, zu Jerusalem, zur Herodes-Dynastie, zu den Pharisäern u. Gesetzeslehrern. Q könnte in Kreisen von Schriftgelehrten entstanden sein, u. zwar solchen kleiner Städte, nicht aber Jerusalems. An Stelle von Wandermissionaren nimmt er ein Netz lokaler Gruppen u. Führer an, von denen Wanderarbeiter abhängig waren (ebd. 211). Auch er betont, dass aufgrund der Straßen, die Tiberias, Sepphoris, Bethsaida u. Kapharnaum untereinander u. mit der Küste bei Ptolemais u. Tyros verbanden, Palaestina keineswegs isoliert, sondern Ort der Begegnung verschiedenster Leute gewesen sei, darunter vielleicht Kyniker (ebd. 429; vgl. o. Sp. 657). – Die Debatte, in der sich amerikanische Konservative u. Parteigänger der ‚Cynic hypothesis' gegenüberstehen, hat wichtige theologische Konsequenzen, denn

für das ‚Jesus Seminar' beruht der überkommene christl. Glaube auf einer Deformation des wahren Bildes Jesu, das allein in Q zu finden sei, u. ist das institutionalisierte Christentum eine tiefgreifende Veränderung der von Jesus begründeten Bewegung.

2. Vorläufige Bewertung. Eine Detailwürdigung von Argumenten u. Gegenargumenten zur ‚Cynic hypothesis' ist hier nicht möglich. Doch mahnen einige Beobachtungen u. Überlegungen zur Vorsicht. Vorab ist ein argumentum e silentio vorzutragen: Weder Q noch die synopt. Evangelien u. die lukanische Apostelgeschichte erwähnen den K. u. seine Traditionen. Sie berufen sich hingegen auf die jüd. Tradition, u. Act. 17, 18 nennt Stoiker u. Epikureer, die mit Paulus auf dem Marktplatz in Athen stritten.

a. Methodik. aa. Umgang mit den Quellen im Allgemeinen. Die Diskussion zeigt einige Argumentationslinien, die folgende Grundsätze im Umgang mit den Quellen vermissen lassen: a) Oberflächliche Ähnlichkeiten, besonders in der Wortwahl, bedeuten nicht zwingend grundlegende Verwandtschaft. b) Gewisse, parteilich gefärbte Zeugnisse über den K. (zB. Epiktet oder Lukian) sind mit Vorsicht zu behandeln. c) Aus Texten stoischen Inhaltes, zB. von Musonius Rufus, dürfen keine Schlüsse über den K. gezogen werden, denn Stoizismus u. K. sind nicht austauschbar. d) Parallelen sind unter Berücksichtigung der Chronologie zu betrachten. Üblicherweise herangezogene Quellen (Dion Chrysostomos, Epiktet oder Lukian) datieren jedoch weder aus der Zeit Jesu noch aus der der Redaktion von Q. e) Bei der Suche nach Parallelen von K. u. Christentum dürfen Quellen nicht überinterpretiert werden. Wenn zB. bei Josephus jeder Hinweis auf den K. fehlt, kann man nicht aus dem Umstand, dass die Zeloten die bürgerliche Gesellschaft ablehnten, die Folgerung ziehen, sie seien Kyniker gewesen.

bb. Stringenz. Der Mangel an inhaltlicher Stringenz sei an einem Beispiel illustriert: Gegner der ‚Cynic hypothesis' sehen in Q 10, 4 (‚Tragt weder Geldbeutel noch Bettelsack noch Sandalen noch Stab!') eine deutliche Zurückweisung des K. durch die Autoren von Q, behaupten aber gleichzeitig, diese hätten keinen Kontakt mit Kynikern haben können.

cc. Unsicherheit über die Hellenisierung Galilaeas. Auf historischer Ebene ist der Abstand von Hypothese u. Gewissheit beträchtlich. In welchem Maße Einwohner Galilaeas wie Jesus u. seine Umgebung vom Hellenismus beeinflusst werden konnten, ist unklar. Die Ausgrabungen in Galilaea erlauben nicht den Schluss, ein Nazarener wie Jesus habe Kontakte mit der nahen Großstadt Sepphoris, wo Galilaeer mit Griechen zusammentrafen, pflegen können. Von ihr sprechen weder Q noch die Synoptiker, obschon Jesu Weg von Nazareth nach Kana notwendigerweise durch sie hindurch führte. Auch lässt die Tatsache, dass Dion Chrysostomos Kyniker an Kreuzungen, Straßenecken u. Tempeltüren in Alexandria antraf (or. 32, 9), keine Schlüsse auf die ländlichen Gegenden von Galilaea zu.

dd. Bedeutungslose Ähnlichkeiten. Ähnlichkeit im gesellschaftlichen Verhalten zwischen den Verfechtern zweier umstürzlerischer Lehren, die beide eine Umkehrung der Werte verkündeten, bedeutet nicht Ähnlichkeit in Motivation oder Ziel. Von einer Parallele im Äußeren ist nicht auf Analogie u. erst recht nicht auf Identität zu schließen. Kyniker u. Christ verwerfen zB. beide den Reichtum. Während jedoch der Kyniker meint, dass jener den Menschen zum Sklaven mache u. daran hindere, seinem Verstand zu gehorchen, hindert in Jesu Augen der Reichtum den Menschen daran, sich für Gott zu entscheiden. Die Intention ist derart verschieden, dass die Ähnlichkeit jede Bedeutung verliert.

ee. Schwerwiegende Unterschiede. Jenseits aller Ähnlichkeiten sind die Unterschiede zwischen Jesus u. seiner Bewegung einerseits u. dem K. andererseits ganz offensichtlich. 1) Im Verhalten: Schamlosigkeit, Frechheit u. Provokationsbereitschaft der Kyniker sind Jesus u. den ersten Christen völlig fremd. 2) In den Taten: Jesus wirkt Krankenheilungen (Q 7, 1. 3) u. übt *Exorzismen (Q 11, 14), was sich bei Kynikern nie findet. Jesu Missionare treten im Gegensatz zu den Kynikern nicht als Bettler auf; wo sie anhalten, um Jesu Botschaft zu verkünden, werden sie aufgenommen u. genährt, denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert (Q 10, 7). 3) Im Verhältnis zum Nächsten: Zwar verfährt Jesus zuweilen mit seinen Zuhörern hart (Q 9, 59f; 12, 49. 51. 53; 14, 26) u. mit einer gewissen Freimütigkeit, doch fehlt ihm der beißende Sarkasmus, die überzogene Lust zu tadeln, der mit dem σπουδογέλοιον zusammenhän-

gende, verletzende Humor der Kyniker, eine besonders wirksame Waffe gegen den Geist der Ernsthaften. Der maßlose Stolz des Kynikers, Meister der Askese u. an ‚Doxa' (*Gloria) uninteressiert, sein Gefühl der Überlegenheit, da er den kurzen u. schroffen Weg zur Tugend nutzt, sind schwer mit dem Geist der Seligpreisungen vereinbar (Q 6, 20/3). 4) In der Perspektive: Hinter dem kynischen *Humor (G. Luck: o. Bd. 16, 762f) verbirgt sich eine Grundhaltung von Hoffnungslosigkeit u. Pessimismus; allein mit seiner Einsicht kämpft der Kyniker verzweifelt um die Rettung des den Launen der Tyche (*Fortuna) ausgelieferten Menschen. Das macht seine Größe aus. Jesus kämpft ebenso um das Heil des Menschen; er rät ihm jedoch nicht, gegen Fortuna zu kämpfen, sondern das Reich Gottes zu suchen. 5) Im Telos: Angesichts der Faktizität der Welt u. sich ihr beugend, zielt der Kyniker auf ein erreichbares individualistisches Glück aus Autarkie, Apathie u. völliger Freiheit, das er mittels Askese erlangt u. mit der Tugend gleichsetzt. Im Unterschied zur Tugend ist das Reich Gottes kein Gut, das der Wille des Menschen erreichen oder das er mit seiner Lebensführung erlangen kann. Es ist eine eschatologische Größe, die einschließt, dass der Mensch mit seinem sozialen Umfeld radikal bricht, um Jesus zu folgen.

β. Notwendigkeit der Objektivität. Hinsichtlich der Logienquelle Q u. der Verbindungen zwischen K. u. Christentum können Juden, Christen, Agnostiker oder Atheisten, konservative oder progressive Theologen unterschiedlicher Meinung sein. Daher ist eine Rückkehr zu größtmöglicher wissenschaftlicher Objektivität geboten. Von vornherein sinnlos ist es, einen jüd. Weisen Jesus u. einen kynischen Jesus einander gegenüberzustellen. Wie immer das Urteil über den K. Jesu ausfällt, die Bedeutung des jüd. Hintergrundes u. die Nähe zur prophetischen Tradition sind nicht zu leugnen. Die Erfahrung des Leidens u. der Anfeindung, deren Opfer die ersten Christen sind, hat das gewaltsame Schicksal der Propheten Israels zum Hintergrund. Trotzdem ist eindeutig, dass Jesus weder ein Meister der jüd. Weisheit ist wie *Jesus Sirach noch ein Meister apokalyptischer Weisheit wie der ‚Lehrer der Gerechtigkeit' von Qumran.

γ. Verdienst u. Grenzen der ‚Cynic hypothesis'. Der ‚Cynic hypothesis' kommt, unbeschadet der Annahme oder Ablehnung ihrer Schlussfolgerungen, das Verdienst zu, Fragestellungen sowohl auf dem Gebiet des K. wie des Christentums vorangebracht zu haben. Zu den wichtigsten Ergebnissen gehört, dass es zwischen beiden Bewegungen zahlreiche Ähnlichkeiten gibt: Radikalismus; Bemühen um Echtheit; Gleichgültigkeit gegenüber dem Urteil anderer; Askese; das Gefühl, eine Sendung zu besitzen; Umkehrung der sozialen, ethischen, politischen u. religiösen Werte; zugleich aber Fehlen politischen Aufbegehrens. Wichtig ist auch die Rolle, die in beiden Fällen die persönliche Entscheidung u. mithin der Wille spielt: Der Kyniker, der gemäß der Vernunft handeln will, entscheidet sich für die ‚Umwertung des Geldes (der Werte)' u. für die Askese. Jesus fordert eine Entscheidung zum *Gehorsam gegenüber Gott, der nicht auf reinem Legalismus gründet, sondern auf der Billigung dessen, was gefordert ist. Die christl. Liebe ist keine Frage von Gefühl u. Regung, sondern eine willentliche Entscheidung der Person. Die Kyniker u. Jesus wählen also beide freiwillig die Dissidenz. Ein unüberwindbarer Graben öffnet sich indes auf der Ebene des tieferen Sinnes des Vorgehens. Der K. ist eine Philosophie, die auf das Glück des Menschen zielt u. beim Menschen stehenbleibt, die Botschaft Jesu ist ein Ruf, der den Menschen übersteigt u. ihn der Hand Gottes übereignet. K. u. Botschaft Jesu sind in gewisser Weise zwei kurze Wege: Ersterer verlangt von seinen Anhängern, sich hier u. heute für die Zivilisation oder für die Natur zu entscheiden, letztere für die Welt oder für das Reich Gottes. Am Ende des Weges steht im ersten Fall ein in hartem Kampf erlangtes menschliches Glück, im zweiten ein von Gott geschenktes Leben. Schließlich entbehren auch die angeblich zahlreichen Parallelen zwischen Q u. K. der Grundlage u. überzeugen nicht; daher ist es überflüssig, eine soziologische oder historische Erklärung für diese letztlich oberflächlichen Analogien zu suchen.

c. Paulus. 1. Hintergrund. In Tarsos (*Kilikien) als Kind jüdischer Eltern geboren, Pharisäer mit starker Bindung an die jüd. Tradition, von Gamaliel d. Ä. (Act. 22, 3) unterrichtet, war Paulus ebenfalls mit der griech. Kultur vertraut. Er stellte sich sowohl gegen die griech. Ethik wie gegen einen jüd. Legalismus. Er wandte sich an Hei-

den, Juden u. *Gottesfürchtige, d. h. solche, die völlige Konversion zum Judentum nicht wagten, weil sie nach den Vorschriften der jüd. Religion ihre gesellschaftliche Stellung u. berufliche Tätigkeit nicht beibehalten konnten. Für Theißen, Soziologie 107f gehört Paulus nicht mehr in die Phase des anfänglichen Wanderradikalismus, sondern in die nächstfolgende, die er mit E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1912) 67 den ‚Liebespatriarchalismus' nennt. Dieser tritt als neues Modell sozialer Integration auf, insofern er zur Lösung sozialer Probleme Ungleichheiten der Gesellschaftsschichten akzeptiert (Gal. 3, 28; 1 Cor. 12, 13; Rom. 1, 14). Pauli Welt ist nicht mehr die von Q, sondern die eines christl. Glaubens, in dessen Zentrum das Bekenntnis des gekreuzigten u. auferstandenen Christus steht. Während die Missionare von Q anscheinend Palaestina nicht verließen, reiste Paulus u. a. nach Antiochia, Korinth, Athen u. Rom.

2. Ambivalente Beziehungen zum Kynismus. Augenscheinlich hat der K. bei Paulus eine Rolle gespielt. R. F. Hock, The social context of Paul's ministry (Philadelphia 1980), bes. 66/8 betont die Ähnlichkeiten zwischen dem als Handwerker in der Werkstatt arbeitenden Paulus u. den häufig in solchen Werkstätten anwesenden oder arbeitenden Kynikern (Teles 4^b [46 Hense]; Ep. Socr. 9, 4; 13, 1 [618f Hercher]; Lucian. fug. 12f. 17. 28. 33; bis acc. 6). Vor allem A. J. Malherbe hat die Beziehungen zwischen Paulus u. den volkstümlichen Philosophien, bes. dem K., ausgeleuchtet (Paul and the Thessalonians [Philadelphia 1987] 99/101; ders., Paul). Als Gemeindegründer war Paulus kein Kyniker u. teilte nicht deren Individualismus. Aber unter Anpassung an seine Glaubensperspektive benutzte er Sprache u. Bilder des Antisthenes (ebd. 91/119) u. der Kyniker ebenso wie die Verfahren der griech. exhortativen Tradition (ebd. 49/66). Malherbe (ebd. 45/8) zeigt auch, dass Paulus in 1 Thess. 2 große Ähnlichkeit mit dem idealen Kyniker nach Dio Chrys. or. 32, 11f hat. Gleich den Kynikern bediente sich auch Paulus der Methode der Moralisten, die ihre Lehre durch ihr eigenes Verhalten verdeutlichen u. sich selbst als nachzuahmende Beispiele ausgeben. Malherbe betont aber auch, dass Ähnlichkeiten in Methode, Ausdrucksformen u. sogar Verhalten die Unterschiede nicht verschleiern dürfen: Die Philosophen appellieren an den Verstand, während Paulus auf den Willen Gottes u. das Wirken des Heiligen Geistes verweist. Die Philosophen stellen Ergebnisse eigener Bemühungen heraus, Paulus hingegen die Initiative u. Macht Gottes. Manche Kyniker, zB. die bei Lucian. fug. 17 erwähnten, versuchten, der Handarbeit zu entgehen, indem sie Philosophen wurden, während Paulus den Thessalonichern rät, mit ihren eigenen Händen zu arbeiten (1 Thess. 4, 11). Die Kyniker fordern zum Skandal auf, während Paulus seine Jünger warnt, Anlass zum Vorwurf zu geben (1 Cor. 10, 32). Da Paulus sich der Ähnlichkeiten durchaus bewusst war, suchte er, seine Konvertiten an der Übernahme der kynischen Lebensweise zu hindern, u. richtete deutliche Unterschiede ein, um eine Verwechslung mit dem K. zu vermeiden. – Downing (Paul 307) betont den Umstand, dass Paulus, unbehaust, halb nackt, ausgehungert, dürstend, bis zur Erschöpfung mit seinen Händen arbeitend, durch Verhöhnung u. Verfolgung gequält (1 Cor. 4, 11f), obwohl selbst kein Kyniker, von den Heiden hellenistischer Zeit gleichwohl als ein solcher wahrgenommen wurde u. sich dessen bewusst war. Wenn Paulus äußert, das Gesetz mache zum Sklaven u. sei unrechtmäßig, spricht er wie ein Kyniker, u. Downing sieht keine Möglichkeit, dass Paulus mit seiner asketischen Praxis anders wahrgenommen werden konnte denn als abtrünniger jüd. Kyniker. Er erkennt indes an, dass der bei Paulus vorhandene K. keine dominante Rolle spielt u. gewisse Unterschiede offensichtlich sind; so ist Pauli Haltung gegenüber dem Reichtum (1 Cor. 13, 3; 2 Cor. 8, 13; 9, 8) differenzierter als die kynische Ablehnung (Downing, Paul 154). Ders., A cynic preparation for Paul's gospel for Jew and Greek, slave and free, male and female: NTStudies 42 (1996) 454/62 sucht zu beleuchten, wie die Botschaft des Paulus an die Galater in Inhalt u. Stil vom K. inspiriert ist (eine Bibliographie sowie Liste mit Parallelen zwischen Paulusbriefen u. kynischen Texten bei dems., Christ aO. [o. Sp. 657] 187/91).

3. Paulus u. die Diatribe. Im Gefolge R. Bultmanns (Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe [1910]), aber mit veränderter Perspektive, haben S. K. Stowers, The diatribe and Paul's letter to the Romans (Chico, Calif. 1981) 175/84 u. Th. Schmeller, Paulus u. die ‚Diatribe' (1987) 428/37 das Problem des Einflusses der Diatribe

auf Paulus aufgegriffen. Stowers verzichtet auf die rigide Konzeption des 19. Jh. von der Diatribe als literarischer Gattung, behält aber das Konzept der Gattung Diatribe u. die Bezeichnung bei, jedoch nur für Arbeiten, die die typische Situation einer Schule (Lehrer u. Auditorium) oder den Stil eines Schulvortrags anwenden bzw. nachahmen. Er wendet dieses Konzept auf Paulus an, weil dieser sich im Römerbrief mit Unterweisung u. Ermahnung an Gemeinden richtet u. nicht auf Straßen u. Plätzen an die Menge zu deren Bekehrung. Paulus benutze den Diatribenstil bewusst u. mit Absicht, aber er passe ihn an: Er übertrage ihn auf sein Ziel (Vermittlung des christl. Glaubens) u. wende ihn im Rahmen der Gattung des griech. Briefes an. Schmeller hingegen erachtet den seit Ende des 19. Jh. benutzten Begriff διατριβή, der eine popularphilosophische Literaturgattung bezeichnet, die in bestimmter Form moralische Inhalte vermitteln sollte, zwar für eine terminologische Fiktion, hält aber dafür, dass das, was mit dem in der Neuzeit gebrauchten Begriff gemeint ist, in Inhalt (praktische Ethik) u. Form (Dialog mit rhetorischen Verfahren) sehr wohl einer Wirklichkeit entspricht, die ursprünglich mit Mündlichkeit verbunden ist. ‚Eine ‘Diatribe’ ist eine persönliche u. existentielle Anrede an jedermann mit ethischer Prägung‘ (Paulus aO. 99). Obschon die ‚Diatribe‘ kein literarisches Genus sei, gestatte es ein gemeinsames strukturelles Prinzip (ebd. 431: ‚Umsetzung intellektueller Gehalte in eine existentielle Mitteilung‘), eine Anzahl antiker Texte unter dieser Benennung zusammenzufassen. Aus Vorsicht verwendet Schmeller daher das Wort stets mit Anführungszeichen. Im Fall des Paulus räumt er ein, dass Römer- u. 1. Korintherbrief vom Stil der ‚Diatribe‘ geprägt sind, erinnert aber daran, dass, ‚während die ‘Diatribe’ konkrete, existentiell betreffende u. verbreitete Lebensprobleme behandelt‘, es Paulus um Probleme gehe, ‚die aus dem christl. Glaubensvollzug u./oder seiner Reflexion resultieren, die demnach ausschließlich Glaubende betreffen‘ (ebd. 432). Außerdem sei die ‚Diatribe‘ stärker populär ausgerichtet, habe zum Ziel, bei der Bewältigung des Alltags zu helfen, u. biete stereotype Lösungen an (zB. Umkehr der Werte, Unabhängigkeit von Äußerem), was bei Paulus nicht der Fall sei. Schmeller zufolge geht es Paulus mehr um Belehrung als um Bekehrung.

4. Bewertung. Wenn einerseits die Worte des Paulus eine kynische Färbung haben, er selbst andererseits kein Kyniker war, ist wohl der Schluss erlaubt, dass man es mit einem soziokulturellen Hintergrund zu tun hat, auf den viele Menschen zurückgriffen, die wie kynische Philosophen wirken konnten, es aber gar nicht waren.

II. Der Kynismus in der Väterzeit. Die Christen der ersten Jhh. zeigen eine ambivalente Haltung zum K., die von offener Ablehnung bis hin zu Sympathie, ja bis zu Zugehörigkeit zu beiden Gruppen (Peregrinus Proteus; Maximos Heron) reicht.

a. Vergleich u. Identifikation von Kynikern mit Christen. 1. Durch Heiden. Heiden richteten gegen Christen dieselben herkömmlichen Vorwürfe wie gegen Kyniker, was die Vermischung begünstigt haben dürfte. In der 2. H. des 2. Jh. erinnert Theophilos v. Ant. (ad Autol. 3, 14) daran, dass die Christen sich von Seiten der Heiden dem Vorwurf ausgesetzt sähen, Frauengemeinschaft, unerlaubte Verbindungen u. *Anthropophagie zu praktizieren (zu diesem Vorwurf gegen Kyniker von christlicher Seite s. u. Sp. 673). Auch Athenagoras (leg. 3, 1; 31, 1; 32, 1) nennt drei Vorwürfe der Heiden gegen die Christen: Atheismus, thyesteische Mahlzeiten u. ödipodeische **Blutschande, die sich ebenfalls mit der Kritik an Kynikern berühren. Ferner verurteilt Ailios Aristeides ebenfalls im 2. Jh. heftig gewisse Gegner des Hellenismus, die sich weit entfernt hätten von den Hellenen oder vielmehr von allen / allem ‚Besseren / Höheren‘ (or. 3, 671 [515 Behr]: τρόπον τινὰ ἀφεστᾶσι τῶν Ἑλλήνων, μᾶλλον δὲ καὶ πάντων τῶν κρειττόνων; Übers. von κρείττονες / κρείττονα unklar: ‚die besseren / höheren Menschen‘ oder ‚die besseren Werte‘ oder ‚die besseren Wesen‘?): Sie stehlen unter dem Vorwand zu verteilen (τῷ μὲν ἀποστερεῖν κοινωνεῖν ὄνομα τέθεινται), sie legen ihre Armut als Verachtung von Reichtum aus (τῷ ἀπορεῖν τῶν χρημάτων ὑπερορᾶν), sie halten Schamlosigkeit für Unabhängigkeit, sich verhasst zu machen, halten sie für Parrhesie (τὴν μὲν ἀναισχυντίαν ἐλευθερίαν νομίζοντες, τὸ δ' ἀπεχθάνεσθαι παρρησιάζεσθαι), danken mit Beleidigungen für Geld, das sie erhalten (προσίεσθαι τὸ διδόμενον, λαμβάνοντες δὲ λοιδορεῖν), u. bringen den Familien Schwierigkeiten u. Zwietracht (διορύξαι δ' οἰκίαν καὶ ταράξαι καὶ συγκροῦσαι τοὺς ἔνδον πρὸς ἀλλήλους, ebd. 3, 666/72 [513/

5 Behr]). Die Präsenz gewisser kynischer Züge, die Lukian beschreibt (fug. 12/21), lässt an K. denken. Nun bewertet Aristeides diese Leute ‚sehr ähnlich in ihrem Verhalten denjenigen, die in Palaestina sind' u. die ihre Gottlosigkeit darin zeigen, dass sie die Existenz von ‚Besseren / Höheren' bzw. ‚Besserem / Höherem' nicht anerkennen (or. 3, 671 [515 B.]). Dorival, Cyniques 78 schlägt zwei Interpretationen für das Wort κρείττονες / κρείττονα (‚Höhere[s] / Bessere[s]') vor: ‚Die Kyniker sind in der menschlichen Welt das, was die Christen in der göttlichen Welt sind. Die einen anerkennen weder Hierarchien noch griechische Wertvorstellungen, die anderen sind gottlos in Hinsicht auf die griech. Götter'. Die zweite Interpretation bringt er nur unter Vorbehalten vor: ‚Ganz wie die Kyniker, anerkennen die Christen nicht die Höheren, d. h. die staatlichen Autoritäten, u. nach Art der gottlosen Christen sind die Kyniker faktisch Atheisten gegenüber den heidn. Göttern ... K. u. Christentum hätten die Respektlosigkeit vor den Höheren u. den Atheismus gemein'. – Im 4. Jh. stellt Kaiser *Iulianus den edlen K., d. h. den des Diogenes u. Krates, dem zeitgenössischen gegenüber, der Beziehungen zum Christentum unterhalte. Er zögert nicht, die Kyniker seiner Zeit als ‚Apotaktiten' (*Apotaxis) zu bezeichnen, ein Name, ‚mit dem die gottlosen Galiläer bestimmte ihrer Leute belegen' (or. 7, 18, 224ab [2, 1, 70 Bidez / Roch.]: ἀποτακτίτας τινὰς ὀνομάζουσιν οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι), u. wirft beiden Gruppen vor, ‚vieles einzusammeln' (vgl. ebd.: τούτων οἱ πλείους μικρὰ προέμενοι πολλὰ πάνυ, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα πανταχόθεν ξυγκομίζουσι). Ebenso sagt er zu seinem kynischen Gesprächspartner nach Zitat einer Wendung aus Gen. 9, 3: ‚Du kennst, denke ich, die Worte der Galiläer' (or. 9, 12, 192d [2, 1, 160 B. / R.]: γνωρίζεις, οἶμαι, τῶν Γαλιλαίων τὰ ῥήματα), u. später (or. 9, 20, 203c [2, 1, 173]) tadelt er ihn, weil er ‚das tote Leben der unglücklichen Frauen', d. h. christlicher Nonnen, bewundere (γυναικῶν ἀθλίων τεθαύμακας φιλῶν νεκρὸν βίον), was zu verstehen geben könnte, dass dieser Kyniker selbst Christ war (zu einer möglichen Identifizierung mit Maximos Heron M.-O. Goulet-Cazé, Qui était le philosophe cynique anonyme attaqué par Julien dans son discours IX?: Hermes 136 [2008] 97/119).

2. Durch Christen. Hippolyt, dem Autor des Elenchos (vgl. C. Scholten: o. Bd. 15, 511/22), zufolge belegen Häresien eine Perversion der christl. Orthodoxie durch die heidn. Philosophen. Dies ist zB. der Fall bei den Enkratiten (vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 349/65), die er mit Kynikern identifiziert (ref. 8, 20), u. bei Tatian, dem Gründer der Sekte, den er schilt, ein kynisches Leben zu führen. Auch Markion sieht sich dem Vorwurf ausgesetzt, seine Schüler zu einem Leben nach kynischer Art anzuhalten (ebd. 7, 29; 10, 19). Auf dieselbe Weise hatte Irenäus Valentinian mit Kynikern verglichen (haer. 2, 14, 5). Die Vermischung zwischen K. u. Christentum dürfte nicht selten gewesen sein, denn der Kyniker Crescens versuchte Justin zufolge möglicherweise ‚zu vermeiden, dass man ihn verdächtigt, Christ zu sein' (apol. 2, 3: πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι τοιοῦτος ταῦτα ποιεῖ; s. unten). Gleichzeitig konnte sich ein Christ auf die Kyniker berufen, um gegenüber einem Heiden eine christl. Praxis zu verteidigen. Als Kelsos (*Celsus) den Christen vorwirft, ihre Geheimnisse auf öffentlichen Plätzen zu verbreiten, führt Origenes tatsächlich das Beispiel der Kyniker an, bei denen er gutheißt, dass sie sich in der Öffentlichkeit mit allen Passanten unterhalten (c. Cels. 3, 50f).

b. Wechselseitige Kritik. 1. Ereignisse. α. Martyrium des Justin (165 nC.). Gegen den philosophisch gebildeten christl. Apologeten *Iustinus Martyr stellte sich der Kyniker Crescens. Justin wirft ihm vor, die Christen zu verleumden, obwohl er die Lehren Christi nicht kenne oder, falls er sie doch kenne, nicht in der Lage sei, die Größe des Christentums zu begreifen (apol. 2, 3). Möglicherweise waren Machenschaften des Crescens, dem Justin über ein Jahrzehnt lang in Diskussionen mehrfach entgegengetreten war, unmittelbare Ursache des Martyriums Justins, wahrscheinlich iJ. 165 in Rom (Tat. or. 19; Eus. / Hieron. chron. zJ. 154 [GCS Eus. 7, 203, 13/8]; Eus. h. e. 4, 16, 1. 7). Crescens, der Christ gewesen u. anschließend zum K. übergetreten sein könnte, hätte dann Justin angegriffen, um seine ehemalige Zugehörigkeit zum Christentum in den Augen der Autoritäten vergessen zu machen (S. Benko, Pagan Rome and the early Christians [Bloomington 1986] 46f; s. oben). Aber da in den Märtyrerakten des Justin u. seiner Gefährten von einer Beteiligung des Crescens an der Anklage u. im Prozess nicht die Rede ist, hat man Vorbehalte gegen diese Hypothese

formuliert, die Eusebius eher aus apologetischem Interesse als aufgrund historischer Tatsachen erwähnt haben mag. Die kritische Haltung Justins u. seiner Schüler gegenüber der Staatsreligion u. den kultischen Praktiken machte sie zu Gegnern Mark Aurels; dies könnte, abgesehen von der Zugehörigkeit zum Christentum an sich, den Prozess erklären, der dann die Zerschlagung einer Schule zum Ziel hatte (J. Speigl, Der Röm. Staat u. die Christen. Staat u. Kirche von Domitian bis Commodus [Amsterdam 1970] 164f). – Tatian, Schüler Justins, nimmt eine ausdrücklich kritische Haltung gegenüber den Kynikern ein, die Autarkie vorgeben, aber viele Bedürfnisse aller Art haben, u. äußert seine Feindseligkeit gegen Crescens offen, der dem Hund folgt, Gott ablehnt u. unvernünftige Tiere nachahmt (or. 25, 1). Eine Ironie des Schicksals ist es, dass Hippolyt, der Autor des Elenchos, in Tatian ein halbes Jh. später einen Kyniker sieht (Speigl aO. 159f).

β. Martyrium des Apollo(nio)s Sakkeas (ca. 180/85 nC.). In den J. 180/85 fand vor dem Prätorianerpräfekten Tigidius Perenni(u)s der Prozess des Märtyrers Apollos Sakkeas (Apollonios: Eus. h. e. 5, 21) statt (Act. Mart. Apoll. 33f [98 Mus.]). Ein Kyniker, der in Begleitung anderer Weiser daran teilnahm, ergriff Partei für den Präfekten gegen den Angeklagten, den er aufforderte, doch sich selbst zu beleidigen u. nicht Perennius. Darauf erwiderte Apollo(nio)s, dass er gelernt habe zu beten u. nicht zu beleidigen u. dass die Scheinheiligkeit seines Gesprächspartners im Einklang mit der *Blindheit seines Herzens stehe.

γ. Antiochia (362 nC.). Ohne es zu wollen, wurde der Kyniker Asklepiades zum Anlass für Vergeltungsmaßnahmen, die Julian gegen die Christen iJ. 362 nach dem Brand des Apollontempels von Daphne bei *Antiochia am Orontes ergriff. Als Asklepiades nach Daphne kam, um Julian aufzusuchen, habe er im Tempel Kerzen entzündet u. sich dann entfernt; die Funken breiteten sich aus u. verursachten den Brand des Tempels, so Ammianus Marcellinus (22, 13, 3). Julian dagegen beschuldigte die Christen, den Brand gelegt zu haben, u. ordnete die Schließung der Großen Kirche von Antiochia an, die **Constantius II kurz vorher eingeweiht hatte.

δ. Kyniker u. Mönche in Antiochia iJ. 387. In seinen ‚Säulenhomilien' (stat. 17. 19) spricht Joh. Chrysostomos den antiochenischen Steueraufstand iJ. 387 an, bei dem es zum Umsturz der Statuen des Theodosius u. der Flacilla gekommen war. Er stellt den ‚kynischen Dreck', der aus der Stadt geflohen sei, um sich in den Höhlen zu verstecken u. so der von Theodosius angestellten Ermittlung zu entgehen, den Wüstenmönchen entgegen, die in die Stadt zurückgekehrt seien, um der Untersuchung Genüge zu tun (ebd. 17, 2 [PG 49, 173D/4A]), u. hebt außerdem den Gegensatz zwischen Kynikern, deren Philosophie sich auf das Außere beschränke, u. Christen, die ihre Philosophie durch ihre Meinung u. ihre Handlungen belegten, hervor (stat. 19: PG 49, 189). Dorival, Cyniques 63/5 zufolge teilten sich Kyniker u. Christen den Raum auf: Jene ‚erhielten' die Stadt, diese die Wüste u. die Berge. Andererseits aber versuchten beide, alle Gebiete zu erobern u. das ländliche Milieu zu durchdringen. Der Wettlauf sei zugunsten der Christen ausgegangen, u. die ‚leeren' Parolen der Kyniker hätten keinen Erfolg dabei gehabt, ihre Propaganda durchzusetzen. – In der 2. H. des 4. Jh. antwortet Eunomios seinen Gegnern, er reagiere nicht wie Diogenes mit dem Stock, sondern wie Paulus mit geduldiger Belehrung. Er äußert: ‚Der K. ist weit entfernt vom Christentum' (apol. 19 [SC 305, 270]: πολὺ γὰρ κυνισμὸς κεχώρισται χριστιανισμοῦ).

2. Christliche Kritik am Kynismus im Einzelnen. a. Befund. Christliche Angriffe richten sich allgemein gegen die kynische Gleichgültigkeit (ἀδιαφορία), die Justin sogar als ihr τέλος beschreibt: ‚Es ist für einen Kyniker, der sich das ἀδιάφορον zum Ziel gesetzt hat, unmöglich, das Gute zu finden, abgesehen von der Gleichgültigkeit' (apol. 2, 3, 7: ἀδύνατον δὲ Κυνικῷ, ἀδιάφορον τὸ τέλος προθεμένῳ, τὸ ἀγαθὸν εἰδέναι πλὴν ἀδιαφορίας; zur Problematik dieser Aussage Dorival, Image 421; Goulet-Cazé, Kynika 113_{365}). Ein Ergebnis dieser Adiaphoria (*Adiaphora) ist der Mangel an Scham: Der Kyniker handelt in den Augen aller schamlos, ohne Rücksicht auf die δόξα, indem er das von Natur aus Gute anstrebt u. das durch Konvention Gute ablehnt (Lucian. vit. auct. 10: ‚Verrichte vor den Augen aller mutig das, was keiner tun würde, nicht einmal, wenn er alleine ist [ἰδίᾳ]!'; zu den Gründen für das Aufkommen des Konzeptes einer als skandalös erachteten ‚kynischen Indifferenz'

im 2. Jh. vgl. Goulet-Cazé, Kynika 112/32). – Der christl. Tadel steigert sich zu höchster Unredlichkeit, u. Kyniker wie Stoiker wandeln sich in den christl. Schriften zu wahren Kannibalen. Theophilos v. Ant., der im 2. Jh. behauptet, dass Zenon, Diogenes u. *Kleanthes von Kindern verlangt hätten, ihre eigenen Väter zu kochen u. zu verspeisen, hält die Lehre des Christentums für unvereinbar mit diesen ‚indifferenten' Verhaltensweisen, nämlich Anthropophagie u. unerlaubten sexuellen Verbindungen (ad Autol. 3, 5. 15). Im 4. Jh. tadelt Joh. Chrysostomos an Kynikern ebenso wie an Platon das Streben nach Frauen- u. Kindergemeinschaft (in Tit. hom. 5, 4 [PG 62, 694]), während Theodoret v. Kyrrhos Diogenes als einen Lüstling beschreibt, der *Dirnen unterhält u. Erinnerungen an die öffentlich vollzogene ‚Hochzeit des Hundes', gemeint ist die des Krates mit Hipparchia, wachruft (affect. 12, 48f [SC 57, 434]). Augustinus zeigt sich im höchsten Maße gereizt u. schockiert vom Mangel an verecundia bei den Kynikern: Er widmet ihnen ein Kapitel in seinem ‚Gottesstaat' (civ. D. 14, 20) u. bezeichnet ihre Lehre ohne zu zögern als immunda impudensque sententia (ebd. 20, 43). Neben der Schamlosigkeit erregen auch andere Elemente den Zorn der Christen: Prahlerei (Tat. or. 2, 1) u. hochmütige *Geschwätzigkeit (ebd. 3, 3: ἔντυφον … γλωσσομανίαν), *Heuchelei (ebd. 25, 1; Act. Mart. Apoll. 33 [98 Mus.]; Joh. Chrys. virg. 7, 1 [SC 125, 112]), eitler *Hochmut (Pallad. hist. Laus. prooem. 11 [12 Bartelink]: κουφοδοξία; vgl. Nil. Anc. exerc. 2 [PG 79, 720B], der den Kynikern vorwirft, da ihnen die christl. *Hoffnung fehle, praktizierten sie ihre Askese nur um der Selbstdarstellung willen; Theodrt. affect. 12, 31f [SC 57, 428f]) u. schließlich Nutzlosigkeit: K. führt zu nichts; Theoph. Ant. ad Autol. 3, 2; Joh. Chrys. in Mt. hom. 10, 4 [PG 57, 188]; in 1 Cor. hom. 35, 4 [PG 61, 302]). In paneg. Bab. 2, 45/9 (SC 362, 146/55), einer gegen Julian u. die Heiden gerichteten Schrift, wählt Joh. Chrysostomos Diogenes als Zielscheibe, um die Konkurrenten der Christen zu diskreditieren; vgl. Krueger, Diogenes 39 u. allg. zu diesem Themenkomplex Dorival, Image 420/30. An die Vorwürfe schließt sich der Spott gegen die Kyniker an, die zottig wie Böcke sind u. eine Herkuleskeule tragen (Prudent. apoth. 200; hamart. 401). Gebunden vom Durcheinander ihrer eigenen Kasuistik werden sie durch die christl. Argumentation mit dem Angelhaken der Syllogismen gefangen (Sidon. Apoll. ep. 9, 9, 15 [MG AA 8, 158]). Ihre Niederlage steht unmittelbar bevor (carm. 15, 124 [ebd. 237]).

β. Gründe. Eine derart groteske Darstellung beruht auf falscher Auslegung, also polemischer Böswilligkeit, aber auch, u. vielleicht in erster Linie, auf dem Bewusstsein einer wirklichen Gefahr. Diese falsche Auslegung kann aus Unkenntnis erwachsen oder aus einer bewussten Täuschungsabsicht. Berücksichtigt man, dass die Schriftsteller des 2. Jh. wie Theophilos (ad Autol. 3, 5) u. Klemens v. Alex. (strom. 2, 119, 5f) Diogenes gelesen haben, drängt sich der Verdacht auf, dass sie die philosophische Perspektive der Kyniker absichtlich ausgeblendet haben, obwohl diese allein ihre Ideen erklären kann, die auf den ersten Blick skandalös erscheinen. Diogenes hatte die ‚Umwertung des Geldes (der Werte)' bis in die letzte Konsequenz theoretisch im Blick u. prägte so eine vollständige Rückkehr zum Leben κατὰ φύσιν, das der Mensch verloren habe, als er den natürlichen Zustand verließ u. die Konventionen des zivilisierten Lebens erfand (Diog. L. 6, 44). Deswegen stellt er die vom Gesetz ‚geprägten' Gewohnheiten seiner Zeit infrage u. schlägt eine neue, von der Natur ‚geprägte Währung (Wertung)' vor. Überzeugt davon, dass von Natur aus nichts schimpflich ist u. Scham nur ein zivilisierter, d. h. von den knechtenden Sozialnormen verdorbener Mensch erfahren kann, hat sich Diogenes, gewissermaßen als Anarchist, dafür ausgesprochen, in seiner Politeia wenigstens auf einer theoretischen Ebene alle natürlichen Akte zuzulassen, selbst Grenzfälle wie *Geschlechtsverkehr in der Öffentlichkeit, Inzest oder Anthropophagie. Um die Mechanismen einer Gesellschaft zu demontieren, die den Einzelnen dazu zwinge, im Namen ihrer eigenen Kategorien von Gut u. Schlecht bestimmte Verhaltensweisen als tadelnswert zu beurteilen, sucht er seine Beispiele im Tierreich (Diog. L. 6, 22; Dio Chrys. or. 6, 13. 18; 10, 16), bei **Barbaren (Diog. L. 6, 73) u. *Kindern (ebd. 6, 37) u. entwickelt so seine Auffassung eines Weisen, der nur mit Hilfe des λόγος u. des Willens in einer durch Askese erlangten Freiheit Regeln für das Handeln ausbildet. Gedanklich völlig kohärent, bleibt diese Haltung in einem gewissen Maße theoretisch (Diogenes selbst hat zweifellos nie Inzest oder Anthropophagie praktiziert),

u. dies dürfte die Quelle für falsche Auslegungen sein. Indem die Christen das theoretische Fundament ausblendeten, machten sie aus den Kynikern Kannibalen, Elternmörder u. wüste Lüstlinge. – Die polemische Böswilligkeit der Christen gegenüber den Kynikern brachte diese häufig mit den Epikureern in Verbindung (Sidon. Apoll. carm. 2, 165f [MG AA 8, 178]; Claud. Mamert. anim. 2, 9). Diese Bösartigkeit ist mit der heidn. Kritik am K. vergleichbar (zB. Lucian. fug.; mort. Peregr.; Porph. abst. 1, 42, 5; Iulian. Imp. or. 9, 16, 198bc [2, 1, 166 Bidez / Roch.]; s. o. Sp. 641). Dorival, Image 432 hat zurecht bemerkt, dass das gegenüber der heidn. K.-Kritik Neue der christl. Kritik darin besteht, aus den Kynikern die Repräsentanten des Hellenismus par excellence gemacht zu haben, die uneingeschränkt den Primat des menschlichen Willens vertreten. Tatsächlich ist der Grund für die heftige Reaktion der Väter ihre Überzeugung, dass die Kyniker eine Gefahr darstellen: Sie betrachteten sie als potentielle u. oft sehr reale Rivalen, mit denen man sie, die Christen, verwechseln konnte (zB. wegen Askese, Kritik an der Gesellschaft u. ihren ‚falschen' Wertvorstellungen, Radikalismus). Obwohl das Telos grundverschieden war, denn die Kyniker behaupteten in maßlosem Stolz, nur ihr eigenes Glück zu schaffen, während die Christen danach trachteten, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, wurden sie von Heiden häufig verwechselt. Es war daher nötig, sich von diesen störenden Rivalen, die in den Metropolen des Imperiums viel Lärm machten, zu distanzieren. Dennoch (u. das war vielleicht die größte Gefahr) übte der K. seinen Reiz selbst auf Christen aus, u. zwar so weit, dass es nicht unmöglich war, sich gleichzeitig als Kyniker u. als Christ zu bezeichnen.

c. *Positive christliche Stellungnahmen zum Kynismus. 1. Bewunderung.* Die Christen bewundern oft die Kyniker von einst u. verweisen besonders häufig auf Diogenes (Kusch 1069/72). Klemens v. Alex. beruft sich auf das Vorbild der Kyniker, lobt die Ansichten des Antisthenes, Diogenes u. Bion v. Borysthenes u. sieht in dieser Philosophie eine Präfiguration des Christentums (protr. 4, 56, 1; 6, 71, 2; 7, 75, 3; paed. 3, 16, 1; strom. 2, 107, 2f. 119, 6. 121, 1f; 5, 108, 4; 7, 24, 5. 25, 1; vgl. Dorival, Image 435f). Wenn Basilius Beispiele von tugendhaften Philosophen vorlegen will, die den jungen Christen in ihrer Erziehung helfen können, beruft er sich auf Diogenes (leg. lib. gent. 9, 112/5 [58 Boulenger]), auch, wenn er die übermäßige Sorge um den Körper kritisieren will (ebd. 9, 15/7 [55 B.]; vgl. Krueger, Diogenes 35f). Diogenes erscheint als der ‚Sieger über die menschliche Natur' bei Hieronymus (adv. Iovin. 2, 14); Theodoret (provid. 6) nennt ihn neben Sokrates u. Anaxarchos als Beispiel für den Verzicht auf Reichtum u. für ein Leben in Armut; ebenso erwähnt Neilos v. Ankyra mit Bewunderung die Anekdote von Diogenes, der seine Schüssel zerstört, weil junge Hirten Wasser aus ihren Händen trinken (volunt. paup. 39 [PG 79, 1017B]). Ein Christ sträubte sich also nicht prinzipiell, den Kyniker als Modell vorzuführen.

2. Oinomaos u. Eusebius. Aus der Kaiserzeit ist als einziges großes Werk des K. die Γοήτων φωρά, die ‚Entlarvung der Schwindler', des Oinomaos v. Gadara überliefert (ed. J. Hammerstaedt, Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus [1988]), eine heftige Streitschrift, die man vielleicht mit dem von Julian erwähnten Traktat ‚Gegen die Orakel' identifizieren kann (or. 7, 5, 209ab [2, 1, 50 Bidez / Roch.]). Eusebius v. Caes. zitiert aus der ‚Entlarvung' ausführlich in der Praeparatio evangelica (5, 18/36; 6, 7 [SC 266, 30/108. 162/80]), um den Hellenismus zu bekämpfen. In einem Abschnitt, den Eus. praep. ev. 5 wiedergibt, betreibt Oinomaos heftige Polemik gegen das Delphische Orakel, dessen Äußerungen Eusebius dann als ‚von Schwindlern erfundene Listen u. Sophismen, die die Menge täuschen sollen', zusammenfasst (5, 21, 6 [ebd. 46]: γοήτων … ἀνδρῶν πλάνας καὶ σοφίσματα), gegen Tempelwächter, denen er ihre betrügerischen Aktivitäten vorwirft, gegen Götter, die er direkt anspricht (Apollon wird als ‚Sophist' bezeichnet), u. gegen jene, die an *Divinatio glauben (5, 26, 3 [ebd. 66]). In praep. ev. 6 macht er sich an die Philosophenschulen, wobei er Deterministen (zB. Demokrit) wie Fatalisten (zB. Chrysipp) angreift, fest entschlossen, die menschliche *Freiheit gegen die ‚Heimarmene' (*Fatum) zu verteidigen. Eusebius schöpft zu seinen eigenen Zwecken sehr geschickt zahlreiche Argumente gegen die Heiden aus dem heidn. Philosophen. Er unterstreicht die kraftvollen Schlussfolgerungen des Oinomaos (5, 18, 6 [32]), seine von Begeisterung geprägten Gedanken (6, 6, 74 [162]), seine Offenheit u.

seine Schärfe, die freilich den Kynikern eigen sei (5, 21, 6 [46]: κυνικῆς … πικρίας). Oinomaos war den Christen wohlbekannt: Klemens v. Alex. hat ihn sehr wahrscheinlich gelesen u. benutzt (Hammerstaedt aO. 22/4), ebenso Origenes in seiner Schrift gegen Kelsos (A. Carriker, The library of Eusebius of Caesarea [Leiden 2003] 96), u. Theodoret zitiert aus der ‚Entlarvung', wobei er sich allerdings der Praeparatio evangelica bedient (affect. 6, 8/11; 10, 41f); auch Kyrill v. Alex. (c. Iulian. Imp. 6, 204 [PG 76, 812D]) u. Joh. Chrysostomos (paneg. Bab. 2, 80. 88 [SC 362, 200. 210]) belegen Kenntnis. Im Gegenzug kritisiert Julian, dessen Projekt der Restauration des Hellenismus der Kyniker Oinomaos im Weg war, ihn als schamlos u. wirft ihm vor, göttliche u. menschliche Dinge zu verachten (or. 9, 17, 199a [167 B. / R.]).

3. Ambivalenz. Die Haltung der Christen gegenüber den Kynikern ist ambivalent: Einerseits zieht sie deren Askese an, andererseits stößt sie ihre Schamlosigkeit u. falsche Weisheit ab. Joh. Chrysostomos kritisiert die eitle Ruhmsucht u. Nutzlosigkeit des ‚kynischen Drecks' u. führt Diogenes gleichzeitig als Ideal freiwilliger Armut an, hält ihn für reicher als die Könige auf Erden u. macht ihn zu einem Exemplum asketischen Lebens (oppugn. 2, 4. 5 [PG 47, 337. 339]). Neilos v. Ankyra tadelt die Kyniker für ihre aus Ruhmsucht praktizierte Askese u. bewundert gleichzeitig Diogenes, der ohne Dach in seiner Tonne lebe u. seine Schale zerschlage, um Wasser aus den Handflächen zu trinken (volunt. paup. 39 [PG 79, 1017B]). Zu solchen Widersprüchen bei Origenes Dorival, Image 440 (vgl. in Ex. hom. 4, 6 [GCS Orig. 6, 178] u. dagegen in Mt. comm. 15, 15 [ebd. 10, 391]; c. Cels. 2, 41; 6, 28; 7, 7); zur Kritik der Väter an Diogenes Kusch 1072/4.

d. Christliche Kyniker. 1. Peregrinus Proteus. Er ist vor allem durch Lukian bekannt (weitere Quellen: Gell. 8, 3; 12, 11; Tat. or. 25, 1; Athenag. leg. 26, 3; Tert. mart. 4; Men. Rh. 2, 1 [32, 17/9 Russel / Wilson]; Eus. / Hieron. chron. zJ. 165 [GCS Eus. 7, 204, 24/6]; Amm. Marc. 29, 1, 38f). Lukian hat in De morte Peregrini das Porträt mit Sicherheit überzeichnet, vielleicht, um Peregrinus besser Demonax gegenüberstellen zu können, dem kynischen Lehrer Lukians, dem dieser seinerseits eine Biographie gewidmet hat. Lukians Darstellung zufolge nahm Peregrinus den Beinamen Proteus wegen seiner mannigfachen Umwandlung an (vgl. aber Gell. 12, 11: cui postea cognomentum factum est). Nach unruhiger Jugend wurde er tatsächlich erst Christ u. dann Kyniker, bevor er sich in Olympia spektakulär in die Flammen warf. Lukian schreibt alle Handlungen des Peregrinus der Ruhmsucht zu (Lucian. mort. Peregr. 4. 12. 25. 38), u., um seine Kritik zu untermauern, lässt er einen nicht namentlich genannten Redner das Leben des Peregrinus erzählen, beginnend mit schlüpfrigen Begebenheiten aus der Jugend, die freilich von zweifelhafter Authentizität sind (ebd. 9). Er fügt sogar hinzu, Peregrinus habe seinen Vater erdrosselt, weil er es nicht ertragen mochte, dass dieser älter als 60 Jahre wurde (ebd. 10). Die christl. Phase des Peregrinus kommt nicht besser weg; denn selbst wenn Lukian die wichtige Position des Peregrinus in der christl. Gemeinde Palaestinas betont, ihn als ‚Propheten, Thiasarchen u. Synagogenvorsteher', als Gesetzgeber, Exegeten u. Autor von Werken christlichen Inhalts bezeichnet (11), lässt er durchblicken, dass das Christentum Peregrinus zwar auch einen Aufenthalt im Gefängnis, vor allem jedoch nennenswerte Einkünfte bescherte. Leute aus Asien seien von den Christen geschickt worden, um den Gefangenen zu verteidigen u. zu ermutigen, der eine beträchtliche Summe Geld erhalten hatte (13). Lukian schildert Peregrinus als einen Betrüger, der die Leichtgläubigkeit jener ausnutzte, denen der ‚gekreuzigte Sophist' (= Jesus) das Gebot der *Gütergemeinschaft gab, weil sie alle Brüder seien (ebd.; zum Beitrag dieses Berichtes über die Kenntnis des Christentums im 2. Jh. H. D. Betz: NovTest 3 [1959] 226/37; P. Pilhofer, Das Bild der christl. Gemeinden in Lukians Peregrinos: ders. u. a. aO. [o. Sp. 645] 97/110). Wieder in Freiheit, sei Peregrinus in seine Heimatstadt Parion zurückgekehrt u. fortan als Kyniker aufgetreten: mit langen Haaren, schmutzigem Tribon, Bettelsack u. Wanderstab; wie Krates, der seine Güter verteilte, habe er das gesamte väterliche Erbe abgelehnt u. dem Staat geschenkt, was dazu führte, dass die Armen ihn zum ‚einzigen Philosophen, einzigen Patrioten, einzigen Schüler des Diogenes u. des Krates' ausriefen (Lucian. mort. Peregr. 15). Er verließ Parion zum zweiten Mal mit all den Mitteln zum Überleben, die ihm die Christen überlassen hatten. Doch erfolgte bald darauf der Bruch mit dem christl. Umfeld, denn er aß

von unerlaubten Speisen (16), vielleicht den εἰδωλόθυτα (Act. 15, 29), wie M. J. Edwards, Satire and verisimilitude. Christianity in Lucian's Peregrinus: Historia 38 (1989) 89/98 meint (anders G. Bagnani, Peregrinus Proteus and the Christians: ebd. 4 [1955] 107/12: Er hält Peregrinus für einen essenischen *Ebioniten, der die nach dem mosaischen Gesetz unerlaubten Speisen berücksichtigt, was möglicherweise zu einem Konflikt mit den Strenggläubigen geführt u. die Exkommunikation nach sich gezogen haben kann). Von nun an spielte der christl. Glaube des Peregrinus keine Rolle mehr, u. so wird er nur für eine kurze Zeit Christ u. gleichzeitig Kyniker gewesen sein. Er ging jetzt nach Ägypten zu dem Kyniker Agathoboulos, um ‚die wundersame Askese' (τὴν θαυμαστὴν ἄσκησιν) zu üben. Dort zeigte er, was man als Adiaphoron zu verstehen habe (Lucian. mort. Peregr. 17: τὸ ἀδιάφορον δὴ τοῦτο καλούμενον ἐπιδεικνύμενος), indem er öffentlich masturbierte u. mit einer Gerte (νάρθηκι) auspeitschte u. ausgepeitscht wurde; dann segelte er nach Italien, wurde aber vom Stadtpräfekten Roms verbannt, was seine Bekanntheit vergrößerte u. den Vergleich mit Musonius, Dion u. Epiktet provozierte (ebd. 18). Aber Peregrinus, der die indischen Brahmanen zu imitieren wünschte, in erster Linie Kalanos, der sich selbst bei Susa iJ. 324 vC. geopfert hatte, entschloss sich, seinen Tod durch Feuer vorzubereiten, ein Plan, den er seit den Olympischen Spielen iJ. 161 angekündigt hatte (ebd. 20) u. den er bei den Spielen iJ. 165, umgeben von den Führern der kynischen Bewegung, ausführte. Er habe auf diese Weise die Menschen retten u. ihnen beibringen wollen, den Tod zu verachten u. zu ertragen, was unangenehm ist (ebd. 23). Kann man in der Erscheinung des Peregrinus, ganz in Weiß gekleidet u. mit wilder Olive bekränzt, die ein alter Mann nach der Selbstverbrennung des Peregrinus gesehen haben will (40), christlichen Einfluss erkennen? C. P. Jones, Cynisme et sagesse barbare. Le cas de Pérégrinus Proteus: Goulet-Cazé / Goulet 314f meint, es sei eine ‚optische Täuschung', diese Erscheinung als Echo der Verklärung Jesu oder der 24 Ältesten der Apokalypse, die ebenfalls weiß gekleidet sind u. eine Goldkrone tragen, zu sehen, u. versteht den Tod des Peregrinus nicht als Synkretismus zwischen K. u. Christentum, sondern als rein griechische Frömmigkeitstradition. – Aulus *Gellius (8, 3; 12, 11) kann ein Gegengewicht zu der wenig glaubwürdigen Darstellung Lukians bilden. Er hatte selbst verschiedene Male Gelegenheit, Peregrinus zu besuchen, bezeichnet ihn als virum gravem atque constantem u. erwähnt, dass er in einer Hütte außerhalb Athens lebte u. moralische Probleme diskutierte. Einmal habe Peregrinus gesagt, dass der Weise nicht sündigen dürfe, auch wenn Götter u. Menschen nichts von seiner Sünde wüssten, denn es dürfe nicht Angst vor Strafe oder schlechtem Ruf sein, die uns von der Sünde abhalten soll, sondern Gerechtigkeits- u. Ehrliebe sowie das Pflichtgefühl, eine Haltung, die sich sehr gut mit christlichen Ansichten in Einklang bringen ließe (12, 11).

2. Maximos Heron. Die Hauptquelle für Daten zu Maximos Heron ist Gregor v. Naz., sein Freund u. späterer Feind (or. 25 u. 26 [SC 284, 156/273]; carm. 2, 1, 11, 728/1112 [1, 1, 88/103 Tuilier / Bady]; 2, 1, 40. 41 [PG 37, 1337/39. 1139/44]). Er wurde in Alexandria in einer Familie von Märtyrern geboren (or. 25, 3 [SC 284, 162]), ergriff später Partei für Athanasius gegen die *Arianer u. vertrat einen militanten Nizänismus. Ein Brief des *Basilius v. Caes. (9, 3 [1, 39f Courtonne]) u. einer des *Athanasius (ep. ad Max.: PG 26, 1085/90) zeigen, dass er sich für theologische Fragen interessierte u. die Gewohnheit hatte, gegen Heiden u. Häretiker gerichtete Schriften zu verfassen. Zur gleichen Zeit erscheint Maximos bei Gregor v. Naz. (or. 25 [SC 284, 156/205]) als kynischer Philosoph; Gregor erwähnt zB. seinen Kosmopolitismus (ebd. 25, 3 [162]), hält ihn aber von all den Übertreibungen frei, die charakteristisch für die Philosophie des Diogenes sind (Schamlosigkeit, *Gefräßigkeit, Bellen [ebd. 25, 2 (158/60)], *Atheismus): ‚ein Hund, Feind der wirklichen Hunde, ein Philosoph, Feind der Nicht-Philosophen (ἀσόφων), u. vor allem Christ' (25, 6 [168/70]). Er zögert nicht, ihn als größer als alle Größen des K. darzustellen; alles, was er tut, ist besser als ‚die Prahlerei (ἀλαζονεία) des Antisthenes, der Verzehr roher Nahrung (ὠμοφαγία [an Stelle des überlieferten ὀψοφαγία, das hier keinen Sinn gibt]) des Diogenes, der öffentliche Geschlechtsverkehr (κοινογαμία) des Krates' (25, 7 [172]). – Zwischen der 25. Rede u. dem Gedicht De vita sua (carm. 2, 1, 11) hat Gregor v. Naz. seine Meinung sowohl über Maximos als auch über den K. grundlegend geändert.

Jetzt lobt er die Kyniker von einst (2, 1, 11, 1030/3 [100 T. / B.]), während er gegen Maximos maßlose Angriffe vorbringt. In der Zwischenzeit, in der 1. H. dJ. 380, hatte die ‚Maximos-Affäre' stattgefunden: Der Philosoph versuchte, sich an Gregors Stelle heimlich zum Bischof von Kpel weihen zu lassen (Näheres bei M.-O. Goulet-Cazé, Art. Maxime-Héron d'Alexandrie: Dict. des philosophes antiques 4 [Paris 2005] 348/63). Während Maximos früher ‚der überzeugteste Verteidiger der Wahrheit war u. Kämpfer für die Dreifaltigkeit bis zum Blut' (Greg. Naz. or. 25, 3 [SC 284, 160]) u. gleichzeitig ein perfekter Philosoph, der Luxus, Überfluss (περιουσία) u. Macht ablehnte (ebd. 25, 4 [164]), wird er in De vita sua zum ‚schlimmsten aller Hunde' (carm. 2, 1, 11, 1004 [98 T. / B.]: κύων ὁ παγκάκιστος), über den Gregor, schwer verletzt u. unfähig zur Unparteilichkeit, beinahe 400 Verse lang herzieht (ebd. 728/1112 [88/103 T. / B.]). Die früher positiven Eigenschaften erfahren nun eine entgegengesetzte Interpretation: Das Exil in der Großen Oase, in das Maximos iJ. 374 ging u. das früher in sehr gutem Lichte erschien (or. 25, 14 [SC 284, 188]: Ὄασις … ἡ διὰ σὲ λοιπὸν εὐαγὲς χωρίον), wird jetzt auf äußerst schamlose Missetaten zurückgeführt (carm. 2, 1, 11, 976 [97 T. / B.]: τὴν ἐπ' αἰσχίστοις φυγήν). Die frommen Frauen, bei denen Gregor früher Selbstbeherrschung u. Keuschheit lobte (or. 25, 14 [SC 284, 190]: τὰς κοινωνούς σοι καὶ τῆς ἁγνείας καὶ τῆς καρτερίας), sind jetzt *Dirnen gleich (carm. 2, 1, 11, 935/7 [96 T. / B.]: … ἢ Κορινθίαις / ταῖς σαῖς μεθ' ὧν τὰ θεῖα ἐξῃσκοῦ πότε / μόνος μόναις τε πανσόφως κοινούμενος). Gregor tadelt indes keine spezielle Handlung des Maximos; seine Anspielungen u. die Ungenauigkeit (vgl. ebd. 773/7. 949 [89f. 96 T. / B.]) vermitteln den Eindruck, dass er nur Gerüchte kennt, die seine Anklagen stützen. Dass aber Gregor v. Naz. naiv u. das Opfer eines machtgierigen Intriganten war, der sich den Bischofssitz von Kpel aneignen wollte, ist kaum wahrscheinlich. Der Boshaftigkeit, mit der er Maximos überhäuft, muss man das Vertrauen entgegensetzen, das diesem Persönlichkeiten wie Athanasius, Petros v. Alex., Basileios, Hieronymus oder Ambrosius entgegenbringen. Das finstere Porträt, das man heute in der Nachfolge u. zur Rechtfertigung Gregors allgemein von Maximos zeichnet, ist zu revidieren: Maximos scheint sich im kirchenpolitischen Machtspiel verfangen zu haben, das seine Kräfte überstieg, u. Petros v. Alex. hat ihn womöglich in den Rivalitäten zwischen den Kirchen von Alexandria u. Kpel manipuliert (G. Dagron, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451 [Paris 1974] 447/61), u. so könnte Maximos gut zugleich Opfer gewesen sein. – Die doppelte Zugehörigkeit sowohl zum K. als auch zum Christentum ist bemerkenswert, u. Gregor zufolge kann das Phänomen nicht so häufig gewesen sein: ‚Es war schon viel für mich, einen Kyniker in meinen Hof kommen zu sehen, der Christus u. nicht Herakles anbetete' (carm. 2, 1, 11, 974f [97 T. / B.]). Maximos war allerdings kein ignoranter u. grober Kyniker; er besaß intellektuelle Fähigkeiten (Basil. ep. 9, 2f [1, 38f Court.]), verfasste Bücher, v. a. eines gegen die *Arianer, das er in Mailand Kaiser Gratian übergab u. das Hieronymus lobt (vir. ill. 127 [226 Ceresa-Gastaldo]). Auch ist zu berücksichtigen, dass ein Kirchenmann wie Gregor v. Naz. selbst Sympathien für den K. hatte (vgl. R. Asmus, Gregorius von Nazianz u. sein Verhältnis zum K.: TheolStudKrit 67 [1894] 314/39) u. keine Bedenken trug, einen intelligenten kynischen Philosophen seinen Freund zu nennen. Aber Gregor stellt Maximos als eine Ausnahme im Kreise der Kyniker dar (or. 25, 2 [SC 284, 158/60]); anders gesagt, der Maximos, den er schätzt, ist ein Christ mit einem selektiven K., er zeigt seine Haltung vor allem durch die Kleidung u. setzt sich geschickt von den übrigen zeitgenössischen Kynikern ab (ebd. 25, 6 [168/70]). Die Reaktion Gregors nach der versuchten ‚Usurpation' zeigt, dass er Maximos für eine Ausnahme unter den Kynikern gehalten hatte u. der K. in seinen Augen dem christl. Glauben von Grund auf fremd blieb.

3. Zwei Kynismen. Die Fälle des Peregrinus Proteus u. des Maximos Heron machen es wahrscheinlich, dass es in der Kaiserzeit zwei Arten von K. gab: Der eine war eine wirkliche Philosophie, die ἀτυφία oder auch ἀπάθεια als Ziel vor Augen hatte u. die kritische Haltung gegenüber Gesellschaft, Religion u. Politik bewahrte (zB. Oinomaos, Agathoboulos, Demonax); der andere war mehr äußerlich, beschränkte sich auf die kynische Lebensweise u. die durch Askese bedingte Art der *Kleidung u. war auch für Menschen zugänglich, die sich unterschiedlichen philosophischen Richtungen u. selbst dem Chris-

tentum zugehörig fühlten. – Im 1. Jh. vC. hatte Varro bereits darauf hingewiesen, dass man die Zahl der Philosophenschulen verdoppeln könne, wenn man als Kriterium ‚die Haltung u. die Lebensweise der Kyniker' (ex habitu et consuetudine Cynicorum) nähme, welches Ziel auch immer sie anstrebten (non quaeritur, quisnam sit finis boni [Aug. civ. D. 19, 1, 350]; vgl. 19, 2). Außerdem belegt Diogenes Laertios, dass der K. unterschiedlich verstanden wurde: als ‚(philosophische) Sekte' (αἵρεσις) u. als ‚Lebensweise' (ἔνστασις βίου), u. erklärt, seiner Überzeugung nach sei der K. nicht nur eine Lebensweise (6, 103). Augustinus nimmt den Gedanken Varros auf, wobei er ihn auf Philosophen anwendet, die Christen werden wollen: ‚Der Gottesstaat drängt selbst die Philosophen, wenn sie Christen werden, nicht, ihre Kleidung oder Lebensweise, die nicht die Ausübung der Religion behindern, zu ändern, sondern auf falsche Lehren zu verzichten. Und so kümmert er sich auch nicht um die Individualität der Kyniker, von der Varro spricht (illam quam Varro adhibuit ex Cynicis differentiam), vorausgesetzt, es ist darin nichts Schamloses u. Ungebührliches' (civ. D. 19, 19, 387). Eine Weise, Christ zu sein, bestand darin, sein Christentum nach Art der Kyniker zu leben; einzige Bedingung war der Verzicht auf Schamlosigkeit.

e. Kynismus u. Mönchtum. Kynische Lebensweise u. Tracht wurden nicht selten von christlichen Mönchen übernommen. Sulpicius Severus zufolge trug Martin v. Tours das Pallium (dial. 2, 3, 2 [CSEL 1, 183]), ebenso die Mönche, die kamen, um ihm die letzte Ehre zu erweisen (ep. 3, 19 [SC 133, 342]); Joh. Cassian gibt inst. 1, 6f eine Beschreibung der ägypt. Mönche, die auch palliolum, pera (nach Courcelle 101 bezeichnet das Wort hier ein Kleidungsstück aus Ziegenfell u. nicht den Bettelsack) u. baculus einschließt. Der Asketismus der Kyniker beeinflusst möglicherweise die Lebensweise der Wüstenmönche, die in Höhlen oder in Gräbern lebten, Bart u. langes Haar trugen, in Sandalen oder barfuß gingen, mit einem Ziegenfell bekleidet waren, sich von Früchten u. Gemüse ernährten u. der Kälte des Winters u. der Hitze des Sommers trotzten. – Allerdings waren die Väter über diese christl. Asketen, deren Erscheinungsbild so sehr an die Kyniker erinnerte, uneins. Joh. Chrysostomos beruft sich auf Diogenes, um das Mönchtum zu verteidigen u. zu rechtfertigen, denn die christl. Eliten waren diesem Asketismus der Mönche, der mit seiner Weltflucht für die Anhänger einen radikalen Bruch mit dem Leben der höheren Klassen bedeutete, nicht wohlgesonnen. Wenn die Hochgestellten Bewunderung für den Asketismus des Diogenes empfinden, um wieviel mehr, sagt Joh. Chrysostomos, muss dann der christl. Asketismus ihre Achtung verdienen (oppugn. 2, 4. 6 [PG 47, 337. 339]; vgl. Krueger, Diogenes 37/9). Hieronymus seinerseits warnt die Jungfrau Eustochium vor Menschen mit langem Haar, schwarzem Pallium u. Bocksbart (ep. 22, 28 [CSEL 54, 185]). Damit dürften wohl nicht so sehr Kyniker, sondern vielmehr christliche Asketen in Rom gemeint sein, Mönche, deren Erscheinungsbild dem der Kyniker ähnelte. Die Heiden andererseits (Liban. or. 30, 8 [3, 91 Förster]; Eunap. frg. hist. 56 [2, 80 Blockley]; vit. soph. 6, 11, 6/9 [39f Giangrande]) bekämpften ebenfalls die christl. Asketen, in denen sie womöglich eine neue Art von Kynikern sahen (Courcelle 95f). Zwar zeigen viele Mönche ein kynisches Erscheinungsbild, aber doch nicht alle: Im 5. Jh. sagt Palladios von Serapion, einem ägypt. Mönch, er habe weder Bettelsack noch Schafsfell getragen, als er nach Athen ging u. sich dort an die Philosophen wandte, die ‚den Tribon trugen' (hist. Laus. 37, 5f [184/6 Bartelink]). Vielleicht kann man eine Parallele zwischen heidnischen Philosophen u. Kynikern auf der einen u. Vätern u. Mönchen auf der anderen Seite ziehen, wobei die Mönche in gewisser Weise kirchliche Kyniker der ersten Jhh. waren. In der Kirche findet man den kynischen Geist viel später bei den Kapuzinern, die Iustus Lipsius, Manuductio ad Stoicam philosophiam 1, 13 (Opera omnia [1675] 4, 665) mit Kynikern vergleicht. – Der Einfluss des K. auf das Mönchtum wirkte sich vielleicht auch in der kopt. Literatur aus: Die kopt. Apophthegmata der ägypt. Väter enthalten ein Treffen zwischen Kaiser Theodosius u. einem Mönch; diese Begegnung ist implizit beeinflusst vom Treffen Alexanders d. Gr. mit Diogenes v. Sinope; dies könnte belegen, dass die Diogenesüberlieferung in Ägypten noch um dJ. 450 lebendig war (die kopt. Apophthegmata beziehen sich auf vor 450 lebende Personen) u. dass der K. Einfluss auf die Literatur des kopt. Mönchtums ausübte (vgl. S. Morenz, Ein kopt. Diogenes. Griech. Novellenstoff in ägypt. Mönchserzäh-

lung: ZsÄgSpr 77 [1941] 52/4; vgl. auch J. Doresse, A propos d'un apophthegme copte. Diogène et les moines égyptiens: RevHistRel 128 [1944] 84/93).

W. E. ARNAL / M. DESJARDINS (Hrsg.), Whose historical Jesus? = Studies in Christianity and Judaism 7 (Waterloo, Ontario 1997). – K. BERGER, Hellenistische Gattungen im NT: ANRW 2, 25, 2 (1984) 1031/432. – M. BILLERBECK (Hrsg.), Die Kyniker in der modernen Forschung = Bochum. Stud. zur Philos. 15 (Amsterdam 1991). – G. BOAS, Christianity and cynicism: ders. (Hrsg.), Essays on primitivism and related ideas in the MA = Contributions to the history of primitivism 2 (Baltimore 1948) 87/128. – R. B. BRANHAM / M.-O. GOULET-CAZÉ (Hrsg.), The cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy = Hellenistic culture and society 23 (Berkeley 1996). – R. BULTMANN, Die Gesch. der synopt. Tradition[10] (1995). – H. CHADWICK, Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement and Origen (Oxford 1966). – P. COURCELLE, La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité: JournSav 1980, 85/101. – J. D. CROSSAN, The historical Jesus. The life of a mediterranean Jewish peasant (Edinburgh 1991). – K. DÖRING, Die Kyniker (2006); Sokrates, die Sokratiker u. die von ihnen begründeten Traditionen: Ueberweg / Flashar 2, 1 (1998) 139/364, bes. 267/321. 355/64. – G. DORIVAL, Cyniques et chrétiens au temps des Pères grecs: Valeurs dans le stoïcisme, Festschr. M. Spanneut (Lille 1993) 57/88; L'image des cyniques chez les Pères grecs: Goulet-Cazé / Goulet 419/43. – F. G. DOWNING, Contemporary analogies to the Gospels and Acts. ‚Genres' or ‚motifs'?: C. M. Tuckett (Hrsg.), Synoptic studies = JournStudNT Suppl. 7 (Sheffield 1984) 51/65; Cynics and early Christianity: Goulet-Cazé / Goulet 281/304; The social contexts of Jesus the teacher. Construction and reconstruction: NTStudies 33 (1987) 439/51; Jesus and the threat of freedom (London 1987); Cynics and Christian origins (Edinburgh 1992); Cynics, Paul and the Pauline churches (London 1988); Quite like Q. A genre for ‚Q'. The ‚lives' of the Cynic philosophers: Biblica 69 (1988) 196/225. – D. R. DUDLEY, A history of cynicism. From Diogenes to the 6th cent. A. D. (London 1937). – E. J. EPP / G. W. MACRAE (Hrsg.), The NT and its modern interpreters = The Bible and its modern interpreters 3 (Atlanta 1989). – C. A. EVANS, Jesus and his contemporaries = ArbGeschAntJud 25 (Leiden 1995); Life of Jesus research. An annotated bibliography[2] = NTToolsStud 13 (ebd. 1996). – F. GASCÓ LA CALLE, Cristianos y cínicos. Una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II: Memorias de Historia Antigua 7 (1986) 111/20. – M.-O. GOULET-CAZÉ, L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce 6, 70/1[2] = Histoire des doctrines de l'antiquité classique 10 (Paris 2001); Les premiers cyniques et la religion: dies. / Goulet 117/58; Le cynisme à l'époque impériale: ANRW 2, 36, 4 (1990) 2720/833; Les Kynika du stoïcisme = Hermes ES 89 (Stuttgart 2003); Le livre 6 de Diogène Laërce. Analyse de sa structure et réflexions méthodologiques: ANRW 2, 36, 6 (1992) 3880/4048. – M.-O. GOULET-CAZÉ / R. GOULET (Hrsg.), Le cynisme ancien et ses prolongements (Paris 1993). – R. A. HORSLEY, Galilee. History, politics, people (Valley Forge 1995); Q and Jesus. Assumptions, approaches, and analyses: Semeia 55 (1991) 175/209. – H. C. KEE, Knowing the truth. A sociological approach to NT interpretation (Minneapolis 1989); Synoptic studies: Epp / MacRae 245/69. – J. S. KLOPPENBORG, Excavating Q. The history and setting of the sayings gospel (Minneapolis 2000); The formation of Q. Trajectories in ancient wisdom collections[2] (Harrisburg 1999). – D. KRUEGER, Diogenes the Cynic among the 4th cent. fathers: VigChr 47 (1993) 29/49; Symeon the holy fool. Leontius' Life and the late antique city = The transformation of the classical heritage 25 (Berkeley 1996). – H. KUSCH, Art. Diogenes von Sinope: o. Bd. 3, 1063/75. – M. LUZ, Abnimos, Nimos and Oenomaus: JewQuartRev 77 (1986/87) 191/5; A description of the Greek Cynic in the Jerusalem Talmud: JournStudJud 20 (1989) 49/60; Oenomaus and Talmudic anecdote: ebd. 23 (1992) 42/80. – B. L. MACK, The lost gospel. The book of Q and Christian origins (San Francisco 1993); A myth of innocence. Marc and Christian origins (Philadelphia 1988). – A. J. MALHERBE, Paul and the popular philosophers (Minneapolis 1986); Graeco-Roman religion and philosophy and the NT: Epp / MacRae 3/26. – E. M. MEYERS (Hrsg.), The Oxford encyclopedia of archaeology in the Near East 1/5 (New York 1997). – E. M. MEYERS / J. F. STRANGE, Archaeology, the rabbis and early Christianity (Nashville 1981). – H. NIEHUES-PROBSTING, Der K. des Diogenes u. der Begriff des Zynismus (1979). – R. A. PIPER, Wisdom in the Q-Tradition. The aphoristic teaching of Jesus = SocNTStudies 61 (Cambridge 1989). – R. A. PIPER (Hrsg.), The gospel behind the Gospels. Current studies on Q = NovTest Suppl. 75 (Leiden 1995). – A. PUECH, Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien = Univ. de Paris, Bibl. de la Faculté des Lettres 17 (Paris 1903). – J. M. ROBINSON, The sayings Gospel Q = BiblEphTheolLov 189 (Leuven 2005). – J. M. ROBINSON / H. KOESTER (Hrsg.), Trajectories through early Christianity (Philadelphia 1971). – S. K. STOWERS, Social status, public speaking and private teaching. The circumstances of Paul's preaching activity: NovTest 26 (1984) 59/82. – G. THEISSEN, Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusfor-

schung in erzählender Form (1986); Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums = Theologische Existenz heute NF 194 (1977); Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum: ZsTheolKirch 70 (1973) 245/71. – CH. M. TUCKETT, The existence of Q: Piper (Hrsg.) 19/47; Q and the history of early Christianity. Studies on Q (Peabody 1996). – L. E. VAAGE, Q. The ethos and ethics of an itinerant intelligence, Diss. Claremont (1987); Jewish Scripture, Q and the historical Jesus. A cynic way with the word?: A. Lindemann (Hrsg.), The sayings source Q and the historical Jesus = BiblEphTheolLov 158 (Leuven 2001) 479/95; Galilean Upstarts. Jesus' first followers according to Q (Valley Forge 1994).

Marie-Odile Goulet-Cazé (Übers. Alfred Breitenbach).

Kynokephalos s. Christophorus: o. Bd. 2, 1241/50; Hund: o. Bd. 16, 773/828; Kopf: o. Bd. 21, 509/35.

Kyraniden s. Koiraniden: o. Bd. 21, 224/32.

Kyrenaika (Pentapolis).

A. Allgemeines. I. Name. ‚K.' (lat. Cyrenaica) ist abgeleitet von Kyrene, der ältesten Griechensiedlung der Landschaft u. für die längste Zeit ihre wichtigste Stadt (s. unten). Jüngere Namen sind Libya superior (s. u. Sp. 689) bzw. Pentapolis (Πεντάπολις; ebd.).

a. Kyrene. Der Städtename (dorisch Κυράνα) wurde früh mit der thessalischen Nymphe Kyrene (namentlich zuerst bei Hesiod. frg. 215 Merkelbach / West) verbunden, jedoch nicht vor Anfang der hellenist. Zeit, als mythisch-poetische Erzählungen die Sagen von Apollon u. der Nymphe verknüpften (Chamoux 77/80). Ihr Kult setzt erst im 3. Jh. vC. ein (SupplEpigrGr 9, 109f; Laronde, Cyrène 367). Abzulehnen sind neuzeitliche Ableitungshypothesen (von den Adjektiven κυρτός, ‚krumm', u. κύριος, ‚herrscherlich', oder vom Namen der Nymphe Koronis). Anzunehmen ist allein die schon im Altertum geäußerte Vermutung der griech. Ableitung eines einheimischen Namens (Chamoux 126f). Kallimachos nennt die Apollon-Quelle in Kyrene Κύρα (hymn. 2 [in Apoll.], 88; s. u. Sp. 705), ein Name, der bei Iust. / Trog. 13, 7, 5f (130 Seel) für den Hügel von Kyrene (mons Cyra) u. bei Stephanos v. Byz. für die Quelle wiederkehrt (s. v. Κυρήνη [396 Meineke]: πόλις Λιβύης ἀπὸ ... Κύρης πηγῆς ἐπιχωρίου). Κυράνα / -ήνη ist ein griech. Adjektiv, gebildet aus einem einheimischen Namen, Κύρα / Κύρη, in gängiger Ableitung (vgl. Λέβα / Λεβήνη), vor allem bei Pflanzennamen (vgl. Κισθήνη, Σιδήνη). Κύρα ist der berberische Name des *Asphodelos (Diosc. Med. mat. med. 2, 169 [1, 235 Wellmann]: Ἀσφόδελος - οἱ δὲ ναρθήκιον, Ῥωμαῖοι ἀλβούκιουμ). ‚Kyrene' ist somit die Stadt des

Asphodelos (‚Affodil'), einer Blume, die in ihrer Umgebung reichlich wächst (Chamoux 230).

b. Kyrenaika. Die Bezeichnung K. tritt erst in römischer Zeit auf. Zuvor besaß das Gebiet offensichtlich keinen Eigennamen. Aristoteles (hist. an. 5, 30, 556b 2), Theophrast (hist. plant. 4, 3, 1; 5, 3, 7), das sog. Marmor Parium (B10 [196 Jacoby]) u. Strabon (1, 3, 15; 3, 4, 3; 17, 3, 25) verwenden entweder metonymisch Κυρήνη oder ein davon abgeleitetes Κυρηναία (scil. γῆ, χώρα, πατρίς: Roques, Synésios 59). Noch Edikte des Augustus benutzen derartige Wendungen (SupplEpigrGr 9, 8, 4f. 15 u. ö.), erstmals aber auch den Ausdruck ἡ Κυρηναϊκὴ ἐπαρχία (ebd. 9, 8, 14. 47. 57. 65), Übersetzung des lat. ‚Cyrenaica provincia'. Unter Augustus bezeichnet die Inschrift CIL 14, 2109 die Bewohner von Ptolemais in der K. als Ptolemaei Cyrenenses. In der mittleren Kaiserzeit begegnen nebeneinander die Bezeichnungen ‚provincia Cyrenensis' (griech.: SupplEpigrGr 9, 1, 14. 2, 46. 3, 56. 4, 64; lat.: Meilenstein Kyrene - Balagrai: AnnÉpigr 1973 nr. 560; Plin. n. h. 5, 31. 38) sowie, auf in- wie ausländischen Inschriften, ‚Cyrene', im Singular oder im Plural (Cyrenae; Roques, Synésios 59). Gleichzeitig tritt in der Literatur die Bezeichnung Pentapolitana regio auf (Plin. n. h. 5, 31; Joseph. b. Iud. 7, 439); sie überwiegt in der Verwaltungssprache erst in der Spätantike u. wird von *Synesios v. Kyrene verwendet (Belege: Roques, Synésios 58f). Zur gleichen Zeit nennen heidnische wie christliche Schriftsteller (Himerios, Eunapios, Sulpicius Severus, Sozomenos, Pamprepios) die Provinz Libya Pentapolis weiterhin beim Namen Kyrene (ebd. 59f), obwohl die Verwaltungshauptstadt der K. inzwischen Ptolemais war (s. u. Sp. 705), ein Archaismus; denn im Alltag war nur die Bezeichnung Pentapolis (Πεντάπολις) in Gebrauch, die arabische Geographen beibehalten (in der Form Antabulus).

II. Geographie u. Klima. Die K. (Abb. 1) bildet ein geneigtes Plateau am Mittelmeer zwischen der libysch-ägypt. Wüste im Osten (Marmarica) u. der tripolitanischen Wüste im Westen (Syrtica). Es erreicht eine Höhe von 868 m NN bei Slonta, fällt nach Süden sanft ab zur Stein- u. Sandwüste. Im Norden strebt es über zwei Höhenebenen (heute Useita u. Sahel) dem Mittelmeer entgegen. Die Nutzfläche (zwischen 33°/32° nördl. Breite u. 24°/20° östl. Länge) beschränkt sich auf einen fruchtbaren Halbmond in SSW-NNO-Ausrichtung von ca. 16000 km². Dazu kommen ca. 9000 km² der südl. Steppe, in der ursprünglich Silphion wuchs (s. u. Sp. 967). Zusammen ergibt sich eine Länge von ca. 250 u. eine Breite von maximal ca. 60/70 km. Die klimatischen Bedingungen reichen von mediterran (vergleichbar zB. mit *Kreta) über halbtrocken (400/500 mm jährl. Niederschlag im Gebiet um Kyrene auf einer Höhe von ca. 600 m NN) bis zur Steppe mit ca. 50/100 mm jährl. Niederschlag, nur 70 km südlich der Küste der K. (Laronde, Cyrène 15/7). Nach Wind u. Himmel gehört die K. zu *Europa (vgl. Lucan. 9, 412f), dem Klima nach zu **Afrika. Der Winter ist regnerisch u. kalt, Schnee selbst auf 600/800 m NN selten, der Sommer drückend, angenehmer die Monate April / Mai u. November. – Antike Autoren unterschieden von Norden nach Süden drei Zonen: Herodt. 4, 198f das Küstenland (τὰ παραθαλάσσια), die mittlere Zone der Hügel (βουνοί) u. die obere (ἡ κατυπερτάτη τῆς γῆς), Plin. n. h. 5, 33 u. Strab. 17, 3, 23 die bewaldete Zone (ca. 15 Meilen ab Küste), die landwirtschaftlich genutzte Fläche (ebenfalls 15 Meilen) u. die Silphion-Zone (30 × 250 Meilen). Vom Mittelmeer aus betrachtet, zeigt sich die K. tafelförmig (τραπεζοειδής; Strab. 17, 3, 20). Sie beginnt mit einer schmalen Küstenebene, die im Osten verschwindet, wo (östlich von Derna) Klippen die Küste bilden, sich im Westen hingegen ausweitet (Taucheira / Tokra, Berenike / Bengasi). Ein erster Anstieg führt zu einer Terrasse auf 200/300 m NN mit einer 8 bis 30 km breiten Ebene, ein weiterer zum Gipfelplateau auf 600/870 m NN mit einer großen Ebene, etwa 20 km südlich von Kyrene. Schließlich fällt das Plateau sanft Richtung Steppe ab. Das landschaftliche Relief bildet eine Regenbarriere, so dass ‚in Kyrene der Himmel Löcher' hat (Herodt. 4, 158). Der Regenreichtum macht die karstigen Böden (terra rossa) der Region nutzbar. Frische bis kalte Winde kommen vom Meer im Norden, heiße aus der Wüste im Süden (der ‚Notos' der Antike; Roques, Synésios 70/2). Geteilt ist das Plateau durch eine tiefe Schlucht (Myrsinitis / Wadi el Kuf; Synes. ep. 122, 6), die nur über die Höhen im Süden oder im Norden auf dem Seeweg umgangen werden kann. Gleichwohl hielten die Griechen die Landschaft für begünstigt, wegen ihrer phy-

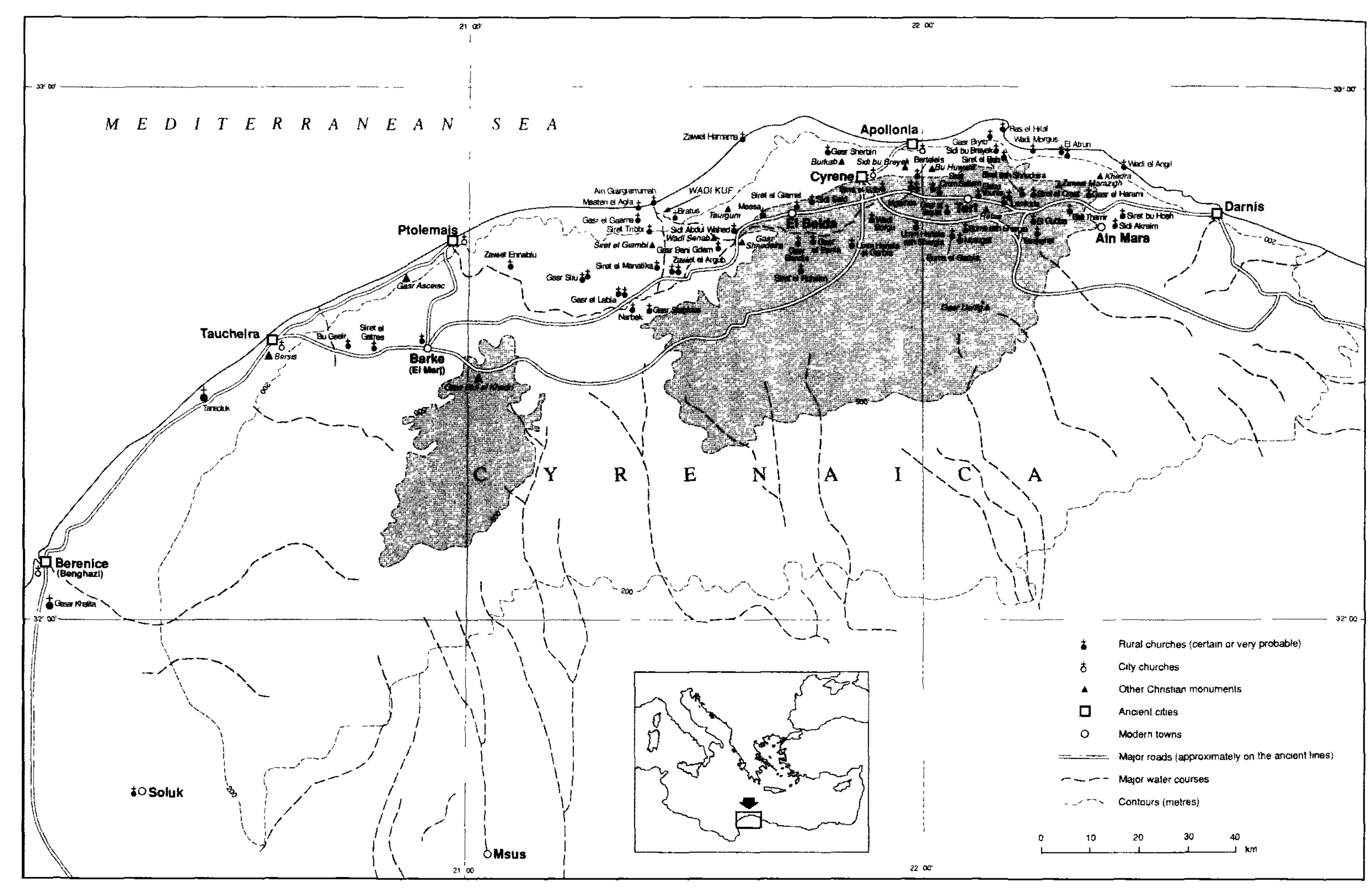


Abb. 1 Kyrenaika, Übersichtskarte mit christlichen Denkmälern u. Bistümern. Nach Ward-Perkins / Goodchild Ill. 377 (Zeichnung Philip Stickler).

sischen Vorzüge (Regenreichtum, ergiebige Quellen, ausgeglichenes Klima), der natürlichen Qualitäten des Bodens (lebhafte Vegetation [daher heute Djebel el Akhdar, ‚Grünes Gebirge'], Fruchtbarkeit) u. der wirtschaftlichen Möglichkeiten (Viehzucht, Ackerbau), die untergliederte, doch weithin offene Räume versprachen (Chamoux 11/7).

III. Bevölkerung. Vorgänger der historischen Libyer waren anscheinend die Mitte des 4. Jtsd. vC. westlich Ägyptens nachzuweisenden nomadischen Tehenu (ebd. 35/68). Ihre Beziehungen mit den ethnisch verwandten Ägyptern im Alten Reich waren konfliktträchtig (ebd. 38/44). Unter Pharao Pepi I (um 2395/2360 vC.) traten in der westl. Wüste als neue Bevölkerungsgruppe die Temehu auf, in ihrem äußeren Erscheinungsbild den heutigen Berbern verwandt (ebd. 44). Kleidung, Haartracht, Bewaffnung usw. entsprechen weithin den bei Herodt. 4, 145/205 beschriebenen Libyern. Auch sie unterhielten feindliche Beziehungen zu den Pharaonen, besonders im Mittleren (2065/1785 vC.) u. noch im Neuen Reich (1580/1200 vC.). Im J. 1227 vC. tritt bei einem Einfall in Ägypten erstmals ein Fürst des Temehu-Stammes der Libu auf, deren Name auf die klass. Λίβυες übergeht. Nach wiederholten Niederlagen wurden kriegsgefangene Temehu in der pharaonischen Armee als Söldner eingesetzt u. in Militärkolonien angesiedelt. Aus ihnen ging Scheschonq I (950/929 vC.) als erster libyscher König Ägyptens hervor. Der Einfluss dieser Ost-Libyer in der K. blieb oberflächlich. Homer ist zu entnehmen, dass für Griechen des 8. Jh. vC. die K., im Gegensatz zu Ägypten, ein ganz unbekanntes Land war (Chamoux 61f). Minoische oder mykenische Präsenz in der K. ist nicht zu beweisen; von Phönikischem findet sich keine Spur (White 2, 97f; F. Chamoux, La Cyrénaïque, des origines à 321 aC.: Libyan Stud. 20 [1989] 64; J. Leclant, Art. Cyrénaïque: E. Lipinski [Hrsg.], Dict. de la civilisation phénicienne et punique [Turnhout 1992] 125 s. v.). Bei Ankunft der Griechen iJ. 639 vC. lebten in der K. nur Berber. Sie führten ein Hirtenleben unter Kleinkönigen, so dem libyschen König Antaios der Giligamen von Irasa (Pind. Pyth. 9, 105/25), dem Asbysten-König Adikran (Herodt. 4, 159) u. dem βασιλεὺς Λιβύων Amnax, den spätere Mythographie erwähnt (Lysim. Alex. [ca. 200 vC.]: FGrHist 382 F 6; vgl. Schol. Pind. Pyth. 5, 110). – Erzählungen über eine ältere griech. Kolonisation der K. sind daher ohne historischen Wert (Chamoux 69/91). Die erste Griechengruppe (etwa 200 Männer), die in Libyen auf der Insel Platea (Ost-K.) landete, kam 639 vC. von Thera, dem heutigen Santorin, infolge einer heimischen Krise (ebd. 92/114 zu Herodt. 4, 150/6; Gründerstele: SupplEpigrGr 9, 3). Schon um 631 vC. wurde Kyrene gegründet (Chamoux 115/27), wenig später Taucheira (J. Boardmann / J. Hayes, Excavations at Tocra [London 1966/73] 1, 13), erst im 2. Viertel des 6. Jh. vC. Barke (Herodt. 4, 160) u. spätestens um 515 vC. Euhesperides (D. W. J. Gill / M. Vickers, Archaic Greek pottery from Euesperides, Cyrenaica: Libyan Stud. 17 [1986] 97/108; M. Economou / D. W. J. Gill / M. Vickers, Euesperides: ebd. 25 [1994] 134; um 600: A. Wilson, Une cité grecque de Libye. Fouilles d'Euhésperidès [Benghazi]: CRAcInscr 2003, 1647/75). Die ersten Kolonisten heirateten Libyerinnen (Pind. Pyth. 9, 18/25; Chamoux 128/34). Zur Stärkung ihrer Homogenität waren sie bald auf Nachsiedler angewiesen (ebd.). Unter König Battos II erzielte das Versprechen von (zu enteignendem libyschen) Grundeigentum breite Ansiedlung von Griechen, vor allem aus der Peloponnes, Kreta u. den Inseln (Herodt. 4, 161). Dies führte zu Spannungen u. schließlich Kriegen zwischen Libyern u. Kyrenäern (Chamoux 128/38). Die Neuordnung der Bürgerschaft von Kyrene durch Demonax unter Battos III beruhte auf drei, allein aus Griechen bestehenden Phylai (Theraier u. Perioiken, Peloponnesier u. Kreter, Nesioten). Mit der Erlaubnis der Ansiedlung von Fremden in der K. öffnete Demonax Kyrene zudem auswärtigem Einfluss, vor allem aus Samos u. Athen (ebd. 138f; K.-J. Hölkeskamp: Hermes 121 [1993] 404/21). – Diese griech. Bevölkerung mit ihren Schichten traf Herodot um 440 vC. in der K. an. Sein ‚Libykos Logos' (4, 149/205) unterrichtet genauer über die inzwischen ganz oder teilweise sesshaft gewordene libysche Bevölkerung der K. im 5. Jh. vC. Als erste nach Ägypten nennt er die Adyrmachiden. Daran stoßen die Giligamen, an sie die Asbysten oberhalb von Kyrene. Die Auschisen wohnen oberhalb von Barke, unter ihnen bei Taucheira die Bakaler. Darauf folgen im Westen die Nasamonen, die zwischen dem Meer u. der Oase Augila (s. u. Sp. 744) nomadisierten. Die griech. Einwanderer hatten inzwi-

schen die Oberhand errungen. Hellenisierte Libyer lebten in der Chora der Städte, ohne jedoch, zumindest in griechischer Zeit, in die städtische Bürgerschaft integriert zu sein. Die oben erwähnten ‚Perioiken' waren griechische Landbewohner, nicht Libyer (F. Chamoux: Libyan Stud. 20 [1989] 64). Die Beschreibung der K. hellenistischer Zeit durch Diodor v. Sizilien verdeutlicht die andauernde Trennung der verschiedenen Gemeinschaften (Diod. Sic. 2, 49; 3, 39/52; F. Chamoux, Diodore de Sicile et la Libye: Quad. Arch. Libia 12 [1987] 57/65): Die unabhängigen Libyer-Stämme (die λαοί der Eupolemos-Inschr.: ders., Épigramme de Cyrène en l'honneur du roi Magas: BullCorrHell 82 [1958] 571/87) teilten sich in drei Gruppen: Bauern, Viehzüchter u. Wüstenräuber. Erstere lebten friedlich außerhalb der Stadtgebiete, vor allem in der χώρα σιλφιοφόρος, u. waren der griech. Herrschaft (Battiaden [s. u. Sp. 700f], städtische Behörden) tributpflichtig. Gegen Übergriffe der dritten Gruppe beschützte sie wirksam die kyrenäische Wagenstreitmacht (Chamoux 237; ders., Diodore aO. 62 mit Anm. 17). – Die beschriebene ethnische Situation bestand im Wesentlichen fort bis zur Kaiserzeit, als Berberstämme (Austuren / Ausuren u. Leuathai) aus dem Westen einbrachen, u. sodann bis zur arab. Epoche (ab 643 nC.). Die röm. Eroberung legte nur neue Verwaltungsstrukturen darüber. – Das Bild ist zu ergänzen um eine jüd. Militärkolonie, nach Joseph. c. Ap. 2, 4 ab Ptolemaios I Soter (nach 301 vC.; Laronde, Cyrène 301. 403). Ende des 1. Jh. vC. ist jedenfalls starke jüd. Präsenz in Libyen gegeben (in Berenike, Taucheira, Ptolemais: ebd. 403. 423; vgl. Strab.: Joseph. ant. Iud. 14, 7, 2), die weiter anwächst (Applebaum 130/200). Das Judentum der K., bereits geschwächt durch eine Revolte 70/73 nC., geht im jüd. Aufstand von Kyrene (115/17 nC.) praktisch unter. Danach ist von Juden in hiesigen Städten kaum noch die Rede (ebd. 201/344; Laronde, Cyrénaïque 1043/9).

IV. Wirtschaft u. Verkehr. a. Ackerbau. Besiedlung u. Reichtum der K. beruhen seit der Frühzeit auf ihrem Boden (Chamoux 219/21). In klassischer Zeit wurden die großen Städte (Kyrene, Barke, Euhesperides) in den oder am Rand der fruchtbaren Ebenen gegründet. Daneben rahmten zahlreiche Dörfer die Straßen, die in wachsender Zahl das Land durchzogen (ebd. 229/33; A. Laronde, L'exploitation de la chôra cyrénéenne à l'époque classique et hellénistique: CRAcInscr 1996, 503/27), so die Gemeinde Ngarnes, deren innere Verwaltung das Dekret SupplEpigrGr 9, 354 (1. Jh. vC.) beschreibt. Noch zZt. des Synesios war die Landschaft von Bauerndörfern übersät, zB. Olbia (Synes. ep. 76), Ausigda (ep. 122), Phykus, Erythron, Hydrax, Palaibiska usw. (Roques, Synésios 99/107). Fruchtbarste Gegend war nach Herodt. 4, 198 Euhesperides. Die Ausführungen ebd. 199 über die Umgebung von Kyrene belegen, dass durch Nutzung der verschiedenen Terrassenlagen das Potential im Osten des Plateaus zumindest nicht schlechter war. Das Steppengebiet südlich des Plateaus, Heimat des Silphion, wurde bald von den Battiaden kontrolliert, später von den hellenist. Königen u. den Römern (ebd. 159. 161; 164 über den πύργος des Aglomachos; SupplEpigrGr 9, 3, 31/7; vgl. ebd. 72, 4/6 u. 7, 1/27: Testament Ptolemaios' d. J. 155 vC.; Chamoux 219/21; ders., Les comptes des Démiurges à Cyrene: D. Knoepfler [Hrsg.], Comptes et inventaires dans la cité grecque [Neuchâtel 1988] 143/54; Laronde, Cyrène 423). – Im Norden des kyrenäischen Massivs basierte die Landwirtschaft hauptsächlich auf dem Anbau von Getreide, besonders von Gerste u. Weizen (Pind. Isth. 4, 5: Λιβύη πυροφόρος; SupplEpigrGr 9, 11/44; Chamoux 231f). Von diesem Getreidereichtum zeugen Inschriften aus Kyrene, deren Frg. vom Ende des 5. Jh. bis Ende des 3. Jh. vC. reichen (ders., Comptes aO.; Laronde, Cyrène 325/33). Im 4. Jh. (330/325 vC.) verschiffte Kyrene 805 000 Medimnen Weizen in 43 Städte Griechenlands u. der Inseln (SupplEpigrGr 9, 2, 11/44; 42, 1663; Laronde, Cyrène 30/3), u. a. nach Piräus (Theophr. hist. plant. 8, 4, 3). Im 1. Jh. vC. ließ Pompeius Weizen aus der K. kommen, um seine Truppen bei Dyrrhachium zu versorgen (Caes. b. civ. 3, 5). Um 360 nC. beschreibt Expos. tot. mund. 62 (SC 124, 202/4) die Pentapolis als ‚reich an Getreide'; auch Synesios rühmt ihre landwirtschaftlichen Produkte (Roques, Synésios 415/7), ebenso noch arabische Geographen. Daneben wurde Wein angebaut (Herodt. 4, 199; PsScyl. 108 [GeogrGr 1, 84]; Synes. ep. 45. 66. 134. 148). Ein Gau der Pentapolis hieß Ampelitis (E. Catani, Nota sinesiana: Quad. Arch. Libia 13 [1983] 105/10; ders., La coltura della vite e la produzione di vino nella Cirenaica greca e romana. Le fonti storiche e l'arte figurativa

antica: Barker / Lloyd / Reynolds 145/64; Roques, Synésios 105f. 417). Synesios sandte seinen Kpler Freunden Wein u. erwähnt ihn häufig als heimisches Exportprodukt (ep. 148, 45. 66). Auch der Ölbaum wurde in der K. mit gutem Erfolg kultiviert (PsScyl. 108 [GeogrGr 1, 83]; Theophr. hist. plant. 4, 3, 1; Diod. Sic. 3, 50, 1; letztmalig: Synes. ep. 148; Roques, Synésios 405/7). Davon zeugen zahlreiche Überreste von Anlagen, Pressen u. Mühlen (Laronde, Cyrène 328/30; Roques, Synésios 405_{143}), darunter die frühbyz. Fabrik bei Beida (E. Catani, Fasi edilizie e tecniche murarie della fattoria paleobizantina di Siret el Giamel nella chora cirenea: ders. / Marengo 113/35). – An speziellen Produkten sind zu nennen: Safran (Roques, Synésios 417), Salz (ebd. 420) sowie Silphion. Dessen Großhandel belegt bereits die Arkesilaos-Schale um 560 vC. (Cabinet des Médailles et Ant. de la Bibliothèque Nat. [Paris 1924] 223/7). Noch um 405 nC. kultiviert es der Bruder des Synesios (ep. 106; Chamoux 246/63; A. Laronde, Le silphium sur les monnaies de Cyrène: Scritti di antichità, Gedenkschr. S. Stucchi [Roma 1996] 1, 157/68; Roques, Synésios 418/20; zu den botanischen Eigenschaften des Silphion S. Amigues, Théophraste. Recherches sur les plantes 3 [Paris 1993] 35/8. 139/65; dies., Le silphium: JournSav 2004, 191/226; zur angeblichen Ausrottung im 1. Jh. nC. D. Roques, Synésios de Cyrène et le silphion de Cyrénaïque: RevÉtGr 97 [1984] 218/31; ders., Médecine 380/99). Felder u. Gärten sorgten zusätzlich für Gemüse (Kichererbse, Saubohne, Linsen, Zwiebeln, Lauch, Kümmel; Chamoux 232) sowie *Blumen, besonders Rosen (Cyrenes flores semper laudatissimos: Plin. n. h. 21, 19; Theophr. hist. plant. 6, 6, 5; caus. plant. 6, 18, 3; Athen. dipnos. 15, 682C). Stark entwickelt war in der Antike die Forstwirtschaft. Theophrast rühmt Zypressen, Thuya, *Lotus, alle als Bauholz verwendet (Chamoux 233). Zu erwähnen sind ferner Mandel- (C. Dobias-Lalou: RevPhilol 63 [1989] 213/9) u. Feigenbäume sowie Dattelpalmen (Chamoux 233; Roques, Synésios 404f). Libyen gilt als μηλοτρόφος (Herodt. 4, 155; vgl. Od. 4, 85/9), πολύμηλος u. εὐρυλείμων (Pind. Pyth. 9, 6. 55). Zum Fischfang s. ebd. 410f; Laronde, Cyrène 429.

b. Viehzucht. Sie verdankt ihren Erfolg den weitflächigen Wiesen u. Steppen (Chamoux 234/7; Laronde, Cyrène 331; Roques, Synésios 423/31). Bedeutsam waren die Stier- u. Ochsenzucht (Callim. hymn. 2 [in Apoll.], 78f; F. Chamoux, L'épigramme d'Hermésandros à Cyrène: Živa Antika 25 [1975] 272f; Laronde, Cyrène 188f; Roques, Synésios 423), aber auch die von Schafen u. Ziegen (ebd.). Als Reit- u. Zugtiere gehörten zum Viehbestand Esel u. Maultier, vor allem Pferde u. seit der Kaiserzeit *Kamele. Das libysche Pferd genoss hohes Ansehen, vom klass. Altertum (Siege bei Wagenrennen in Delphi u. Olympia, u. a. durch Arkesilas IV; s. u. Sp. 700) bis zur Spätantike (Expos. tot. mund. 62 [SC 124, 202/4]; Synes. ep. 37). Die Wagenstreitmacht der klass. u. hellenist. Zeit (Chamoux 236; Laronde, Cyrène 70f), mehrfach im 4. Jh. vC. erwähnt (ebd. 129/36), bestand unter römischer Herrschaft offenbar nicht mehr. Die Kyrenäer schenkten Alexander d. Gr. 300 Reitpferde u. fünf Quadrigen (Diod. Sic. 17, 49, 3). Streitwagen dienten neben militärischen (Verfolgung räuberischer Wüstenbewohner) auch privaten Zwecken (Athen. dipnos. 12, 510A). Das Reiten war üblich u. wird noch in der Spätantike erwähnt (Synesios jagte zu Pferde; ep. 105. 148; Roques, Synésios 411/4). Pferdezucht, Jagd u. Kriegsführung zu Pferde waren Zeichen der Zugehörigkeit zum Adel, in klassischer Zeit (Callim. epigr. 31 Pf.) ebenso wie in der Spätantike (Synes. ep. 129. 134: Straußenjagd; ep. 5: Jagd auf Trappen in der Marmarika). *Kamele treten in der K. erst gegen Ende der röm. Republik auf (Münzen des L. Lollius, 39 vC.). Das Dromedar, mehr Zug- u. Lasttier denn Fleisch- u. Milchlieferant, gehörte zu den Reichtümern der pentapolitanischen Großgrundbesitzer um 410 nC. (Synes. ep. 130; bei einem Überfall erbeuteten Barbaren 5000 Kamele: catast. 2, 3f [2, 290 Terzaghi]; Roques, Synésios 427f. 430). Nur Synes. ep. 148 erwähnt die vermutlich in der K. alte Bienenzucht (Roques, Synésios 422f).

c. Handwerk u. Handel. Industrie ist in der K. wenig vertreten. In der Früh- u. klass. Zeit ist ein Bronzegießer in Barke erwähnt (Herodt. 4, 200). In der Hauptsache werden Münzen geprägt, deren hoher Umlauf vom damaligen Wohlstand Kyrenes zeugt. Die Stadt liegt im Zentrum des Straßennetzes, das im Westen nach Ptolemais u. Berenike, im Osten nach Darnis, in die Marmarika u. das Niltal führte (R. G. Goodchild, Tab. imp. Rom., Cyrene [Oxford 1954]; ders., Roman milestones in Cyrenaica: PapBrit-

SchRome 18 [1950] 83/91; ders., The Roman roads of Libya and their milestones: Gadallah 155/71; Roques, Synésios 113/21). Der *Handel konzentrierte sich zunächst in Richtung der nördl. Mittelmeerküste, die näher lag als *Alexandria u. Tripolitanien (Chamoux 12; Roques, Synésios 113/21). Beständig unterhielt Kyrene auch Verbindung mit Ägypten, der Oase Siwa (Chamoux 139/240) u. vom Ende des 4. Jh. vC. bis zur Spätantike mit Alexandrien (Roques, Synésios 239f). Vor allem gab es Beziehungen zum attischen Raum, in archaischer u. klassischer (Chamoux 242f), in hellenistischer (Laronde, Cyrène 140/6: attische Keramik, panathenische Amphoren), in römischer (ders., Cyrénaïque 1059f: Panhellenion) u. noch in frühbyzantinischer Zeit (Synes. ep. 54). Dies schloss jedoch in archaischer wie klassischer Zeit nicht Kontakte zu anderen griech. Städten, so Sparta oder Orte in Kleinasien, auf Samos u. anderen Inseln, aus (Chamoux 240/2). In hellenistischer Zeit bestanden Beziehungen zu Griechenland, Leptis Magna, Sizilien u. Italien (Laronde, Cyrène 30/3. 137/62. 468/77), in römischer Zeit mit Italien (J. Reynolds, Twenty years of inscriptions: Libyan Stud. 20 [1989] 120) u. Syrien (Laronde, Cyrénaïque 1057), in frühbyzantinischer Zeit mit dem Norden der Ägäis u. Syrien (Roques, Synésios 397/400); mit dem westl. Mittelmeerraum hingegen gab es kaum Kontakte. – Kyrene profitierte zudem seit der Frühzeit vom Saharahandel, belegbar zB. durch Objekte aus Elfenbein. Nach Siegen über *Karthago um 360/340 vC. u. über die Maken u. Nasamonen im 3. Viertel des 4. Jh. vC. (Laronde, Cyrène 52/8) erweiterte ein Teil der kyrenäischen Aristokratie sein Einflussgebiet über die süd-kyrenäische u. syrtische Wüste hinaus Richtung Sudan; dies erklärt die große Zahl der Goldmünzen in K. ab dieser Zeit (ebd. 199/218). Den Handel begleitete geistiger Austausch: Platon zB. hatte Verbindung mit dem Mathematiker Theodoros v. Kyrene, mit Aristippos v. Kyrene u. Annikeris (Diog. L. 2, 76; 3, 6, 20. 29; s. u. Sp. 733). – Für 330/325 vC. belegt die Inschrift SupplEpigrGr 9, 2 die Fortdauer der Beziehungen zu den *Kykladen, Griechenland u. besonders Athen (Laronde, Cyrène 137/46). Keramikfunde zeigen sowohl für den Hafen v. Kyrene (nachmals Apollonia) wie für Berenike, dass der Kontakt mit Piräus sich ab Mitte des 3. Jh. vC. abschwächte zugunsten des griech. Ostens, vor allem von Rhodos (A. Laronde, Les emporia de la Cyrénaïque: A. Bresson / P. Rouillard [Hrsg.], L'emporion [Paris 1993] 89/97). Ab Mitte des 2. Jh. nahm der Handel mit Italien u. Sizilien zu (Laronde, Cyrène 468) u. für den Hafen v. Kyrene sogar mit der punischen Welt (ders., Emporia aO. 97). Seit augusteischer Zeit finden sich in K. italische Amphoren u. campanische Ware (ebd. 95f), ein Trend, der sich im 1. Jh. nC. fortsetzte, im 3. Jh. aber, wie Keramik von Berenike zeigt, zugunsten der Ägäis sich veränderte (M. G. Fulford, To east and west. The Mediterranean trade of Cyrenaica and Tripolitania in antiquity: Libyan Stud. 20 [1989] 175). In der Spätantike nahm der Handel wohl noch dieselben Richtungen (ebd. 175/7), doch war die K. anscheinend autark. Synesios erweckt den Eindruck, dass der wirtschaftliche Austausch der libyschen Pentapolis mit dem Ausland spärlicher wird (Roques, Synésios 409/31).

B. Nichtchristlich. I. Politische Verhältnisse u. Verwaltungsstruktur bis zum 3. Jh. nC. a. Battiaden. Kyrene wurde 631 vC. in einer Landschaft ohne vorherige griech. Präsenz gegründet (s. o. Sp. 693). Bis ca. 440 vC. herrschte in der K. die Dynastie der Battiaden, Nachkommen des Gründers Battos (im Wechsel Battos I bis IV u. Arkesilas I bis IV; vgl. Herodt. 4, 145/205; Chamoux 115/210). Die Könige Battos I u. Arkesilas I richteten die Kolonie ein u. unterhielten gutnachbarliche Beziehungen zu den Libyern. Der Aufruf unter Battos II (583/nach 570) an alle Griechen zur Landnahme im ‚verführerischen Libyen' (Herodt. 4, 159) führte zu massenhafter Einwanderung (s. o. Sp. 694) u. in der Folge zum ersten der langen Reihe Libyscher Kriege bis 643 nC. Die Libyer (Asbysten) gingen Pharao Apries um Hilfe an, dessen Heer um 570 bei Irasa (Ost-K.) geschlagen wurde. Das Zerwürfnis König Arkesilas' II mit seinen Brüdern führte zur Gründung der mit Kyrene bis ca. 360 vC. ständig konkurrierenden Stadt Barke (dabei ergriff Taucheira oft Partei für Kyrene). Von Barke zum Angriff auf Arkesilas II bewogene Libyer schlugen im 2. Viertel des 6. Jh. dessen Truppen bei Leukon. Unter Battos III ließ die reformwillige Bürgerschaft die Pythia befragen. Der bestellte Schiedsrichter Demonax v. Mantinea richtete ein Adelsregiment ein. Der dagegen opponierende Arke-

silas III setzte nach zeitweiligem Exil die Tyrannis mit Hilfe samischer Söldner durch, wurde nach 522 aber von Gegnern in Barke getötet. Seine Mutter floh nach Ägypten zu Aryandes, Statthalter des pers. Großkönigs Kambyses, dem sich Arkesilas 525 bei der Eroberung Ägyptens angeschlossen hatte. Aryandes' Strafexpedition (um 515) ließ in Barke allein Battiaden-Anhänger übrig. Unter Battos IV (um 515/462 vC.) führte Kyrene eine Verständigungspolitik, sowohl gegenüber Karthago (einerseits Gründung von Euhesperides zur Kontrolle des Westzugangs des Plateaus [s. u. Sp. 710f], anderseits keine Unterstützung des Dorieus [Herodt. 5, 42f]) als auch gegenüber Ägypten (K. gehörte zur 6. pers. Satrapie; Battos IV entrichtete Dareios Tribut). Barke hingegen revoltierte gegen die Griechenland bedrohenden Perser, wurde um 483 durch Arsames eingenommen, geplündert u. dauerhaft von Kyrene abhängig. Nach Ende der Perserkriege wurde Arkesilas IV (um 462/440) ‚König der großen Städte' der K. (Pind. Pyth. 5, 15), schlug eine Oligarchenrevolte in Kyrene nieder, erlangte internationales Ansehen (462 Sieger der Pythischen, 460 der Olympischen Spiele) u. sicherte mit Soldaten die Herrschaft über Euhesperides (wohl zur Kontrolle von Barke). Seine politisch motivierte Ermordung um 440 in Kyrene oder Euhesperides (oder die eines Arkesilas-Sohnes Battos? Heraclid. Pont. 4, 4 [FHG 2, 212]) führte zum Ende der Monarchie (Schol. Pind. 2, 93).

b. Republik. (Laronde, Cyrène 27/94.) Im J. 413 unterstützten die Kyrenäer die Sizilienexpedition des spartanischen Feldherrn Gylippos. Bei ihrer Ankunft in Kyrene 401 fanden messenische Auswanderer die Stadt im Streit zwischen Aristokraten u. Demokraten, vermutlich Anlass eines Scherbengerichts (L. Bacchielli, L'ostracismo a Cirene: RivFilolIstrClass 122 [1994] 257/70). Die Messenier wurden von den Demokraten bald getötet. Nach dem Sturz der Battiaden war die K. vor allem Schauplatz von Auseinandersetzungen zwischen Barke u. Kyrene. Der Streit zwischen Barke u. Karthago um die Kontrolle der Großen Syrte, in den um 380 Kyrene siegreich eingriff, endete mit dem Niedergang Barkes u. der Zurückdrängung der karthagischen Einflusszone. Um 340 besiegte Kyrene die Libyer-Stämme der Maken u. Nasamonen (Laronde, Cyrène 52/8. 487) u. erlangte damit Kontrolle über die Handelswege der Sahara. Gleichzeitig verschob es seine Grenze gegen Osten, bis an den Großen Katabathmos, die Grenze Ägyptens. Zwischen 340 u. 330 griff Kyrene mehrfach in das internationale Geschehen ein. Im Frühjahr 331 unterwarf es sich kampflos Alexander d. Gr., kämpfte 324/322 gegen den Söldnerführer Thibron u. geriet um 330 in Konflikt mit Euhesperides (SupplEpigrGr 9, 76; Laronde, Cyrène 66/9).

c. Ptolemäer. Die Kämpfe Kyrenes gegen Thibron führten zum Eingreifen des ptolemäischen Strategen Ophellas. Ptolemaios I Soter kam Ende 321 persönlich nach Kyrene u. erließ eine Verfassung für die Stadt (SupplEpigrGr 9, 11; Laronde, Cyrène 95/128). Sie institutionalisierte eine Adelsherrschaft, in der viele Persönlichkeiten der kyrenäischen Aristokratie des 4. Jh. auftreten. Auflehnungsversuche der Kyrenäer iJ. 313/312 u. 306 (ebd. 53. 356) überwand Ptolemaios iJ. 300 u. setzte als Herrscher seinen Stiefsohn Magas ein. Zunächst loyal, nahm dieser 279 den Titel ‚König' an, wandte sich zeitweilig gegen Ptolemaios II Philadelphos sowie Ägypten, bemühte sich jedoch um gutes Einvernehmen mit den Mächten, mit denen Kyrene traditionelle Beziehungen unterhielt (F. Chamoux, Le roi Magas: RevHist 1956, 18/34). Nach Magas' Tod 250 u. einer Periode der Instabilität (249 Eingreifen Demetrios' ‚des Schönen'; 249/248 Gesetzgebung des Ekdelos u. Demophanes) übernahm Ptolemaios III Euergetes, Gatte der Magas-Tochter Berenike, die K. u. gründete um 246 im Westen die drei neuen Städte Berenike, Arsinoë u. Ptolemais (s. u. Sp. 709. 711f). Die griech. Städte der K. schloss er unter Aufhebung ihrer Unabhängigkeit in einem κοινόν zusammen, wodurch die Bedeutung Kyrenes, obschon weiterhin Hauptstadt, verflachte (Laronde, Cyrène 379/415). Die K. blieb danach unter Herrschaft der Ptolemäer. Ab 163 regierte Ptolemaios d. J., zunächst als König in Kyrene (bis 145), dann als Ptolemaios VIII Euergetes II Physkon (145/116) in Alexandrien. 116/103-1 herrschte Ptolemaios IX, anfangs zusammen mit seiner Schwester Kleopatra III. Der letzte König der K., Ptolemaios Apion (103-1/96 vC.), vermachte, da ohne männlichen Erben, sein Reich den Römern.

d. Römisch. 1. Bis 27 vC. (Laronde, Cyrène 455/85; ders., Cyrénaïque 1006/15.)

Nach Übereignung der K. an Rom begründete der röm. Senat nicht sofort eine neue Provinz, sondern ließ den Städten der K. ihre ‚Freiheit' (Selbstverwaltung u. Steuerfreiheit) u. nahm nur die agri regii mit anhangenden Rechten in Besitz, besonders den Silphionhandel. Im J. 92 vC. ersuchte Kyrene um den Beistand des Consuls C. Claudius Pulcher (L. Gasperini: Quad. Arch. Libia 5 [1967] 53/7 = AnnÉpigr 1967 nr. 532). 67 vC. ist die Anwesenheit von Steuerpächtern durch ein Dekret der Stadt nachgewiesen (SupplEpigGr 20, 715). Das Machtvakuum begünstigte persönliche Ambitionen. In Kyrene tötete Nikokrates hochstehende Persönlichkeiten u. ergriff als Tyrann die Macht. Seine Frau Aretaphila, Tochter eines vornehmen Kyrenäers, tötete ihn 88/81 (Plut. mul. virt. 19). Im J. 87/86 stellte Lucullus, Militärtribun Sullas, die Ordnung wieder her (Plut. vit. Lucull. 2, 4f). Der Konflikt zwischen Kyrene u. seinem Hafen (s. u. Sp. 713) führte um 90/80 zu dessen Selbständigkeit als Stadt Apollonia (Laronde, Cyrène 457/61). Die Piraterie 88/78 vC. zwischen K., Kreta u. südlicher Peloponnes zog Kyrene in Mitleidenschaft (Florus 1, 41). Im J. 74 machte Rom das Gebiet zu einer quästorischen Provinz; Pompeius übergab 67 die Macht über Libya Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus unter dem Titel eines legatus pro praetore (SupplEpigrGr 9, 56). Die Kyrenäer errichteten ihm zum Dank für Wohltaten zwei Statuen im Apollon-Heiligtum. Im J. 48 vC. verweigerte Kyrenes Landeplatz Phykos fliehenden Anhängern des Pompeius die Aufnahme; Kyrene gewährte sie widerwillig. Antonius begründete zwischen 40 u. 34 die vereinigte Provinz Creta et Cyrenae, bestätigt 27 vC. bei der Aufteilung der Provinzen zwischen Augustus u. dem Senat.

2. 27 vC. bis 307/24 nC. (Laronde, Cyrénaïque 1015/28.) Als senatorischer Provinz wurde für Kreta-K. jährlich ein Proconsul im Prätorenrang bestimmt, dem gewöhnlich ein Quaestor zur Seite stand (als solcher amtierte 38 nC. Vespasian). Einige Statthalter werden namentlich der Untreue beschuldigt (Tac. ann. 14, 18), andere wegen ihrer Verdienste durch Inschriften geehrt (B. Remy / F. Gironella: Karthago 24 [1999] 165/86). Auch Augustus griff direkt in das Leben der Provinz ein u. übergab 6 vC. einer Gesandtschaft aus der K. fünf in Kyrene publizierte Edikte über die *Gerichtsbarkeit in der Region (SupplEpigrGr 9, 8). Gleichzeitig erhielt die K., obschon als senatorische Provinz theoretisch ‚inermis', Truppen. Nach 12 vC. ließ der Prokonsul Q. Lucanius Proculus die Befestigung der Akropolis von Kyrene wiederherstellen. In dieser Zeit nahmen die Unruhen libyscher Stämme zu (Marmariden u. Garamanten: 4 vC./7 nC.; J. Desanges, Un drame africain sous Auguste: Latom 102 [1969] 197/213; zu den Libyern in hellenistischer Zeit s. F. Chamoux: Quad. Arch. Libia 12 [1987] 57/65). Daher ersetzte Augustus den senatorischen Statthalter in der K. durch einen Prätorianertribunen mit dem Titel Prolegatus (Dio Cass. 55, 10A, 1). Die kaiserl. Intervention im 1. Jh. nC. zeigt sich auch in der Entsendung kaiserlicher Legaten, die die von den Kyrenäern usurpierten agri regii des Ptolemaios Apion wieder Rom zuführen sollten (Tac. ann. 14, 18; SupplEpigrGr 9, 165/7. 352; Laronde, Cyrénaïque 1015/28). Der aus Leptis Magna stammende Septimius Severus (193/211) trennte die K. von Kreta, ersetzte den senatorischen Prokonsul durch einen direkt vom Kaiser ernannten Prokurator (ebd. 1060) u. stationierte in K. eine Kohorte (Prima Macedonica). Unter Severus Alexander (222/35) wurden die beiden Gebiete wieder zusammengefasst, von Maximinus Thrax bis zumindest Gordian III erneut getrennt (H.-G. Pflaum, Épigraphie latine impériale: AnnÉcPratHautÉt 4e sect. 106 [1973/74] 271/6), um nach der Regierung des Philippus Arabs wiedervereinigt zu werden (CIL 10, 3723) u. dies unter Diokletian (284/305) zu bleiben. Die Präsenz von Truppen ist bis Anfang des 3. Jh. durch Inschriften in Kyrene nachgewiesen; eine der Regierungszeit des Gordian III zuweisbare Inschrift erwähnt noch die makedonische Kohorte (R. G. Goodchild / J. M. Reynolds: PapBritSchRome 30 [1962] 37/46). Das Straßennetz wird unter Philippus Arabs (u. noch unter der Tetrarchie u. Konstantin: R. G. Goodchild, The Roman roads and milestones of Tripolitania [Tripoli 1948] 162. 170f) gepflegt. Claudius II Gothicus entsandte den Prätorianerpräfekten Tenagino Probus in die K., um die Marmariden zu bekämpfen. Nach erfolgreichem Feldzug benannte er Kyrene in Claudiopolis um (s. u. Sp. 708f). – Unter Hadrian nahm Kyrene am neu gegründeten ‚Panhellenion' teil (A. J. Spawforth / S. Walker, The world of the Panhellenion: JournRomStud 75 [1985] 78/104; 76

[1986] 88/105), wurde unter ihm oder Antoninus als ‚Metropole der Hexapolis' bezeichnet u. trug diesen Titel noch 161 u. 185/92 (SupplEpigrGr 17, 740; ebd. 20, 727; vgl. u. Sp. 714). Provinzsitz der K. blieb im 2. Jh., trotz des Drucks anderer Städte, Kyrene (Laronde, Cyrénaïque 1052/60). Eine 307/24 gesetzte Inschrift aus Ptolemais zeigt, dass dieses inzwischen die Rolle der Hauptstadt der neuen Provinz Libya superior / Pentapolis übernommen hatte (Goodchild, Studies 225; Roques, Synésios 86 u. 96).

II. Städte, Dörfer. a. Kyrene. 1. Griechisch-hellenistisch. Die Stadt (im 19. Jh. Grennah, heute Aïn Shahat) wurde 631 vC. gegründet (s. o. Sp. 694) u. blieb bis zur Ankunft der Araber iJ. 643 nC. durchgängig besiedelt. Ihre Ruinen liegen ca. 20 km von der Küste entfernt (Abb. 1) an der N-Grenze der zweiten Terrasse des kyrenäischen Plateaus 620 m NN auf zwei durch ein Wadi getrennten Hügeln (Abb. 1). Die Stadt hatte ihr religiöses Zentrum ab Gründung bis ins 3. Jh. nC. im Nordwesten (Apollon-Heiligtum), breitete sich über die Jhh. immer weiter nach Osten u. Nordosten aus, anfänglich orthogonal, ab hellenistischer Zeit planmäßig homogen (L. Bacchielli, Urbanistica della Cirenaica antica: G. Pugliese-Carratelli [Hrsg.], I Greci in occidente [Milano 1996] 309/14). – Auf der Nordseite des NW-Hügels entspringt die Apollon-Quelle (Herodt. 4, 158; Pind. Pyth. 4, 294; Callim. hymn. 2, 88), der die Stadt ihre Entwicklung verdankt. Vor der zum Brunnen umgestalteten Quelle erstreckte sich ein hl. Bezirk, auf dem Ende 7. Jh./Anf. 6. Jh. vC. die Tempel des Apollon u. der Artemis u. später weiterer Gottheiten errichtet wurden. Auf der Nordflanke des SW-Hügels, der, zwischen zwei Wadis eingeschlossen, eine Art Akropolis bildet, oberhalb der ersten Terrasse (Pind. Pyth. 4, 8: ἐν ἀργινόεντι μαστῷ; 9, 55: ὄχθος ἀμφίπεδος), lagen die Paläste der Battiaden u. deren Gräber (nur Battos I wurde begraben πρυμνοῖς ἀγορᾶς ἔπι: ebd. 5, 93f; Schol. Pind. Pyth. 5, 124/9). Vom Palast führte eine gepflasterte Straße, die σκυρωτὰ ὁδός (Pind. Pyth. 5, 93; Schol. Pind. Pyth. 5, 117. 120. 124), zur späteren Agora auf dem ‚Myrtenhügel' (der als Ort der Vereinigung von Apollon u. der Kyrene galt; Callim. hymn. 2, 77; Apollon. Rhod. 2, 505; Steph. Byz. s. v. Μύρτουσα [464 Meineke]). An dieser Straße lag ein Heiligtum der *Dioskuren (Schol. Pind. Pyth. 5, 124a). Auf dem NO-Hügel (Herodt. 4, 203: ‚Hügel des Zeus Lykaios') errichtete man Ende 6./Anf. 5. Jh. das große Zeus-Heiligtum (Chamoux 320/8). Zur Zt. Herodots befand sich ‚vor der Stadt' ein Ἀφροδίτης κῆπος (ebd. 267; Herodt. 2, 181; Pind. Pyth. 5, 24; Chamoux 320/8). Um die Stadt lagen im Norden, Süden u. Osten die drei noch heute sichtbaren Nekropolen. – Dank der Quelle, des reichen Winterregens u. der Fruchtbarkeit des Bodens (Callim. hymn. in Apoll. 65: βαθύγειος πόλις; vgl. bes. Herodt. 4, 199) konnte sich die Stadt entwickeln u. von der Terrassensituation profitieren. – Während der Frühzeit weitete Kyrene seine Autorität nur allmählich über die angrenzenden Gebiete aus. In klassischer Zeit reichte das Territorium der πόλις Κυρηναίων wohl vom Wadi el Kuf im Westen bis zum Wadi Derna im Osten. Die Maximalausdehnung der χώρα von Kyrene erreichte eine Länge von ca. 100 km (vom Wadi el Kuf bis Hydrax [Aïn Mara]) u. eine Breite von ca. 40 km (von Phykus [Zawiat el Hamama] bis zum heutigen Slonta). Größe u. Verschiedenheit des Geländes sowie vorteilhafte natürliche Verhältnisse erklären den Reichtum der Stadt in hellenistischer Zeit (Laronde, Cyrène 257/347 u. Karte). – In dieser Zeit wurden im Heiligtum neue Weihungen vorgenommen (Tempel, Brunnen, Exedren usw.), während an der Agora die Portiken erweitert wurden; gegen Mitte des 2. Jh. wurde in der Nähe der Agora ein großes hellenist. *Gymnasium gebaut (Stucchi 89/142). In diese Zeit datieren auch die frühesten bekannten Privatbauten, Peristyl-Häuser im Norden u. Süden der Agora (ebd. 142/9). Im Verlauf des 1. Jh. vC. wurde im Apollon-Heiligtum das Apollonion III u. in augusteischer Zeit auf der Agora ein Augusteum gebaut, das erste nachweislich röm. Monument in Kyrene (12 vC./4 nC.).

2. Römisch. Das religiöse u. politische Leben bestimmte im 1. Jh. nC. wie zuvor der Apollon-Priester, höchster Magistrat der Stadt, ausgestattet mit Eponymie (A. Laronde, Prêtres d'Apollon à Cyrène au 1er s. apr. J.-C.: L'Africa Romana 4 [1986 (1987)] 469/84). Dokumente, vor allem ca. 4000 cretulae (Siegel), zeigen die Bedeutung der Nomophylakes (Gesetzeswächter) im Leben der Stadt (G. Maddoli, Le cretule del Nomophylakeion di Cirene: AnnScArchAtene 25f [1963/64] 39/145). Verschiedene Weihungen veranschaulichen die Lebendigkeit der

Ephebie (SupplEpigrGr 9, 128; 20, 741f). Die Politik wurde weiterhin von wenigen Adelsfamilien beherrscht; deren zunehmende Romanisierung im 1. Jh. zeigt sich an der massiven Vergabe der civitas an städtische Magistrate unter Claudius u. den Flaviern. Wichtigste Familie war die des M. Antonius Flammas, die im 1./2. Jh. regelmäßig den Apollon-Priester stellte. M. Antonius Flammas selbst trat, unter Nero, als erster in die röm. curia ein. Damit einher ging die Verbreitung des Lat., auch dank vermehrter Anwesenheit einer lateinischsprachigen Bevölkerung, besonders von Soldaten (AnnÉpigr 1968 nr. 538). In dieser Zeit lassen sich Restaurierungsarbeiten an Apollon-Heiligtum u. Agora beobachten. Das Gymnasium gestaltete man in ein Forum um, das Ende 1./Anf. 2. Jh. eine Basilika erhielt (Stucchi 195/208; M. Luni / G. Cellini, L'abside della basilica nel foro di Cirene ed i due gruppi di sculture: Karthago 24 [1999] 27/46). Auch die griech. Agora wurde nicht vernachlässigt (Weihungen an Roma u. Augustus, Edikte des Augustus etc.; Laronde, Cyrénaïque 1038/41; Marengo). Das Apollon-Heiligtum (Aqua Augusta, Apollonion III, Hekate-Tempel usw.: Stucchi 196/214), der Bereich um den Zeus-Tempel sowie das Demeter-Heiligtum (Laronde, Cyrénaïque 1036f) wurden erweitert. Die Verlagerung des politischen Zentrums von der Agora auf das Forum ist deutlich auszumachen, wohingegen das religiöse Zentrum dauerhaft beim Apollon-Heiligtum verblieb. – Die jüd. Gemeinde, deren Beziehungen zu den Römern nicht konfliktfrei blieben (vgl. den Brief Agrippas an die Kyrenäer: Joseph. ant. Iud. 16, 169f, um 23/13 vC.), nahm im 1. Jh. nC. zu. Nach Joseph. b. Iud. 7, 445 wohnten iJ. 73 nC. 3000 wohlhabende Juden in Kyrene, offenbar eine Folge des Jüd. Kriegs (66/70 nC.). Die Ankunft einer Sikariergruppe nach dem Fall Jerusalems iJ. 70 nC. verstärkte die Spannungen innerhalb der Judengemeinde u. bewog den röm. Statthalter, eine Anzahl wohlhabender Juden zu verurteilen u. ihre Habe zu konfiszieren (Joseph. vit. 76, 424). – Katastrophal war, wie archäologische u. epigraphische Befunde belegen, der jüd. Aufstand von 115/17, den die Römer mit militärischen Mitteln niederschlugen. Agora, Caesareum, Apollonion u. Zeus-Tempel wurden zerstört (zur Stadtgeschichte zwischen Augustus u. Hadrian Laronde, Cyrénaïque 1047/9). Kyrene erholte sich nur langsam u. bedurfte kaiserlicher Aufbauhilfe. Hadrian ließ viele Monumente erneuern (SupplEpigrGr 9, 136 vJ. 138 nC.: Apollon-Heiligtum, Caesareum u. Zeus-Tempel) u. die Stadt mit Doriern u. besonders Lakedaimoniern wiederbevölkern. Ihm weihten die Kyrenäer einen Zeustempel im Süden der griech. Agora sowie eine Zeusstatue mit den Zügen des Kaisers. Die Restaurierungsmaßnahmen dauerten bis in die Zeit des Commodus (Apollonion IV, Zeus-Tempel: Laronde, Cyrénaïque 1050/2), auf der Agora u. in der Gegend um das Caesareum noch bis in severische Zeit. Das Zentrum verlagerte sich jetzt nach Norden, an die Kreuzung der beiden Straßen, die vom Zeus-Tempel nach Balagrai (20 km östlich) u. vom Apollon-Heiligtum nach Osten führten. Nahe dieser Kreuzung wurden im 2. Jh. eine monumentale 250 m lange Portikus, die zu dem Apollon-Heiligtum hinführte, u. ein Triumphbogen für Marc Aurel u. Lucius Verus (164/66) sowie die Propyläen des Septimius Severus (Anf. 3. Jh.) u. andere nicht identifizierbare Tempel errichtet, darunter einer des Commodus (Laronde, Cyrénaïque 1054/6 Abb. 4). Die Befunde zeigen, dass hier bis in byzantinische Zeit das Zentrum lag (ebd. 1056). Im J. 166 wurden auf ca. 45 000 m^2 im äußersten Osten der Stadt Zisternen erbaut (SupplEpigrGr 17, 740; noch nicht vollständig ergraben). Anfang des 3. Jh. wurden verschiedene Restaurierungen unternommen (östl. Portikus der Agora, Haus des Iason Magnus) u. die Arbeiten am Apollon-Tempel abgeschlossen. Im Zentrum des röm. Kyrene, etwas unterhalb des zum röm. Forum umgestalteten Gymnasiums, errichtete man einen Ehrenbogen für Septimius Severus, bekrönt von einer Quadriga mit seiner Statue (Marengo 100; SupplEpigrGr 20, 728; J. B. Ward-Perkins / S. C. Gibson, The market theatre at Cyrene: Libya Ant. 13/14 [1976/77] 331/75; dies., The market theatre complex and associated structures: Libyan Stud. 18 [1987] 43/72). Die Regierungszeit des Septimius Severus war für Kyrene offensichtlich eine Zeit des Wohlstands (A. Laronde, Septime Sévère et Cyrène: BullSocAntFr 1983, 59/70; ders., Cyrénaïque 1049/63). Nach dem Sieg über die aufständischen Marmariden unter Claudius II Gothicus (s. o. Sp. 704) wurde Kyrene vorübergehend in Claudiopolis umbenannt (SupplEpigrGr 9, 9). Inschriften erwähnen, noch unter Diokletian u. Ma-

ximian, einen Priester mit Eponymie, wahrscheinlich des Apollon, sowie die Weihung eines Nymphaions (ebd. 266/8. 270. 274f). Im 1. Viertel des 4. Jh. verlor Kyrene die Rolle der Provinzhauptstadt an Ptolemais (s. Sp. 705. 712. 736).

b. Taucheira (Arsinoë). Die Küstenstadt (heute Tokra) liegt 70 km nordöstlich von Bengasi in fruchtbarer, gut bewässerter Küstenebene (Abb. 1). Ein Votiv-Depot griechischer Keramik von 625/600 vC. weist auf Besiedlung bald nach Gründung Kyrenes (s. o. Sp. 694). Von Herodt. 4, 171 als πόλις τῆς Βαρκαίης bezeichnet, unterstand Taucheira dem König v. Kyrene seit Arkesilas IV (Mitte 5. Jh. vC.; Pind. Pyth. 5, 15) bzw. dem 2. Perserfeldzug gegen Barke (um 483). Im Hinterland wohnten die Bakaler, ein kleiner, stark hellenisierter Libyerstamm (Herodt. 4, 171). Im 6. Jh. Landeplatz von Barke, konnte Taucheira dessen Oberhoheit im 2. Viertel des 4. Jh. abschütteln (Laronde, Cyrène 146). Im J. 323 wurde es von Thibron eingenommen, dieser 322 Ophellas (s. o. Sp. 702) übergeben, gefoltert u. im Hafen v. Kyrene (nachmals Apollonia) gehängt (Laronde, Cyrène 41/63). Die ptolemäische Inbesitznahme der griech. Städte Libyens führte zur Umbenennung Taucheiras in Arsinoë (nach der Schwester-Gattin des Ptolemaios II Philadelphos), anscheinend auch zur Neugestaltung der Stadt, Gründung eines Kriegshafens u. Ansiedlung einer jüd. Militärkolonie (wohl unter Ptolemaios III oder IV; ebd. 401/3). Im 1. Jh. vC. blieb Arsinoë eine aristokratische Stadt mit βουλή, γερουσία, Ephoren u. ταμίας. Unter Augustus erhielt sie ihren alten Namen Taucheira zurück (von Arsinoë sprechen noch Mela 1, 8; Amm. Marc. 22, 16, 4). Die kaiserzeitl. Stadtgeschichte ist wenig bekannt (Inschriften des 1. Jh. vC. / 3. Jh. nC.: J. M. Reynolds, Ephebic inscriptions at Tocra and Tolmeita in Cyrenaica: Libya Ant. NS 2 [1996] 37/43; dies., The date of the Tocra graffiti: Soc. Libyan Stud. Ann. Rep. 11 [1979/80] 65/72; dies., A Roman legionary veteran at Teucheira: ebd. 9 [1977/78] 27/9; F. Ali Mohamed / J. M. Reynolds, New funerary inscriptions from Cyrene: Libya Ant. NS 3 [1997] 31/45).

c. Barke. Die ca. 15 km vom Meer u. etwa 100 km westsüdwestlich von Kyrene in fruchtbarer u. gut bewässerter Ebene gelegene Stadt (Abb. 1) wurde im 2. Viertel des 6. Jh. durch Brüder des Königs Arkesilas II gegründet (Herodt. 4, 160; s. o. Sp. 700). Gleich dem rivalisierenden Kyrene oligarchisch regiert, übte Barke (Βάρκη) die Vorherrschaft über den Westen der K. aus (Chamoux 151/3). Um 520 wurde hier Arkesilas III ermordet. Eine erste Strafexpedition der Perser (um 515), die Einnahme der Stadt u. schwere Unterdrückung folgten. Danach wurde Barke vorübergehend von Anhängern der Battiaden kontrolliert. Nur wenig später prägte es wieder Münzen, Zeichen der Unabhängigkeit gegenüber Kyrene. Um 483 wandte sich Barke gegen den pers. Angriff auf Griechenland (Chamoux 164f), wurde eingenommen, geplündert u. unter Battos IV u. Arkesilas IV Kyrene streng unterstellt (Pind. Pyth. 5, 15). Um 380 führte Barke Krieg gegen *Karthago um die Kontrolle der Großen Syrte (Laronde, Cyrène 200/487) u. wurde um 375 darin durch Kyrene abgelöst. Zeitweise verlor die Stadt Münzrecht u. jede internationale Bedeutung (ebd. 52. 162. 202). Im J. 324/323 unterstützte Barke Thibron, Ausdruck des alten Antagonismus zwischen Kyrene u. Barke (ebd. 49/77. 211). Mit der Machtergreifung der Ptolemäer in der K. wurde Barke im 3. Viertel des 3. Jh. abgelöst durch die Erhebung seines Hafens zur unabhängigen Stadt Ptolemais (s. u. Sp. 712). Dies führte anscheinend zum Niedergang der alten Stadt (Laronde, Cyrène 396), die seither häufig mit Ptolemais verwechselt wurde (Strab. 17, 3, 20; Plin. n. h. 5, 32; Steph. Byz. s. v. Βάρκη [159 Meineke]). Spätere Schriftquellen erwähnen Barke nicht mehr. Doch wurde nahe der vermuteten Ortslage ein attischer Marmorsarkophag des 3. Jh. nC. mit Darstellung des Mythos von Achill auf Skyros gefunden (G. Alvino, Il mito di Achille a Sciro: Gedenkschr. S. Stucchi aO. [o. Sp. 697] 1, 7/14; s. auch u. Sp. 729).

d. Euhesperides. Das heutige Bengasi (Abb. 1), rund 90 km südwestlich von Barke u. 200 km von Kyrene gelegen, wurde im 6. Jh. vC. in fruchtbarer Ebene (Herodt. 4, 198) an der W-Küste der K. gegründet (Laronde, Cyrène 389; Ersterwähnung um 515 bei Herodt. 4, 204 im Zusammenhang mit dem pers. Vorgehen gegen Barke; s. o. Sp. 701). Die Gründung entsprang wahrscheinlich der Absicht der Kyrenäer, den westl. Zugang zum fruchtbaren Plateau zu kontrollieren (Chamoux 161). Obschon seit Anfang des 5. Jh. Münzstätte, unterstand Euhesperides König Arkesilas IV (s. o. Sp. 701), der dort

462 vC. Siedler für Kyrene rekrutierte (Chamoux 161). Er oder sein Sohn Battos fand in Euhesperides den Tod (s. o. Sp. 701). Von Barke war Euhesperides durch den Libyerstamm der Auschisen getrennt (Herodt. 4, 171), die die Stadt manchmal bedrängten (Thuc. 7, 50, 2, um 413 vC.). Sie blieb eine der drei großen Städte der K. (neben Kyrene [gleiche Adelsherrschaft; SupplEpigrGr 17, 772, 4. Jh. vC.] u. Barke), nicht zuletzt dank des Silphions (Theophr. hist. plant. 6, 3, 3; Strab. 17, 3, 22; Plin. n. h. 19, 41; Ptol. Math. geogr. 4, 4, 6; o. Sp. 697). 404/370 vC. beherbergte Euhesperides zahlreiche vertriebene Messenier (Paus. 4, 26, 3). Im 4. Jh. unterstrich es seine internationale Stellung durch Beteiligung am Bau des Apollontempels in Delphi (Laronde, Cyrène 148) u. erhielt eine große Anzahl panathenäische Amphoren u. attische Vasen (ebd. 140/2. 162). Im Konflikt mit Kyrene 340/325 vC. anscheinend besiegt (ebd. 69; SupplEpigrGr 9, 76), fand Thibron hier Unterstützung u. letzte Zuflucht (Diod. Sic. 17, 19/21). Die Verhältnisse unter Magas (s. o. Sp. 702) sind unbekannt. Den Truppen des Ptolemaios III Euergetes widersetzte sich die Stadt wahrscheinlich (Callim. epigr. 37 Pf.) u. wurde danach ganz plötzlich zu Gunsten der ptolemäischen Neugründung Berenike aufgegeben (Wilson aO. [o. Sp. 694] 1652/61).

e. Berenike. Auf Kap Pseudopenias, nur 2, 5 km von Euhesperides entfernt, gründete u. befestigte Berenike II, Gattin des Ptolemaios III Euergetes, um 246 vC. die nach ihr benannte Stadt (Abb. 1). Deren Geschichte in hellenistischer Zeit ist kaum bekannt. Anfang des 2. Jh. vC. besuchten sie die Theoren aus Delphi, um die Olympischen Spiele anzukündigen (A. Plassart: BullCorrHell 45 [1921] 1/85; Laronde, Cyrène 383). Das Ehren-Dekret des Apollodoros (SupplEpigrGr 28, 1540, 3./4. Jh. nC.) beleuchtet die Jahrzehnte nach dem Tod des Ptolemaios Apion (s. o. Sp. 702), unterrichtet über Piratenüberfälle in der 1. H. des 1. Jh. vC. (Z. 14f; vgl. Flor. epit. 1, 41) sowie die Attacken der κακοῦργοι (Z. 8), vielleicht Nomaden, die es auf die von Ptolemaios Apion an Rom abgetretenen agri regii abgesehen hatten (s. o. Sp. 703). Anscheinend folgte eine wirtschaftliche u. soziale Krise, welche die zeitweilige Übertragung der Macht an Apollodoros rechtfertigte. Eine von neun Archonten geleitete jüd. Gemeinde (πολίτευμα) in Berenike ist durch Inschriften der J. 8/6 vC. bis 56 nC. belegt (Laronde, Cyrénaïque 1044f; vgl. Strab.: Joseph. ant. Iud. 14, 114; Applebaum 160f). Später erscheint Berenike nur selten (Stad. 57f. 190f [GeogrGr 1, 448/51. 485]; Itin. Anton. Aug. 67, 1 [1, 9 Cuntz]; Solin. 27, 54; vgl. u. Sp. 738).

f. Ptolemais. Der Ort am Rand einer schmalen Küstenebene (Abb. 1) war lange nur als Hafen des 30 km entfernten Barke bekannt, dem er (gleich Taucheira s. o. Sp. 709) als Landeplatz diente (PsScyl. 108 [GeogrGr 1, 83]; Laronde, Cyrène 397/401. 437f). Gegründet wurde Ptolemais unter Ptolemaios III Euergetes zur Strafe für den Widerstand Barkes. Er schuf ein neues Verwaltungszentrum mit Agora, Zisternen u. einem von außen gut zugänglichen Hafen (ebd. 396/401; Abb. 3). Die Stadtgeschichte ist noch reichlich unklar. Bekannt sind die Wehranlagen, einige Bestandteile des rechtwinkligen Planes der Stadt u. außerhalb ihrer das Mausoleum (um 150 vC.), das vielleicht Ptolemaios d. J. (s. o. Sp. 702) gehört (Kraeling 6/11; Laronde, Cyrène 442f). Der Wohlstand der Stadt zu Beginn der röm. Herrschaft lässt sich ablesen zB. am Ausbau einer Verbindungsstraße mit Kyrene, der Errichtung von Zisternen, des ‚Palazzo delle Colonne‘ (Säulen-Palast) u. der ‚Roman Villa‘ (Kraeling 83/9; s. u. Sp. 725). Lokale Nachwirkungen des jüd. Aufstandes von 115/17 nC. sind bislang nicht nachgewiesen, vielleicht weil die jüd. Gemeinde kleiner als andernorts war (Kraeling 17; Applebaum 167/70). Von den Antoninen bis Diokletian liegt die Stadtgeschichte im Dunkeln. Eine Inschrift in Kyrene gibt den Brief wieder, in dem Antoninus die Bitte der Städte der K. ablehnt, die Provinzversammlung abwechselnd in ihnen u. nicht stets in Kyrene tagen zu lassen (J. Reynolds, Hadrian, Antoninus Pius and the Cyrenaican cities: JournRomStud 68 [1978] 111/21). Vielleicht ist dies ein Indiz für wachsende Ansprüche von Ptolemais. Die Mehrzahl der hier gefundenen Statuen stammt auffälligerweise aus dem 2./3. Jh. nC. (Kraeling 18f). Erst in der Spätantike, nach der Reform Diokletians, wird Ptolemais Hauptstadt von Libya superior / Pentapolis (Roques, Synésios 85/92).

g. Apollonia (Sozusa). Die jüngste der griech. Stadtgründungen in Libyen liegt in einer kleinen, fruchtbaren u. gut bewässerten Ebene an der Küste (Abb. 1). Der Ort war lange Zeit Hafen des 20 km entfernten

Kyrene. Den Namen Apollonia erwähnt erstmals Strab. 17, 3, 20. Archäologische Zeugnisse sind selten u. nicht älter als 6. Jh. vC. Doch dürfte der Hafen seit Gründung Kyrenes genutzt worden sein (A. Laronde, Apollonia de Cyrénaïque: JournSav 1996, 3/49). Ende des 4. Jh. diente er Thibron als Basis; vielleicht war er dem Schutz der Artemis Kallikrateia unterstellt (F. Chamoux, Callicratéia, divinité protectrice du port de Cyrène: Catani / Marengo 137/43). In hellenistischer Zeit bestand der Hafen, weiterhin κώμη von Kyrene, aus einer Reihe von Anlagen entlang der Küste zwischen der Akropolis im Osten u. dem Stadion im Westen (A. Davesne, Le stade d'Apollonia de Cyrénaïque: Libya Ant. 15/16 [1978/79] 245/54). Er besaß keine eigenen Wehrmauern, wurde aber wohl durch Festungen im Westen wie Osten geschützt (D. White / G. R. H. Wright, Apollonia's east fort and the strategic deployment of cut-down bedrock for defensive walls: Libyan Stud. 29 [1998] 3/33). Im 2. Jh. vC. erstarkte der Handel mit der Ägäis (griech. Festland, Inseln, kleinasiat. Küste) u. auch den Häfen der K.; Austausch mit der Campania setzte ein. Ende 2. Jh. vC. erfolgten bedeutende städtebauliche Veränderungen des Hafens: Errichtung einer Umwehrung (140/90 vC.), eher bestimmt zur Abschreckung Kyrenes vor Revolten denn zu äußerem Schutz (Y. Garlan, L'enceinte fortifiée d'Apollonia de Cyrénaïque: CRAcInscr 1985, 374), sowie einer Agora u. Palaestra (Anf. 1. Jh. vC.). Wahrscheinlich 90/80 vC. entwickelte sich der Hafenort zur eigenständigen Stadt Apollonia (Laronde, Cyrène 461). In der Folgezeit durch Pirateneinfälle u. die röm. Bürgerkriege geschwächt, wird Ende des 1. Jh. nC. neue Lebenskraft sichtbar im Bau des Theaters 92 nC. (Goodchild, Kyrene 189f) u. dem Umbau der Palaestra zu Zisternen (75/125 nC.). Durch den jüd. Aufstand von 115/17 nC. wurde die Stadt anscheinend nicht in Mitleidenschaft gezogen. Sie nahm am 137 nC. neu gegründeten ‚Panhellenion' in Athen teil, auch noch unter *Marc Aurel (Laronde, Apollonia aO. 40). Im 4. Jh. erhielt der Ort den Namen Sozusa (Roques, Synésios 92/5. 322/41; s. u. Sp. 738).

h. Hadrianupolis. Im Gefolge des jüd. Aufstandes wandelte sich die Pentapolis unter Hadrian (117/38) zeitweilig zur ‚Hexapolis' (s. o. Sp. 705; Laronde, Cyrénaïque 1050), u. zwar unter Einschluss der neuen Stadt Hadrianupolis (heute Driana), vormals nur ein Dorf (Καυκαλοῦ κώμη), auf halbem Weg zwischen Berenike u. Taucheira gelegen (G. D. B. Jones / J. H. Little, Hadrianopolis: Libya Ant. 8 [1971] 53/67). Diese Veteranenkolonie, gegründet zum Zweck der Überwachung zweier Städte mit starker jüd. Bevölkerung, hatte anscheinend nur vorübergehend Bestand (die Spätantike kennt die ‚Hexapolis' nicht mehr, obschon frühbyz. Listen sie noch aufführen: Hierocl. synecd. 733, 2 [48 Honigmann]; Georg. Cypr. 793 [61 H.]).

j. Darnis. Das heutige Derna in der Ost-K. (Abb. 1) erscheint erst in römischer Zeit (Stad. 47f [GeogrGr 1, 444f]; Amm. Marc. 22, 16, 4; Roques, Synésios 109f; K. Sethe: PW 4, 2 [1901] 2216). Im 2. Jh. nC. gehört Darnis zur K. (Ptol. Math. geogr. 4, 4, 2. 5f), im 3. Jh. administrativ zur Marmarike (Itin. Anton. Aug. 68, 3. 70, 9 [1, 10 Cuntz]), in der Spätantike zur Libya inferior (Hierocl. synecd. 734, 3 [48 Honigmann]).

k. Dörfer. Neben den genannten Städten sind durch Synesios-Briefe u. archäologische Denkmäler etwa 15, zT. befestigte Dörfer (κῶμαι) bekannt, von denen manche frühchristliche Bistümer wurden (s. u. Sp. 741).

III. Religion. a. Heidnisch. Die griech. Religion der K. entsprach nach den literarischen, epigraphischen wie archäologischen Zeugnissen der von Kyrene.

1. Apollon. Bis zur mittleren Kaiserzeit galt der öffentliche Kult von Kyrene, Berenike u. wohl der anderen K.-Städte in der Hauptsache *Apollon u. seiner Schwester *Artemis (Chamoux 301/20). Der Gott hatte durch das Orakel v. Delphi die Theräer in die K. geführt u. besaß in Kyrene, noch vor Zeus, den ältesten u. prächtigsten Tempel (u. einen zweiten auf der Agora; S. Stucchi, Cirene 1957/66 [Tripoli 1967] 79/81). Angerufen wurde er als Karneios, Stammesgottheit der ersten dorischen Kolonisten. Zu seinen Ehren feierte man das große Jahresfest der Karneia, bei dem der Priester-König eine Sühneprozession anführte (Chamoux 310f). Den ersten Apollon-Tempel mit monumentalem Altar auf einem 20 x 20 m großen Vorbau (ebd. 303/8; S. Stucchi, Le fasi costruttive dell'Apollonion di Cirene: Quad. Arch. Libia 4 [1961] 55/81) stiftete der Stadtgründer Battos. Den Kult regelten Sakralgesetze (SupplEpigrGr 9, 72, 4. Jh., inhaltlich wahrscheinlich älter; C. Dobias-Lalou, Le 5e commandement de la loi sacrée de Cyrène: Gedenkschr.

S. Stucchi aO. [o. Sp. 697] 1, 73/8; dies., Le dialecte des inscr. grecques de Cyrène: Karthago 25 [2000] 1/340). Sie gewährten der Gottheit Einfluss bis hin zum Sexualleben der Männer. Auf diese Weise griff Apollon täglich in das Leben der Kyrenäer ein, die ihn ihrerseits hoch verehrten. Als göttlichen Archegeten besingt ihn Kallimachos (hymn. 2; Laronde, Cyrène 362f). Apollon galt als übelabwehrender Gott. Noch in der Kaiserzeit wird er verehrt als Ktistes (*Gründer; SupplEpigrGr 9, 99 unter Nero) sowie Apobaterios (IGRom 1, 1034; Laronde, Cyrénaïque 1035f) u. steht weiterhin im Zentrum des religiösen Lebens Kyrenes. – Sein ursprünglicher Tempel wurde vom kyrenäischen Adel im 3. Viertel des 4. Jh. (mit dem Altar) erneuert u. verschönert (ders., Cyrène 178/91), abermals im 1. Jh. nC. (ders., Cyrénaïque 1035) sowie, nach Zerstörungen durch den jüd. Aufstand, während des 2. Jh. (ebd. 1052); Reparaturen erfolgten im 3. Jh. (Goodchild, Kyrene 118f). Als Prozessionsziel u. Opferstätte (Chamoux 309/11; Laronde, Cyrène 333. 362. 424) empfing das Heiligtum vom 7. Jh. vC. bis zum 2. Jh. nC. Opfer aller Art u. Weihegaben (Exvotos, Statuen, Ädikulen u. Kapellen, Nebentempel; SupplEpigrGr 9, 13, 1. 16).

2. Artemis. Tempel u. Altar der Artemis, Gottheit der Frauen, lagen seit der Frühzeit neben dem Heiligtum ihres Bruders. Auch der Artemis-Tempel erhielt viele Opfergaben (Chamoux 311/4). Der Kult der Göttin war in Kyrene bedeutend. Die Artamitia, städtisches Hauptfest, wurden mit einer Prozession begangen. Die vorstehend erwähnten Sakralgesetze schreiben neben anderen Ritualübungen verpflichtende Reinigungsbäder der Frauen im Nymphaion unmittelbar beim Artemis-Tempel vor (ebd. 314/9). Verantwortlich für die Rituale war eine vielleicht von der Artemis-Priesterin verschiedene Priesterin, die man Bärin (ἄρκος) nannte. In hellenistischer Zeit (Athen. dipnos. 12, 549E/550B) sowie in der röm. Kaiserzeit bis mindestens Anf. 2. Jh. nC. (SupplEpigrGr 9, 101) war Artemis noch Gegenstand eifriger Verehrung (Laronde, Cyrène 189. 281. 331. 442; ders., Cyrénaïque 1036). Eines der ältesten Dörfer der Chora v. Kyrene war das noch im 2. Jh. nC. bei Ptol. Math. geogr. 4, 4, 11 erwähnte Artamis Kome (Laronde, Cyrène 278/85).

3. Zeus. Seinem Kult (Chamoux 320/41) weihten die Kyrenäer den größten griech. Tempel Afrikas (erbaut 520/490 vC.: ebd. 328; kurz vor 450: Stucchi 24/9). Er lag extra muros auf dem Zeus-Lykaios-Hügel (Herodt. 4, 203, arkadische Zeus-Epiklese). Ob ein Vorgängertempel bestand, ist ungewiss; der Gott konnte unter freiem Himmel gefeiert werden. Zeus wurde auch verehrt als ‚Gott von Olympia' (Olympios: Pind. Pyth. 9, 101; Paus. 6, 19, 10 erwähnt einen Schatz von Kyrene in Olympia seit archaischer Zeit). Ab Ende des 6. Jh. vC. wurde er auch als Ammon angerufen (J. Leclant / G. Clerc, Art. Ammon: LexIconMythClass 1, 1 [1981] 666/89; F. Colin, Ammon, Parammon, Poséidon, Héra et Libye à Siwa: BullInstFrArchOr 97 [1997] 97/108), ohne dass dies Anschluss an die ägypt. Religion bedeutete; auch in Gestalt des Ammon blieb Zeus der oberste griech. Gott (Chamoux 335). Ihn besingt noch im 3. Jh. Kallimachos (hymn. 1); ihm weiht man unter Magas (s. o. Sp. 702) einen großen Altar auf der Agora v. Kyrene (Laronde, Cyrène 365/7). Der dortige Zeus-Tempel wurde unter Augustus oder Tiberius restauriert u. Iuppiter Augustus geweiht, im jüd. Aufstand (115/17) teilweise zerstört u. im Verlauf des 2. Jh. im Wesentlichen wiederhergestellt (ders., Cyrénaïque 1036. 1053).

4. Demeter. Ihr Kult in einer Bauernkolonie überrascht nicht (Chamoux 265/7). In Taucheira wurde *Demeter mit ihrer Tochter Kore schon Ende des 7. Jh. vC. verehrt (Boardmann / Hayes aO. [o. Sp. 694] 2, 84f); ihr dortiges Heiligtum, unmittelbar vor der Stadt gelegen, bestand von ca. 600 vC. bis zur Zerstörung im 3. Jh. (White 1, 63) oder erst 4. Jh. nC. (Roques, Synésios 43/52). Ein weiteres Heiligtum wurde beiden Gottheiten im 3. Viertel des 6. Jh. vC. auf der Agora v. Kyrene geweiht. Der Kult der Demeter (oder Demeter Libyssa) war Anlass eines Festes mit Prozession, das Kallimachos besingt (hymn. 6; Laronde, Cyrène 363/5). Kore / Persephone wurde auch im Totenkult verehrt, falls sie auf den zahlreichen (im 6. Jh. bildlosen, später ikonischen; s. u. Sp. 727) Grabbüsten der Nekropolen Kyrenes dargestellt ist (Chamoux 287/300; ders., La Cyrénaïque, des origines à 321 a. C. d'après les fouilles et les travaux récents: Libyan Stud. 20 [1989] 65; L. Beschi, Divinità funerarie cirenaiche: AnnScArchAtene 47/48 [1969/70] 133/341). Diese Büsten u. die drei großen Nekropolen bei Kyrene unterstreichen die Bedeutung des Totenkultes in der K. (Chamoux 287).

5. Sonstige. Weniger bekannt sind andere Gottheiten, so *Hera (Laronde, Cyrénaïque 1036) u. Aphrodite, die spätestens seit dem 6. Jh. in Kyrene einen Tempel beim Apollon-Heiligtum (am Platz der röm. Thermen) besaß sowie weitere im Umland (im Osten auf der Insel Aphrodisias [Herodt. 4, 169; Hippol. chron. 292 (GCS Hippol. 4, 47)], im Westen am Triton-See bei Berenike [Strab. 17, 3, 20] sowie beim Hafen v. Kyrene [Plaut. Rud. 61. 283. 1338]). Mehrere Dedikationen galten ihr in Kyrene (SupplEpigrGr 9, 110. 133f. 142; Chamoux 267/9). – Athena genoss einen Kult in Kyrene mit Wettspielen (Pind. Pyth. 9, 97/104) u. einem Tempel (Herodt. 2, 182). Es hieß sogar, sie sei in Libyen geboren. Bekannt ist ihre Priesterin (SupplEpigrGr 9, 13. 21), erhalten zwei Athena-Köpfe. Münzen von Kyrene zeigen ihr Bild (Laronde, Cyrène 500). Doch die Lage ihres Heiligtums ist sowohl für Kyrene (Chamoux 270) wie für dessen Hafen unbekannt, wo ihr ein alter Altar geweiht war (ders., Cyrénaïque aO. [o. Sp. 693] 65 Anm. 15). – Gleiches gilt a) für Ge Bathykolpos, zu deren Ehren veranstaltete Wettkämpfe Pindar erwähnt (Pyth. 4, 101/19), b) für Dionysos, dessen Theodaisia die Suda kennt (s. v. Ἀστυδρομία [1, 393 Adler]; doch s. Laronde, Cyrène 335: Dionysos-Priester in Ngarnes, 10 km östl. von Kyrene), c) für Poseidon, obschon Ahnherr der Battiaden-Dynastie, d) für die *Dioskuren, deren Dioscuria König Battos I begründete u. deren Heiligtum auf der Agora von Kyrene stand (Schol. Pind. Pyth. 5, 124 a/c; Chamoux 270/2). – Die Nymphe Kyrene (ebd. 275f; M. A. Zagdoun, Art. Kyrene: LexIconMythClass 6, 1 [1992] 167/70) wurde in Kyrene Ende 6./Anf. 5. Jh. im Apollon-Heiligtum sowie mit einer monumentalen Basis auf der Agora verehrt. Sie begegnet in einer Statuengruppe des Amphion v. Knossos in Delphi (470/440 vC.) sowie auf Münzen. Einen blühenden Kult u. damit einen Tempel besaß sie erst im 2. Jh. nC. (Goodchild, Kyrene 140f). Ihr Sohn Aristaios wird erst ab der Kaiserzeit gesondert verehrt (Chamoux 278f; S. Ensoli, L'iconografia e il culto di Aristeo a Cirene: Libyan Stud. 25 [1994] 73). – Inzwischen klarer hervor treten andere Kulte: a) des Gründers Battos in Kyrene (Tumulusgrab an der O-Flanke der Agora; Laronde, Cyrène 171/4; ders., Cyrénaïque 1038), b) des Asklepios in Balagrai (bei Al Bayda), dessen Kult mindestens bis in das 4. Jh. vC. zurückreicht (ders., Cyrène 370; ders., Cyrénaïque 1038), sowie c) in Kyrene die Verehrung der Götter der Agora, der Nymphen, der Athena Pantheia u. der Athena Hypellaia, des Iatros (anscheinend kyrenäische Epiklese des Asklepios), der Winde (ders., Cyrène 425/7) u. der Libya (ebd. 367/9). Altäre für Kyrene, Ares (auch im Hafen v. Kyrene verehrt: Chamoux, Épigramme aO. [o. Sp. 695] 571/87), Hera, Eros u. Aphrodite wurden im Apollon-Heiligtum identifiziert (Laronde, Cyrène 187). Ab dem 5. Jh. ist durch Münzen der Kult des Hermes Parammon belegt (F. Chamoux, Hermès Parammon: Ét. d'Archéol. Class. 2 [1959] 31/40; F. Colin, De la signification du nom Παράμμων: ZsPapEpigr 107 [1995] 213/6; ders., Ammon aO.; Leclant / Clerk aO.). Hermes u. Herakles waren die Schutzgötter des *Gymnasiums (Laronde, Cyrène 437; Mingazzini 3/18). Ein **Isis-Kult ist ab Herodt. 4, 186 bezeugt (Laronde, Cyrène 181; ders., Cyrénaïque 1041; S. Ensoli, Indagini sul culto di Iside a Cirene: Africa Romana 9 [1992] 167/250). – Neben den öffentlichen u. zT. häuslichen Kulten entwickelte sich in Kyrene der *Herrscherkult, in hellenistischer Zeit mit den Ptolemäern (Laronde, Cyrène 366. 395. 425. 437), in römischer mit Augustus, dessen Kult ab 17/16 vC. eingerichtet wurde, u. für die nachfolgenden Kaiser mit der Verehrung der Roma u. des Augustus, zumindest im 1. u. 2. Jh. vom Koinon der griech. Städte der K. gepflegt (ders., Cyrénaïque 1041). – Die Zahl der städtischen Tempel verdeckt die Vielzahl der ländlichen Heiligtümer (ders., Cyrène 428f). Ihre Gottheiten sind oft schwer bestimmbar, wahrscheinlich, wie in Bu-Drasc (SupplEpigrGr 9, 727: ταῖς θεαῖς), Muttergottheiten, die die *Landwirtschaft begünstigen. Libysche Gottheiten wurden verehrt im Heiligtum in Slonta, etwa 40 km südwestlich von Kyrene (M. Luni, Il santuario rupestre libyo delle ‚Immagini' a Slonta, Cirenaica: Quad. Arch. Libia 12 [1987] 415/58; E. Fabbricotti, Divinità greche e divinità libie in rilievi di età ellenistica: ebd. 221/44). – Die Religion der griech. Städte der K. war demnach reich u. vielfältig sowie offen gegenüber verschiedenen Einflüssen. Libyscher Einfluss zeigt sich fast überhaupt nicht. Die ptolemäischen u. dann röm. Eroberungen brachten als wichtige Neuerung allein den Herrscherkult. Sonst blieb Kyrene den ererbten Kulten treu, indem es sie romanisierte. Letzte

heidn.-religiöse Neubauten waren anscheinend die Tempel B u. F des Commodus im Stadtzentrum (Stucchi 252/7). Zu den Kulten in römischer Zeit s. J.-J. Callot, Recherches sur les cultes en Cyrénaïque durant le Haut-Empire romain (Paris 1999).

b. Jüdisch. Das Judentum ist in der K. von ca. 300 vC. (Joseph. c. Ap. 2, 4) bis 115/17 nC. belegt, ging aber im Gefolge des 2. jüd. Aufstandes fast vollständig unter (Laronde, Cyrénaïque 1043/9). Für die Städte mit jüdischen πολιτεύματα sind Synagogen nur gesichert für Berenike (SupplEpigrGr 18, 823; 56 nC.) u. Boreion (im 6. Jh. nC. verkirchlicht; Applebaum 193/5; vgl. u. Sp. 744). Synesios erlebt 407 auf See einen jüd. Kapitän aus Syria, der mit Sabbatanbruch das Ruder gegen die Bibel tauscht (*Arbeitsruhe), unterstellt den Juden Griechenfeindschaft u. nennt sie, inzwischen selbst getauft (s. u. Sp. 750), γένος ἔκσπονδον καὶ εὐσεβεῖν ἀναπεπεισμένον, ἢν ὅτι πλείστους ἄνδρας Ἕλληνας ἀποθανεῖν αἴτιοι γένωνται (ep. 5 [1, 7 Garzya / Roques mit ebd. 92/5 u. Lit.]). Judenfeindschaft äußert auch die christl. Inschrift SupplEpigrGr 17, 771 (s. u. Sp. 752).

IV. Architektur. Trotz Ausgrabungen seit dem 19. Jh. ist die Architektur der griech. Städte der K. noch wenig bekannt. Ihre Geschichte beschränkt sich weitgehend auf Kyrene u. Ptolemais. Im Bereich der Sakralarchitektur bleiben viele Zuweisungen hypothetisch; zahlreiche Tempel können keiner Gottheit zugeordnet werden. Die öffentliche wie private Architektur ist nur lückenhaft bekannt; vieles wurde im Laufe der Jhh. immer wieder überbaut.

a. Vorrömisch. Aus den Anfängen der griech. Besiedlung sind nur wenige Zeugnisse erhalten, allein Sakralarchitektur in Kyrene (Stucchi 7/13; F. Chamoux, Recherches récentes en Cyrénaïque: RevArch 1974, 189): Artemision I u. Demeter-Tempel vor der Stadt (s. o. Sp. 705. 716). Privatarchitektur ist in wenigen Resten aus Taucheira bekannt. Ein archaisches Tumulusgrab bei Messa, etwa 10 km westl. von Balagrai, ähnelt dem des Patroklos von Il. 23, 255/7 (Chamoux, Recherches aO. 189). Alles ist zeitgenössisch-gemeingriechisch; lokale Einflüsse sind nicht zu erkennen. – In der folgenden Epoche (ca. 550/440; Stucchi 15/43) entstanden in Kyrene mehrere bedeutende Tempel dorischer Ordnung: das Apollonion I (Chamoux 303/11; s. o. Sp. 715), der Peripteraltempel des Zeus (520/490), größer als Olympieion u. Parthenon (Stucchi 23/9), ein dorischer Peripteraltempel nahebei sowie der bedeutende erste Altar des Apollon, ferner eine Votivsäule mit Sphinx u. ionischem Kapitell (560/550: R. G. Goodchild / J. G. Pedley / D. White, Recent discoveries of archaic sculpture at Cyrene: Libya Ant. 3/4 [1966/67] 196; 4. Viertel 6. Jh.: Stucchi 30). Parallel dazu werden an der N- u. W-Seite der Agora ein- bzw. zweischiffige Portiken gebaut; ihre Architektur erinnert an Tempel u. Bauten im Griechenland des 6. Jh. Gleichzeitig wird das Theater beim Apollon-Tempel errichtet u. beginnt der Bau des Hippodroms. Damalige Privatarchitektur ist archäologisch kaum erfasst. Hingegen treten nun neben Tumulusgräbern Felsengräber mit Architekturfassade (N-Nekropole v. Kyrene) mit dorischen, ionischen u. korinthischen *Kapitellen auf (Stucchi 15/43). Das sog. Menekrates-Grab bei Barke ist sogar zweistöckig (M. G. Pierini, La tomba di Menecrate a Barce in Cirenaica: Quad. Arch. Libia 6 [1971] 23f). Nirgends ist lokaler Einfluss festzustellen, da jede vorgriech. Tradition fehlt. Technisch wie künstlerisch gesehen zeigen alle Bauten deutliche Verwandtschaft mit dem griech. Festland u. Kleinasien. – Im 5. u. 4. Jh. sind größere Entwicklungen nicht zu erkennen. Die Prächtigkeit der Architektur steigt durch Verwendung von Marmor, der teuer importiert werden muss (Chamoux 374f). Im 4. Jh. wurde das dorische Artemision v. Kyrene umgestaltet u. erhielt ein Marmorportal. Dem Apollon-Heiligtum wurden neue Tempel u. zwei große marmorumkleidete Altäre mit großer Prothysis hinzugefügt. In der Struktur der Sakralbauten sind jedoch keine größeren Neuerungen festzustellen. Das marmorne Schatzhaus von Kyrene in Delphi (360/330) mit Pronaos u. Cella auf dreistufigem Unterbau, dorischen Säulen in antis u. den Anten vorgeblendeten Halbsäulen unterscheidet sich stark von Bauten in Kyrene, vor allem, da die Verwendung irrationaler Zahlen bei den architektonischen Proportionen mathematische Überlegungen von Gelehrten wie Theodoros v. Kyrene (s. u. Sp. 733) in Stein umsetzen könnte (J. Bousquet, Le Trésor de Cyrène = Fouilles de Delphes 2, 5 [Paris 1952]). An zivilen öffentlichen Bauten wurden auf der Agora v. Kyrene dorische Portiken errichtet sowie Räume für Magistrate u. Versammlungen.

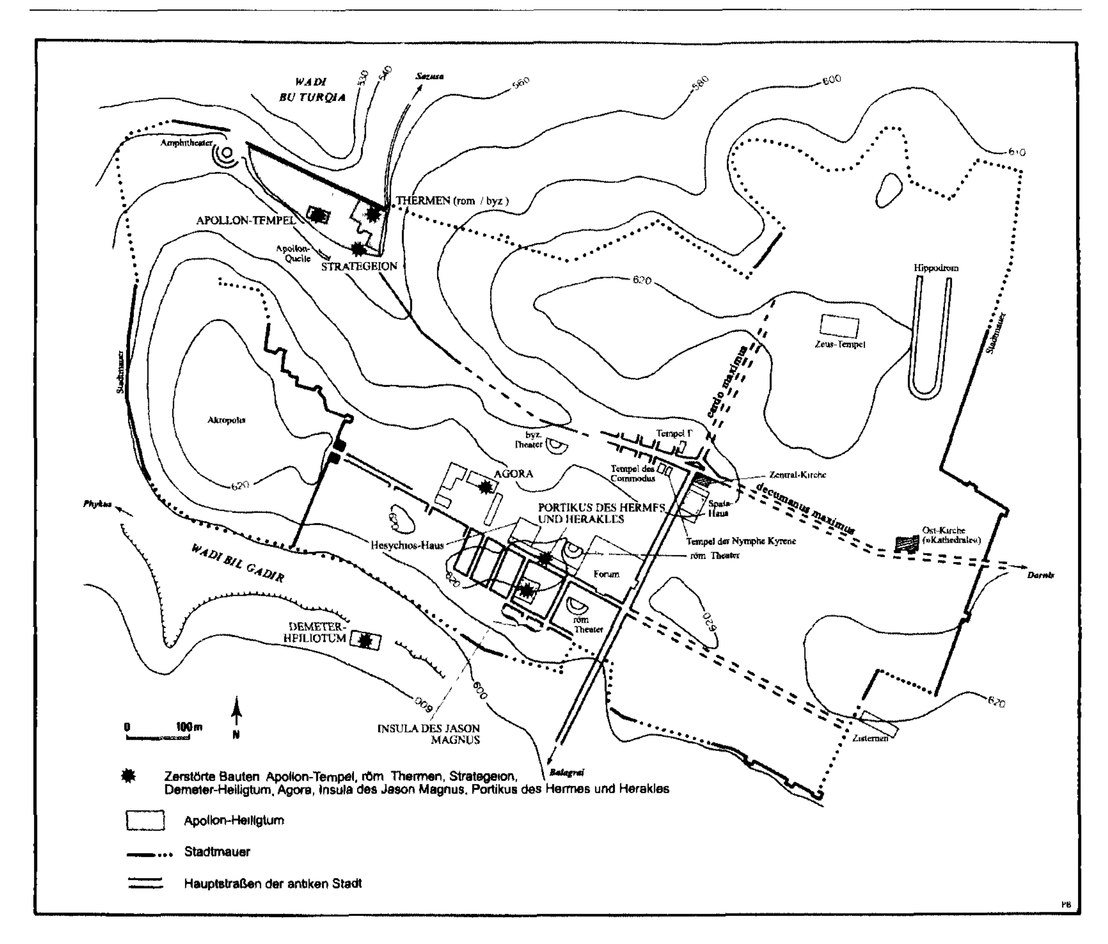


Abb. 2 Kyrene, Stadtplan zur Kaiserzeit mit Zerstörungen durch das Erdbeben vJ. 365. Nach Roques, Cyrénaïque 47 Abb. 2.

Vor allem die Grabarchitektur entfaltete sich. Zu den Tumuli (Kyrene, Grab nr. 1; Ngarnes) kommen Gräber in Form kleiner Tempel, andere auf Sockel u. Podium oder mit Architekturfassade. Generell sind in dieser Zeit Architektur der K. u. des griech. Festlandes stark verbunden. Charakteristisches Merkmal der griech. Architektur der K. ist das Vorherrschen der dorischen Ordnung. Mitte des 4. Jh. wird sie durch das Auftauchen erster ionischer Motive gemindert. Das Auftreten den Anten vorgeblendeter Halbsäulen in Delphi (s. oben) wird zum Vorbild von Bauten in der K. der folgenden Jhh. Solche Neuerungen u. die Verwendung irrationaler Zahlenverhältnisse (Delphi; Strategeion in Kyrene; Abb. 2) zeugen von wachsender architektonischer Autonomie der damaligen K. – Unter den Ptolemäern (323/96 vC.) entstanden in der ganzen K. viele Baudenkmäler. In Kyrene erneuerte u. verschönerte man Ende des 4. Jh. das Apollonion, weiterhin im dorischen Stil. Im Apollon-Heiligtum wurden weitere Bauten errichtet: das Strategeion (4. Viertel 4. Jh.: Stucchi 95; um 340: Laronde, Cyrène 104/21), ein Isis-Tempel, ein kleiner Hades-Tempel sowie andere Gebäude. Tempel dorischer Ordnung entstanden in Ptolemais (2. H. 3. Jh.) u. im Hafen v. Kyrene (Ende hellenist. Zeit: Stucchi 94; um 300: G. R. H. Wright, An early Ptolemaic temple in the Cyrenaica: KairMitt 29 [1973] 87/96). Andere Tempel treten auf dem Lande auf (Ruus el Ashlab: C. Frigerio: Quad. Arch. Libia 8 [1976] 421/9); sog. Pflug-Heiligtum im Wadi Senab (L. Bacchielli u. a., Prima escursione nello Uadi Senab e nel Got Giaras: Libya Ant. 11/12 [1974/75] 287/94).

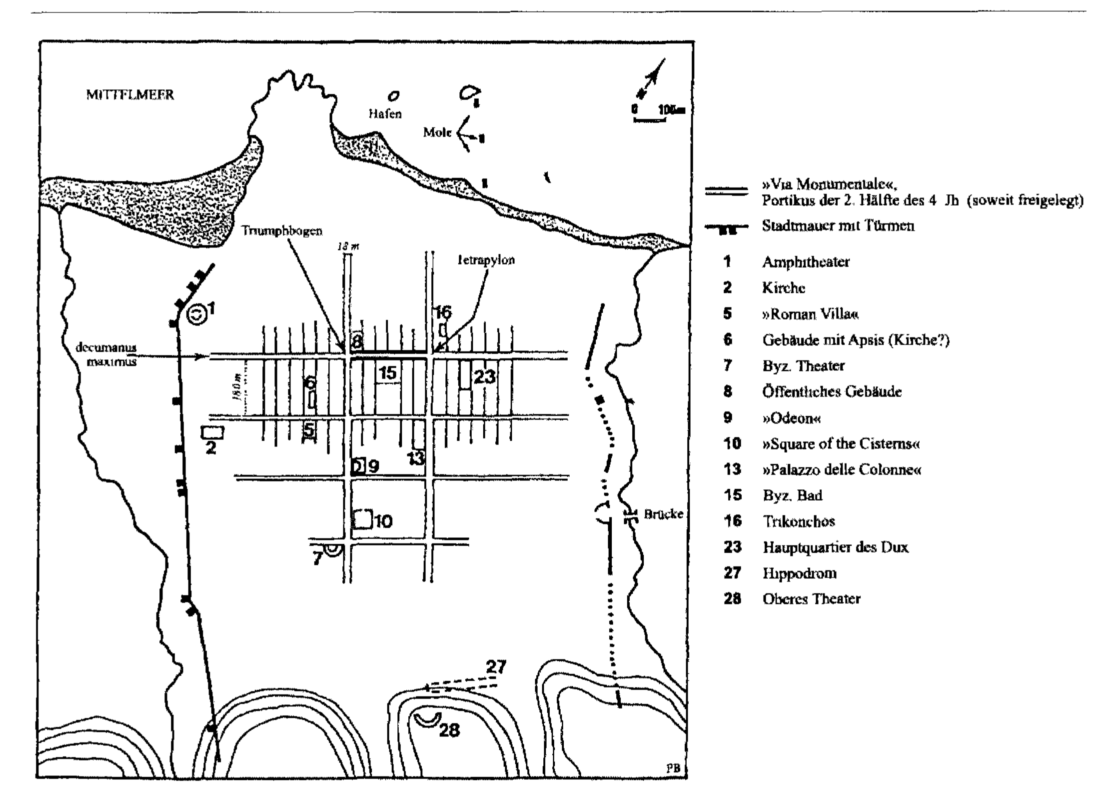


Abb. 3 Ptolemais, Stadtplan. Nach Kraeling Plan XXII (vereinfacht).

Die Städte schmücken sich mit öffentlichen Bauten höchster Pracht: Auf der N- u. O-Seite der Agora v. Kyrene müssen ältere Portiken (O 2, B 5) großartigeren Neubauten weichen (Ende 3./Anf. 2. Jh). Der Apollon-Tempel erhält monumentale Propyläen (Anf. 3. Jh.). Ein großes Gymnasium (‚Ptolemaion') mit dorischer Quadriportikus u. Nebenräumen sowie einer Rennbahn wird um 150 in Kyrene errichtet, weitere Gymnasien in Ptolemais, Taucheira u. im Hafen v. Kyrene. Meist wird die dorische Ordnung fortgeführt, doch ist gegen Ende der hellenist. Zeit eine Architektur gemischter Ordnung charakteristisch. Von anderen öffentlichen Neubauten (Theater, Hippodrome, Handelshof in Kyrene) ist bisher wenig bekannt. Die Privatarchitektur verfeinert sich zunehmend. Peristylhäuser sind aus Berenike, Ptolemais u. Kyrene bekannt. Gräber mit Architekturfassade breiten sich weiter aus. Einflüsse aus dem hellenist. Ägypten scheinen in der damaligen K. baulich keine Rolle gespielt zu haben.

b. Römisch. Bis zum jüd. Aufstand 115/17 nC. wirkte sich die röm. Herrschaft architektonisch nur allmählich aus (Stucchi 195/229). Einige Tempel in Kyrene folgten weiterhin griechischem Plan u. Vorbild (Augustaeum, 12 vC./4 nC.; Tempel E der Agora; Apollonion III, 1. Jh. nC.). Kleinere Tempel hingegen zeigen mit italischem Podium u. glatten Säulen römische Elemente (Tempel der ‚Persephone'; Isis- u. Serapis- sowie Hekate[?]-Tempel, 107 nC.; SupplEpigrGr 9, 101). Auch im sonstigen öffentlichen Bereich dringen römische Formen nur langsam vor. Im ‚Gymnasium' von Ptolemais bewahrt eine neue, dorische Portikus hellenistisches Aussehen, doch ihre Säulen wirken römisch. Das Gymnasium von Kyrene wird in augusteisch-tiberischer Zeit nur restauriert; erst Ende 1. Jh. nC. werden seine Annexräume durch eine röm. Basilika ersetzt u. die Quadriportikus zu einem Forum umgestaltet, das erste betonte Auftreten einer typisch röm. Architektur. Vom Anfang des 1. Jh. nC. sind an römischen Neuheiten nur ein Bogen am N-Zugang zur

Agora v. Kyrene sowie die architektonisch recht farblose Einrichtung der Aqua Augusta zu nennen. Ende des 1. Jh. u. unter Trajan entstanden bezeichnendere Monumente: Caesareum in Kyrene, römische Thermen in Berenike u. Kyrene. Die häusliche Architektur setzt ihre Entwicklung fort; in Berenike, Ptolemais u. Kyrene finden sich immer mehr, wenngleich bescheidene Peristylhäuser. Die Grabkunst stagnierte. Man baute keine grandiosen Monumente mehr, sondern benutzte existierende Grabmäler. Das Grab der Cartilii in Ptolemais besitzt eine ganz einfache Felsfassade. Von Augustus bis Trajan lebten somit die alten Formen weiter (sakrale Bauten mit Oikosplan, Peristylhaus, gemischt dorisch-ionische Ordnung mit verstärktem Übergang zum ionischen Stil). Erst unter Trajan vermehren sich die neuen Bauformen (Basilika u. Thermen in Kyrene); doch die Zerstörungen des jüd. Aufstandes brachten die Entwicklung zum Stillstand. – Der Wiederaufbau zieht sich durch das gesamte 2. Jh. (Stucchi 233/329); Apollon- u. Zeustempel in Kyrene wurden erst am Jh.-Ende restauriert (Laronde, Cyrénaïque 1049/60). Die damalige Sakralarchitektur ist durch Wiedererrichtung oder Erneuerung einer größeren Anzahl von Tempeln gekennzeichnet (in Kyrene Zeus-Tempel, Apollonion IV, Tempel E 6 auf der Agora u. a.), wobei die zu berücksichtigenden älteren Gegebenheiten mögliche Neuerungen begrenzten. Öffentliche zivile Bauten sind hingegen generell neue u. originellere Konstruktionen: Ehrenbögen (für Marc Aurel in Kyrene, mit vier Fronten in Ptolemais), Propyläen (Kyrene; severische Propyläen), Säulenstraßen (Ptolemais, Kyrene). Die Thermen v. Kyrene werden unter Hadrian wiederaufgebaut, Theater, Odeen (Kyrene, Balagrai, Ptolemais) u. Amphitheater gebaut oder erneuert, Häuser aufgebessert, gelegentlich durch Zusammenlegung vergrößert (Iason-Haus in Kyrene: Mingazzini; Säulen-Palast in Ptolemais: G. Pesce, Il Palazzo delle Colonne in Tolemaide di Cirenaica [Roma 1959]). Gegenüber dieser religiösen u. öffentlichen Bautätigkeit fällt die Seltenheit neuer Gräber auf. Insgesamt ist im 2. Jh. u. in der 1. H. des 3. Jh. ein deutlicher Fortschritt typisch römischer Bauten zu erkennen, doch bleibt die Romanisierung durch klassizistische Neigungen geprägt, besonders unter Hadrian. Die Formen werden reicher; man benutzt mit wachsender Vorliebe Marmorsäulen u. strebt das Spektakuläre an. Ab Mitte des 2. Jh. spielt die Architektur mit Kontrasteffekten (hell-dunkel), Vorstufe des Expressionismus der Severer-Zeit (Kyrene, Propyläen). Gleichwohl bleibt der Geschmack dieser Zeit klassizistisch. Man behält die ionische Säulenbasis bei, zumindest bis 150 den ionischen Stil u. viele Züge hellenistischer Kunst, die man zu imitieren sucht. Doch ab Marc Aurel ersetzt der korinthische den dorischen u. ionischen Stil. An den korinthischen *Kapitellen herrschen vegetabile u. figürliche Ornamente ab der 2. H. des 2. Jh. vor (Kyrene; Balagrai). Gleichzeitig werden die Friese bewegter (severische Propyläen in Kyrene). Sogar syrischer Einfluss lässt sich nachweisen, bei Häusern mehr als bei Tempeln (Bogen syr. Typs in Häusern zu Kyrene u. Ptolemais). Ab antoninischer Zeit nimmt das Farbspiel zu (weißer u. grüner Marmor). Dies sind Zeichen von Veränderung innerhalb bemerkenswerter Kontinuität, ohne provinzielle Formen (ausgenommen rechteckige ionische Kapitelle in Kyrene u. Balagrai) u. ohne Einfluss aus der röm. *Africa. – Über die Entwicklung im 3. Jh. ist wenig bekannt (Stucchi 333). Neue Monumente treten erst im 1. Viertel des 4. Jh. auf, im inzwischen zur Hauptstadt aufgestiegenen Ptolemais. Gründe der zu beobachtenden Stagnation sind wahrscheinlich der politische, religiöse u. militärische Niedergang, der sich in der kurzlebigen Umbenennung von Kyrene in Claudiopolis spiegelt (s. o. Sp. 708f).

V. Bildende Kunst. a. Plastik. (E. Paribeni, Catalogo delle sculture di Cirene [Roma 1959].) Aus archaischer Zeit sind vor allem anzuführen: vier Kuroi u. vier Korai (Chamoux 342/51. 355/9; R. G. Goodchild / J. G. Pedley / D. White: Libya Ant. 3/4 [1966] 184/90), ein Gorgoneion, die Grabstele eines Kriegers, eine Grabbüste, ein Kuros- sowie ein Frauen-Kopf strengen Stils, ein Halbrelief mit medizinischer Darstellung sowie ein Bronzeporträt des Königs Arkesilas IV (um 440; s. o. Sp. 701). Die Skulpturen sind ausgezeichnet gefertigt, fast immer aus Importmarmor, u. zeigen den Wohlstand der K. auch im Künstlerischen. Sie spiegeln ferner steigenden Einfluss der attischen Kunst (Laronde, Cyrène 137/40), der sich vor allem seit der 2. H. des 6. Jh. bemerkbar macht. Alle Skulpturen sind rein griechisch, ohne jeden

Einfluss einer irgendwie gearteten Lokalkunst, von der aus dieser Zeit auch nichts bekannt ist. – Am Beginn der klass. Zeit entstehen die o. Sp. 716 angeführten typischen Grabbüsten der K., die bis in römische Zeit hergestellt werden. Die erhaltenen Stücke stammen im Wesentlichen aus Kyrene (Chamoux 293/300; Beschi aO. [o. Sp. 716] 133/42). Meist in Marmor ausgeführt, stellen sie in der Regel eine drapierte Frau dar, in Halbfigur oder bis zur Schulter. Das Gesicht ist oft durch einen glatten Steinzylinder mit aufgesetzter Frisur ersetzt. Dieser anikonische älteste Typ geht auf das Ende der archaischen Zeit zurück. Im 5. Jh. nähern sich die Darstellungen menschlichem Aussehen, bleiben jedoch anikonisch. Im 4. Jh. entstehen Büsten mit halb- oder unverschleiertem weiblichen Gesicht, die bis zur Kaiserzeit durchlaufen. Diese Büsten, die aus dem Boden zu wachsen scheinen, stellen eine Totengöttin dar, wohl Persephone. Sie thronten auf den Sarkophagen oder auf Basen in den reicheren Gräbern der Nekropolen Kyrenes (Chamoux 293/300). – Kunstwerke des 4. Jh. vC. u. der hellenist. Epoche sind selten. Aus Kyrene stammt der frühhellenist. Bronzekopf eines Libyers in der Nachfolge Lysipps (heute im British Museum; Laronde, Cyrène 65f). Er zeigt, dass sich die Kunst damals langsam anderen ikonographischen Themen zuwandte (Darstellungen von Libyern werden später zahlreicher, ohne die griech. Tradition zu schmälern; das Thema ist zwar libysch, die Auswertung aber griechisch). Mit dem 4. Jh. taucht ein weiteres Thema auf: das Relief mit Quadriga, von dem mehrere Exemplare erhalten sind (M. Luni: Quad. Arch. Libia 8 [1976] 223/84; Laronde, Cyrène 130f; F. Chamoux, Chars cyrénéens: Giornata Lincea sulla archeologia cirenaica [Roma 1990] 7/16). Darin spiegelt sich erneut der Reichtum örtlicher Aristokratie. Doch die Kunst der K. bleibt der attischen verschrieben. Davon zeugt das Lysanias-Relief in Bengasi (Darstellung von Eurypylos, Antenoriden u. Libya: Laronde, Cyrène 411 nr. 101; Paribeni aO. 35f; S. Stucchi: Quad. Arch. Libia 12 [1987] 191/220; Laronde, Cyrène 390). Aus Ptolemais stammen zwei Königsporträts, Ptolemaios II u. Ptolemaios IV, beide zeitgenössisch (ebd. 407). Eine Statue Kleopatras I (193/173) ist hingegen Kopie antoninischer Zeit (Kraeling 178/80). Der Kopf einer Greisin kann in die 2. H. des 1. Jh. vC. datiert werden (ebd. 181). Eine in Kyrene gefundene Statuette aus weißem Marmor (1. Jh. vC.) stellt die Libya mit ihrer charakteristischen Frisur aus gedrehten Zöpfen dar (Laronde, Cyrène 367; das gleiche Thema auf einem weiteren kleinen Relief: ebd. 369). Die berühmte Aphrodite v. Kyrene (Rom, Thermenmuseum), lange in hellenistische Zeit datiert, stammt aus antoninischer Zeit (ebd. 444). Neben dieser großen Skulptur haben neuere Forschungen weitere Zeugnisse figurativer Kunst erbracht: 1) männliche u. weibliche Votivstatuetten (Ende 5./3. Jh.) aus der Chora in Kyrene, lokaler Herkunft, hauptsächlich Darstellungen von Gottheiten des Ackerbaus u. Epheben (P. Pensabene, Statuine fittili votive della χώρα cirenea: Quad. Arch. Libia 12 [1987] 93/169); 2) Votivreliefs hellenistischer u. früher Römerzeit aus Kalkstein (Vorstädte von Kyrene), auf denen Göttergruppen dargestellt sind (Fabbricotti aO. [o. Sp. 718]); 3) Felsfiguren hellenistisch-römischer Zeit in einem offensichtlich libyschen Heiligtum in Slonta (o. Sp. 718 mit Lit.); 4) kaiserzeitliche Grabstelen u. ‚libysche' Reliefs aus der K. (L. Bacchielli / J. Reynolds, Catalogo delle stele funerarie antropomorfe: Quad. Arch. Libia 12 [1987] 489/522). – Im Hafen v. Kyrene (später Apollonia; s. o. Sp. 712f) wurden mindestens 300 Figurinen gefunden, von denen eine Vielzahl eine kyrenäische Göttin des Silphion (wohl Artemis) darstellen, die übrigen einen jungen Mann (Aristaios?; s. o. Sp. 717). Diese schlichten Exvotos, zu Tausenden in der K. hergestellt, stammen anscheinend aus den J. 420/380 (A. Davesne, La divinité cyrénéenne au silphion: BullCorrHell Suppl. 14 [Paris 1986] 195/206), ähnliche Exvotos aus Kyrene werden der hellenist. Zeit zugeordnet (ebd. 198), da quasi industriell produziert (Fund von 4500 ähnlichen Figürchen [ca. 450/275 vC.] auf der Akropolis von Kyrene, nur teilweise publiziert: M. E. Micheli / A. Santucci [Hrsg.], Il santuario delle Nymphai Chthoniai a Cirene [Roma 2000]). – Unter Augustus u. im 1. Jh. nC. hält sich die Tradition der Ehrenstatuen: Seefahrtmonument mit Victoria auf der Agora v. Kyrene (A. L. Ermeti, L'agora di Cirene 3, 1 [Roma 1981]), Statue der Claudia Arata am Gymnasium von Kyrene (1. Jh.), Statue der Libya auf der Agora (um 40 nC.) u. Ehrenstatuen für Mitglieder der Kaiserfamilie (Laronde, Cyrénaïque 1031. 1040f). Sie wird vor allem im 2. Jh.

sichtbar in Kyrene u. Ptolemais vor oder in hadrianischer Zeit (Kraeling nr. 64f [Athena u. Dionysos]; andere Götterstatuen: SupplEpigrGr 9, 13, 138 nC.; Statuen des Zeus Olympios u. des Alexander als Dioskur; Werke des Zenion v. Kyrene: F. Chamoux, Un sculpteur du Cyrène: BullCorrHell 70 [1946] 67/77; Laronde, Cyrénaïque 1052), verstärkt dann unter Antoninus (zB. Aphrodite v. Kyrene [s. oben], die ‚Berenike': ders., Cyrène 407. 445; polychromer Zeus-Kopf; Drei Grazien; einzelne Portraits: ders., Cyrénaïque 1057; Kraeling nr. 2. 10/2. 62f. 67f), unter Marc Aurel (Statuen der Agora v. Kyrene; E. Rosenbaum, A catalogue of Cyrenaican portrait sculpture [London 1960] nr. 50), unter Commodus (Exvotos von Balagrai, ebd. nr. 28. 72), unter Septimius Severus (Fries der Propyläen von Kyrene) u. Severus Alexander (CIG 5142: Statue des Zeus-Ammon; A. Laronde, De Cyrène à Timgad: AnnFacLettFilosMacerata 18 [1985] 49/69). Im 2. Jh. mehren sich auch Statuen der Nymphe Kyrene, Symbol der Stadt (Laronde, Cyrénaïque 1058; vgl. o. Sp. 688). Demnach erreichte die Plastik selbst nach dem jüd. Aufstand vJ. 115/17 höchste Leistungen. – Der unter Hadrian in Kyrene tätige Bildhauer Zenion war ein Einheimischer (Chamoux, Sculpteur aO.; ders., Note complémentaire sur le sculpteur Zénion: BullCorrHell 71 [1947/48] 371f). Aus Ptolemais ist hingegen eine von Asklepiades v. Athen signierte Herakles-Statue der 1. H. des 2. Jh. bekannt (Kraeling 196 nr. 12). Attischer Einfluss ist fassbar auch bei einem Mänadenrelief aus Ptolemais (G. Caputo, Lo scultore del grande bassorilievo con la danza delle Menadi in Tolemaide di Cirenaica [Roma 1948]) sowie in den erhaltenen Sarkophagreliefs; aus Ptolemais sind drei bekannt (Achilleus auf Skyros; Amazonenschlacht; Ehepaar auf Kline, um 200; Kraeling 185), je ein Stück aus Kyrene (dionysische Szene, 2. Jh. nC.; J. P. McAleer, A catalogue of sculpture from Apollonia [Tripoli 1978] 89f) u. aus Apollonia (Phaedra u. Hippolyt, um 170/200; ebd. 85/99). Die künstlerischen Verbindungen der K. mit Athen resultierten aus der Union der Städte im Panhellenion Hadrians (s. o. Sp. 704f). **Athen wurde damals das kulturelle Zentrum der griech. Welt (S. Walker, The architecture of Cyrene and the Panhellenion: Barker / Lloyd / Reynolds 97/104; S. Kane, Sculpture from the Cyrene Demeter sanctuary in its mediterranean context: ebd. 237/47; E. Fabbricotti, Influenza attica a Tolemaide nel 2 sec. d. C.: ebd. 219/29).

b. Malerei. Eine Inschrift aus Kyrene erwähnt den ‚Ratsherrn u. Maler' Lukios Sossios Euthykles, 2. Jh. nC. (L. Bacchielli / J. M. Reynolds, Lucius Sosius Euthycles, zographos and bouleutes: Libya Ant. NS 2 [1996] 45/50), eine Stele aus Berenike Malereien am Amphitheater als Stiftung eines jüd. Bürgers (SupplEpigrGr 16, 931). Überreste sind selten u. bescheiden (am Amphitheater u. Säulen-Palast von Ptolemais sowie in einigen Häusern in Kyrene [L. Bacchielli, Un ritratto cireneo nel museo nazionale romano e alcune osservazioni sui busti funerari per nicchia: Quad. Arch. Libia 9 (1977) 77/92]). Der Großteil der Befunde stammt aus Gräbern in Ptolemais (Totenmahlszenen, undatiert; G. Caputo, La protezione dei monumenti di Tolemaide negli anni 1935-1942: ebd. 3 [1954] 62) u. aus der N-Nekropole v. Kyrene (Bacchielli 86/95; ders., La pittura dalla Tomba dell'Altalena di Cirene nel museo del Louvre: Quad. Arch. Libia 8 [1976] 355/83; A. Rouveret, Peintures grecques antiques. La collection hellénist. du Musée du Louvre [Paris 2004] 93/126: ‚La tombe de la Balançoire à Cyrène'). Weitere Gräber gehören in frühchristliche Zeit (s. u. Sp. 748f).

c. Musivik. Zeugnisse sind selten u. oft jünger als das 3. Jh. nC.; einige Altgrabungen blieben allerdings unpubliziert. Von hellenistischen Mosaiken ist bisher kein Beispiel bekannt. Die ältesten Mosaiken (1. Jh. nC.) wurden in der ‚Roman Villa' u. im ‚Palazzo delle Colonne' in Ptolemais gefunden (Kraeling 237/63; s. o. Sp. 712. 725). Solche im Haus des Iason Magnus in Kyrene datieren aus severischer Zeit (Mingazzini 95). Häufig sind geometrische Formen (Oktogone, eingeschriebene u. umschriebene Kreise, Pelten usw.). Triclinia wurden mit opus sectile ausgestattet (Kraeling 244f. 254/6). Fallweise sind sog. emblemata vorhanden (ca. 15 in der ‚Roman Villa': ebd. 248/51), nicht immer in der feinen Technik des opus vermiculatum. Dargestellt sind geläufige Themen: Tierkämpfe, Raubtiere um einen Kantharos, Gottheit mit *Bart (Goodchild, Kyrene Taf. 16); Nereide auf dem Rücken eines Hippocampus, von einem Triton begleitet (ebd. Taf. 19), Theseus' Kampf gegen Minotaurus (22), ein Medusenhaupt (34), wahrscheinlich aus der Zeit des Marc Aurel (Stucchi 247). Be-

kannt sind zwei Vier-Jahreszeiten-Mosaike (‚Roman Villa' in Ptolemais, 1. Jh. nC.; Iason-Haus in Kyrene, 2. H. 2. Jh.), ein in römischer Zeit banales Sujet, überdies in schlichter Ausführung. Die Mosaiken der kaiserzeitl. K. erreichen nicht annahernd die Qualität der spätantiken Beispiele (s. u. Sp. 748).

d. ‚Libysche Einflüsse'; Besonderheiten. (S. Stucchi / M. Luni [Hrsg.], Cirene e i Libyi = Quad. Arch. Libia 12 [Roma 1987].) – Verbindung zwischen der figürlichen griech., der griech.-röm. Kunst u. möglichen libyschen Einflüssen zeigen vielleicht griechische Skulpturen (M. T. Jerrary, Some observations about local influence on Greek sculpture in Cyrene: ebd. 41/55; Votivstatuen: D. White, Demeter Libyssa: ebd. 67/84; kyrenische χώρα: P. Pensabene, Statuine fittili votive dalla χώρα cirenea: ebd. 93/169; hellenist. Reliefs: E. Fabbricotti, Divinità greche e divinità libie in rilievi di età ellenistica: ebd. 221/44; Grabarchitektur: S. Stucchi, L'architettura funeraria suburbana cirenaica in rapporto a quella della chora viciniore ed a quella libya ulteriore: ebd. 249/377; libysche Ikonographie röm. Zeit: E. Catani, Per un' iconografia di Libya in età romana: ebd. 385/401; ‚libysche' Skulptur der Kyrenaika: L. Bacchielli, La scultura libya in Cirenaica e la variabilità delle risposte al contatto culturale greco-romano: ebd. 459/88; Grabportraits: ders., Il ritratto funerario ant. in Cirenaica: Archeologia cirenaica aO. [o. Sp. 727] 55/64; anthropomorphe Grabstelen: Bacchielli / Reynolds, Catalogo aO.). Auch die libysche Felskunst zeigt griechisch-römischen Einfluss (Heiligtum von Slonta im Hinterland von K.: Luni, Santuario aO. [o. Sp. 718]). Lokaler Einfluss ist vielleicht festzustellen auch bei den hellenist. Terrakotten (L. Burn, Hellenistic terracotta figures of Cyrenaica: Libyan Stud. 25 [1994] 147/58), Statuetten verschiedener Felsheiligtümer (E. Fabbricotti, Statuette in calcare da Bu Senab: ebd. 219/30; V. Purcaro u. a., Prima escursione nello Uadi Senab e nel Got Giaras: Libya Ant. 11/12 [1974/75] 293) u. in der ‚Hirtenkunst' (E. Fabbricotti, Lastra pastorale dal territorio di Cirene: ebd. NS 2 [1996] 23/5; dies., Rilievi cultuali del mondo pastorale cirenaico: ebd. NS 3 [1997] 75/81). – Besonderheiten in Kyrene sind Ikonographie u. Kult des Aristaios (V. S. Ensoli, L'iconografia e il culto di Aristeo a Cirene: Libyan Stud. 25 [1994] 61/84), die Silphion-Göttin u. die Ikonographie der Panakeia (C. Parisi, La dea con il silfio e l'iconografia di Panakeia a Cirene: ebd. 85/100); Weiteres zu julisch-claudischen Bildnissen: S. Walker, The imperial family as seen at Cyrene: ebd. 167/84; über die Nymphe Kyrene: C. Parisi, Le raffigurazioni della ninfa Kyrana e l'identità etnica della comunità cirenea: StudMiscell 29, 1 (1996) 247/58; lysippische Kopien: S. Ensoli, Agia, Eros e Eracle: Catani / Marengo 219/42; verschiedene ikonographische Typen des Apollon: M. L. Marchionno, Apollo a Cirene: ebd. 363/72; Statue der Musen: O. Menozzi, Gruppo inedito di Muse di Cirene: ebd. 405/27; Skulpturen aus dem Demeter-Heiligtum: D. White, Two girls from Cyrene: OpuscRom 9 (1973) 207/15; ders. u. a., Seven recently discovered sculptures from Cyrene, Eastern Libya: Expedition 18, 2 (1976) 14/32; S. Kane, An archaic kore from Cyrene: AmJournArch 84 (1980) 182f; dies., Kore's return. Statuary from the Sanctuary: Expedition 34 (1992) 67/75; Terrakottafiguren aus dem Stadtgebiet: S. Besques, Un atelier de coroplaste à Cyrène au 3e s. av. J.-C.: Rev. du Louvre 38 (1988) 370/7; ders., Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains 4, 2 (Paris 1993); Statue des Marsyas: S. Wanis, A statuette of Marsyas at C.: Libyan Stud. 7 (1975/76) 19/21; verschiedene Statuetten oder Portraits: S. Kane, Votive and portrait sculpture from the sanctuary of Demeter and Persephone at Wadi Bel Gadir: ebd. 8 (1976/77) 15/8; Portraits vom severischen Fries: A. Bonanno, The Severan commemorative relief at Cyrene: ebd. 19/25; zwei weibliche Grabstatuen: S. Wanis, The funerary statues at Cyrene: ebd. 9 (1977/78) 47/9; ein Relief mit Hirtenszene: ders., A new relief from Cyrene with a Libyan scene: ebd. 23 (1991) 41/4; sowie in römischer Zeit überarbeitete u. wiederverwendete Statuen: E. Catani, Statue marmoree rilavorate da Cirene: StudMiscell 29, 1 (1996) 37/50.

VI. Literatur. a. Vorrömische Zeit. ‚Libyen' (im weiteren Sinn) tritt in der griech. Literatur seit Homer auf (Od. 4, 153/61. 185/205; Chamoux 61f). Erster namentlich bekannter Schriftsteller der K. ist der um 570/560 am Hof zu Kyrene tätige Dichter Eug(r)am(m)on. In seinem Epos ‚Telegonia' führte er die *Genealogie der Battiaden auf den Odysseus-Sohn Telegonos zurück (E. Bethe: PW 6, 1 [1907] 984; Ch. Selzer: NPauly 4 [1998] 231; Chamoux 136). Im J. 462/461

führte Pindar in Kyrene die 4. u. 5. Pythische Ode auf. Beide richten sich unmittelbar an König Arkesilas IV; die 5. feiert seinen Sieg beim Wagenrennen der pythischen Spiele 462 vC., die 4. erbittet Gnade für Damophilos, einen aus politischen Gründen verbannten Verwandten des Königs (ebd. 169/201). Ob die bei Herodt. 3, 131 gelobten kyrenäischen Ärzte der Zeit um 530 vC. Schriften hinterließen, ist unbekannt. Herodot selbst kam wohl nach ca. 440 von Thurioi (Süditalien) in die K. (Chamoux 153/5. 207/9). – In der 2. H. des 5. Jh. / Anf. 4. Jh. wirkte in Kyrene der Mathematiker Theodoros (geb. um 470/460), dessen Ruhm Platon 396 zur Reise in die K. bewog (wo man ihn bat, Gesetze u. Verwaltung zu reorganisieren; Diog. L. 3, 6). Theodoros erkannte, dass sich nicht alle Strecken durch Verhältnisse ganzer Zahlen ausdrücken lassen u. trug damit zur Entwicklung der Theorie der irrationalen Zahlen bei (K. v. Fritz, Art. Theodoros nr. 31: PW 5A, 2 [1934] 1811/25; D. Najock, Art. Theodoros nr. 5: KlPauly 5 [1974] 693; M. Folkerts, Art. Theodoros nr. 2: NPauly 12, 1 [2002] 323f). Die Kyrenäer Proros, Melanippos, Aristangelos u. Theodoros sollen Anhänger des Pythagoras gewesen sein (Iambl. vit. Pyth. 267); dies deutet wenigstens auf Hochschätzung der Philosophie in Kyrene schon vor Auftreten des Aristippos v. Kyrene (ca. 430/350; P. Natorp: PW 2, 1 [1895] 902/6; K. Döring, Der Sokratesschüler Aristipp u. die Kyrenaiker [1988]; ders.: NPauly 1 [1996] 1103; R. Goulet / F. Caujolle-Zaslawsky: Dict. Philos. Ant. 1 [1994] 370/5). Dessen Lehrtätigkeit setzten Familienmitglieder fort: die Tochter Arete (ebd. 349) u. ihr Sohn Aristippos d. J. ‚Metrodidaktos‘ (ebd. 376f), daneben andere Kyrenäer: Aethiops ‚v. Ptolemais‘ (um 300?; ebd. 95f) u. Antipatros v. Kyrene (ebd. 219). Schüler Aristippos’ d. J. waren Theodoros ‚der Atheist‘ (Ende 4. Jh./1. H. 3. Jh.; W. Nestle, Art. Atheismus: o. Bd. 1, 867f), der erst unter Magas (s. o. Sp. 702) aus der Verbannung nach Kyrene zurückkehrte (Diog. L. 2, 97/103); Epitimides v. Kyrene (ebd. 2, 86); dessen Schüler Paraibates, die Paraibates-Schüler Hegesias Peisithanatos, Apologet der Selbsttötung (W. Weinberger: PW 7, 2 [1912] 2607; K. Döring: NPauly 5 [1998] 236) u. Annikeris (um 300; Dict. Philos. Ant. 1, 206f; K. Döring: NPauly 1 [1996] 711), dessen Bruder Nikoteles. Bekannt ist ferner ein Aristoteles v. Kyrene (ders.: ebd. 1145; Dict. Philos. Ant. 1, 411; gelegentlich gleichgesetzt mit Aristippos v. Kyrene), Zeitgenosse des Stilpon v. Megara (ca. 360/ca. 280); seine Schüler waren der Alexander-Historiker Kleitarch sowie Simmias, wohl Stilpons Schwiegersohn. – Kyrene entstammten: Lakydes, Haupt der Mittleren *Akademie als Nachfolger des Arkesilas von 241/240 bis 216/215 (W. Capelle: PW 12, 1 [1924] 530/4; H. J. Mette: Lustrum 27 [1985] 39/51), der ‚Akademiker‘ Aristippos v. Kyrene, Schüler des Lakydes (H. v. Arnim: PW 2, 1 [1895] 906; Dict. Philos. Ant. 1, 375f), Damon v. Kyrene (Anf. des 2. Jh. vC.; ebd. 2, 607), Ptolemaios (um 100 vC.; A. Dihle: PW 23, 2 [1959] 1861), Aristoxenes v. Kyrene (unbekannter Zeit; Dict. Philos. Ant. 1, 590), Apollonios Kronos, Lehrer des Diodoros (ebd. 288), sowie ein Polyzelos, den man wegen der Fähigkeit, nie zu lachen, Agelastos nannte (Phot. bibl. cod. 190, 148a [3, 57 Henry]). – Zwei führende hellenist. Intellektuelle stammen aus Kyrene: *Kallimachos (J. Hammerstaedt: o. Bd. 19, 1207/24), Eratosthenes; dazu der Philosoph Karneades. Kallimachos wechselte um 279/274, zZt. des Bruchs zwischen Ptolemaios II Philadelphos u. Magas (s. o. Sp. 702), von Kyrene nach Alexandrien. In Kyrene entstanden wahrscheinlich seine Hymnen 1 (Zeus), 2 (Apollon) u. 6 (Demeter) sowie die epigr. 13. 20f. 28. 31. 35. 46. 51. 59 Pf. (Laronde, Cyrène 362/6). Eratosthenes (geb. um 275), Dichter, Philosoph u. Mathematiker, wirkte rund 30 Jahre in Kyrene; auf Befehl des Ptolemaios III Euergetes übernahm er danach in Alexandrien die Leitung der königlichen *Bibliothek (G. Aujac, Eratosthène e Cyrène [Paris 2001]). Karneades (213/128) blieb nur kurz in seiner Vaterstadt, studierte dann in Athen u. leitete ab 155 vC. die dortige Neue Akademie (Mette aO. 53/141). – Neben den Philosophen wirkten in Kyrene der Epigrammatiker Theaitetos, Weggefährte des Kallimachos (F. Chamoux, Sur une épigramme de Theaitètos de Cyrène: Mélanges à L. S. Senghor [Dakar 1977] 37/41; J. Geffcken: PW 5A, 2 [1934] 1372); der Grammatiker Lysanias, Lehrer des Eratosthenes (A. Gudeman: PW 13, 2 [1927] 2508/11); der Polygraph Philostephanos (F. Gisinger: Art. Philostephanos nr. 7: PW 20, 1 [1941] 104/18); der Polygraph Istros, Sklave u. Freund des Kallimachos (F. Jacoby: PW 9, 2 [1916] 2270/82); der jüd. Historiker Jason, dessen fünf Bücher über den Krieg des Judas Macca-

baeus gegen Antiochos IV Epiphanes dem Verfasser des 2. Makkabäer-Buchs vorlagen (2 Macc. 2, 19/32; F. Jacoby: PW 9, 1 [1914] 778/80); der Geschichtsschreiber Menekles v. Barke (zZt. des Ptolemaios Physkon, 145/118 vC.), Autor von Λιβυκαὶ ἱστορίαι (R. Hanslik: PW 15, 1 [1931] 796) sowie Ptolemaios d. J. (s. o. Sp. 702), der 24 Bücher Memoiren hinterließ, deren erhaltene Frg. sein Interesse für Religion, Fauna u. Flora der K. verraten. Zu erwähnen sind schließlich hellenistische Autoren unbestimmter Zeit: Apellas (Ophelas?) v. Kyrene (J. Desanges, Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique [Rome 1978] 4f); Nikoteles v. Kyrene (K. Orinsky: PW 17, 1 [1935] 554); Polyanthos v. Kyrene, Autor des Περὶ τῆς Ἀσκληπιαδῶν γενέσεως (Sext. Emp. adv. math. 1, 261 [3, 65 Mau]; H. J. Mette: PW 21, 2 [1952] 1437) u. Demetrios v. Kyrene, genannt Stamnos (Diog. L. 5, 84).

b. Römische Zeit. In u. um Kyrene entstandene *Epigramme des 2. u. 3. Jh. nC. spiegeln fortdauerndes geistiges Leben u. zeigen, dass die Gattung lebendig blieb: Grabinschriften der Plauta (SupplEpigrGr 9, 194; 1./2. Jh. nC.), des Dionysios (W. Peek, Griech. Versinschr. aus der Cyrenaica, Mauretanien u. Numidien = AbhLeipzig 63, 4 [1972] nr. 1102; 2. Jh.), des Kapiton (ebd. 1522), eines Soldaten (ebd. 835; 3. Jh.) u. der Petronia Procla (251 nC.; C. Dobias-Lalou, Une épigramme funéraire de Cyrène: RevÉtGr 95 [1982] 37/53) sowie drei Ehren-Epigramme: für Markos (G. Oliverio / G. Pugliese Carratelli / D. Morelli [Hrsg.], Supplemento epigrafico cirenaico: AnnScArchAtene NS 23/24 [1961/62] 263 nr. 81; 2. Jh.), Markiane (Peek aO. nr. 11; Ende 2./Anf. 3. Jh.) u. ein Frg. (Oliverio / Pugliese Carratelli / Morelli aO. 68f), ferner vier Votiv-Epigramme: Weihung des Propylons von Hadrian (Peek aO. nr. 9), Restaurierung des Apollon-Tempels (SupplEpigrGr 9, 189; Oliverio / Pugliese Carratelli / Morelli aO. 227 nr. 9, um 180), Weihung eines Reliefs für die Nymphe Kyrene (BMInscr. 1061; 2./3. Jh.), Weihung der Mauer des Nikodamos (Goodchild, Kyrene Taf. 67), ferner die Epigramme des Lucius Orbius (2. Jh. nC.; F. Chamoux, La dédicace de L. Orbius trouvée à Cyrène: Recueil A. Plassart [Paris 1976] 47/57), zweier Schwestern aus Kyrene (1. Jh. nC.; ders., Épitaphes de deux sœurs à Cyrène: P. Goukowsky / C. Brixhe [Hrsg.], Hellènika Symmikta 1 [Nancy 1991] 35/41), des Myrtilos aus Taucheira (Ende 2. Jh.; SupplEpigrGr 46, 2222; F. Chamoux, Sur une épigramme de Tocra: Philokypros, Gedenkschr. O. Masson [Salamanca 2000] 109/14) u. eines Unbekannten aus Ptolemais (Peek aO. 1135; 2./3. Jh.). Sonst tritt in dieser Epoche kein Schriftsteller der K. hervor. Erst im 4. Jh. nC. zeigt sich mit dem Neuplatoniker u. späteren Bischof Synesios v. Kyrene (370/413) ein kulturelles Aufblühen (s. u. Sp. 749).

C. Christlich. I. Politische Verhältnisse u. Verwaltungsstrukturen im 4. bis 7. Jh. Die Reform Diokletians (Roques, Synésios 217/27) führte, wohl zwischen 293 u. 305, zur Trennung *Kretas u. der K. (s. o. Sp. 704). Hier wurde eine Provinz Libya superior (= Pentapolis) errichtet, die 90% des kyrenäischen Plateaus umfasste; der Rest (östlich von Hydrax / Aïn Mara; Abb. 1) gehörte zur Libya inferior, einem langen Landstreifen bis zum Nildelta. Die Trennung der Provinzen galt im zivilen Bereich bis zur Ankunft der Araber 643 nC. Militärisch hingegen blieb Libya superior zunächst Teil eines Kommandobezirks, der Ägypten u. die zwei Libyae umfasste. Um 398 wurde ein eigenes Dukat beider Libyae eingerichtet, mit Sitz des Dux in Ptolemais. Wohl um 449 erfolgte die Unterteilung in Libya inferior (Hauptstadt wohl Paraitonion) u. Libya superior. Deren Hauptstadt war wohl ab 443/49 Sozusa (vormals Apollonia; s. o. Sp. 712f), wo das Edikt des Kaisers Anastasios vJ. 501 (s. u. Sp. 752) die Residenz des Dux Pentapoleos, Daniel, ansiedelt. Sozusa blieb Provinzhauptstadt bis 642, als man das Hauptquartier anscheinend nach Taucheira verlegte (R. G. Goodchild, Byzantines, Berbers and Arabs in 7th cent. Libya: Antiquity 41 [1967] 115/24 bzw.: ders., Studies 255/67). – Die kirchliche Organisation wird bis einschließlich der Spätantike der zivilen Provinz entsprochen haben. Davon zeugt Synes. ep. 66 über Streitigkeiten zwischen Bischof Paulos v. Erythron (heute El Atrun; Abb. 1) in der Pentapolis u. Bischof Dioskoros v. Darnis in Libya inferior. – Kyrene verlor seinen Vorrang unter den Städten der K. anscheinend unter Diokletian, der die Küstenstadt Ptolemais bevorzugte. Beide Orte erlitten Schäden durch das schwere *Erdbeben vJ. 365 (o. Bd. 5, 1106f; Roques, Synésios 45/52; Ward-Perkins / Gibson, Cyrene aO. [o. Sp. 708] 349/54; dies., Complex aO. [o. Sp. 708] 63. 71; Abb. 2). Über

die Zwischenzeit ist wenig bekannt. In der *Christenverfolgung Diokletians kam es zu einigen Martyrien (s. u. Sp. 739f). Auf dem Konzil v. Nikaia iJ. 325 war Kyrene nicht vertreten. Unter **Constantius II erwähnt die Expositio totius mundi (o. Bd. 19, 86) Ptolemais u. Kyrene (in geographischer Reihenfolge) u. rühmt den Reichtum der Pentapolis an Ernteerträgen u. Pferden (62, 11 [SC 124, 205f]). Im J. 399 wurde Synesios beauftragt, Kaiser Arcadius das *Aurum coronarium der Pentapolis-Städte zu überbringen u. Steuererleichterungen zu erwirken (s. u. Sp. 750). 405/12 litt Kyrene unter Überfällen von Barbaren (μιξοβάρβαροι, Ausuren). Gleichwohl war es damals faktisch weder Ammians urbs antiqua, sed deserta (22, 16, 4) noch Synesios' μέγα ἐρείπιον (‚große Ruine‘: or. regn. 7, 11/6 [2, 7 Terzaghi]; vgl. Roques, Synésios 24/40). Dessen Briefe u. die steigende Anzahl kirchlicher Bauten in der χώρα Κυρηναίων belegen, dass Kyrene eine lebendige Stadt blieb, auch wenn geschichtliche Umstände, zu geringe Truppenstärke, Nachlässigkeit u. Fehler der kaiserl. Verwaltung alle Städte der Pentapolis schwächten (ebd. 113/435). Nach dem Tod des Synesios werden Nachrichten über Kyrene selten (ebd. 335/41). Sein Bruder Euoptios vertrat die Pentapolis iJ. 431 auf dem Konzil v. Ephesos (ebd. 92. 336); an der ‚Räubersynode‘ iJ. 449 nahm Bischof Ruphos teil. Damals dürfte Kyrene neue Barbarenüberfälle durch die Ausuren erlebt haben, vor denen es sich wegen seiner geographischen Lage schwer schützen konnte (ebd. 226). Das Edikt des Kaisers Anastasios vJ. 501 (s. u. Sp. 752) nennt Kyrene nicht ausdrücklich. Da es für die Pentapolis fünf militärische Numeri erwähnt, ist anzunehmen, dass Kyrene weiterhin eine Garnison beherbergte. Um 560 führt Prokopios die Stadt an (aed. 6, 1, 11: ἐς πόλιν Κυρήνην), doch ohne kaiserliches Handeln zu ihren Gunsten zu erwähnen. – Taucheira (o. Sp. 709) wird bei Synesios um 410 mehrfach genannt (ep. 3. 93. 126), war auf Konzilien des 4./5. Jh. durch drei Bischöfe vertreten (Sekundos in Nikaia; in Ephesos Zenon iJ. 431 u. Photeinos iJ. 449; Roques, Synésios 95) u. wurde unter Justinian stark befestigt (Procop. aed. 6, 2, 5; Roques, Procope 422f; D. Smith / J. Crow, The Hellenistic and Byz. defences of Tocra [Taucheira]: Libyan Stud. 29 [1998] 35/82). Als wohl letzter Stützpunkt militärischer Präsenz der Byzantiner in der K. blieb Taucheira nach Ankunft der Araber noch gewisse Zeit unter christlicher Herrschaft (Goodchild, Byzantines aO. [o. Sp. 736] 115/24; G. D. B. Jones, The Byz. bath-house at Tocra: Libyan Stud. 15 [1984] 107/11; F. Bentaher, General account of recent discoveries at Tocra: ebd. 25 [1994] 231/43). – Barke war in der Spätantike kaum mehr als ein Dorf, doch durch Bischöfe auf ökumenischen Konzilien vertreten (Roques, Synésios 106). Im J. 411 erwähnt Synes. catast. 2, 3 (290, 6 Terzaghi) noch die ‚Ebene v. Barke‘. Erst in frühislamischer Zeit erfuhr die Siedlung einen solchen Aufschwung, dass sie namengebend für die arab. K. (‚Barqah‘) wurde. – Für Berenike (s. o. Sp. 711f) wird um 260 ein pro-sabellianischer Bischof Ammon genannt (Eus. h. e. 7, 6. 26). Am Nicaenum nahm 325 ein Bischof v. Berenike mit dem typisch kyrenäischen Namen Dachis teil. Synesios erwähnt die Stadt wiederholt (Roques, Synésios 95f). Ein Kirchengebäude am Ort datieren die Ausgräber auf Anf. 6. Jh. (J. A. Lloyd u. a. [Hrsg.], Excavations at Sidi Khrebish Benghazi 1 [Tripoli 1979] 173/94; s. u. Sp. 745). Nach Procop. aed. 6, 2, 5 erneuerte Justinian die Stadtmauern von Grund auf. In arabischer Zeit war der Ort als ‚Bernik‘ bekannt (ab 16. Jh.: Bengasi). – Zu Ptolemais, Hauptstadt der K. von Anf. 4. Jh. bis Mitte 5. Jh., s. Kraeling; Roques, Synésios 85/92; Ward-Perkins / Goodchild 178/200; *Synesios u. u. Sp. 745. 748. 751f. – Apollonia (s. o. Sp. 712f; Abb. 1) erhielt im 4. Jh. den Namen Sozusa (Σῴζουσα, belegt durch die Teilnehmerliste des Konzils v. Seleukeia iJ. 359; Roques, Synésios 92/5. 322/41). Bei Synesios bleibt die Stadt unerwähnt. Wahrscheinlich 443/49 wurde sie Provinzhauptstadt (ebd. 91f; s. o. Sp. 713). Prokopios zählt sie nicht unter jenen Städten der Pentapolis auf, die Justinian wiederherstellte oder erneuerte (aed. 6, 2; Roques, Procope 420/31). – Für Darnis (s. o. Sp. 714) nennt Synes. ep. 66 den Bischof Dioskoros (Roques, Synésios 109f). Im 6. Jh. wird der Ort vielleicht religiöse Metropolis der Libya inferior (ebd. 110; Georg. Cypr. 787b [40 Gelzer]).

II. Anfänge des Christentums u. Christenverfolgung. Jüdische Präsenz in der K. seit hellenistischer Zeit (s. o. Sp. 719) dürfte die frühe Verbreitung des Christentums in der Pentapolis gefördert haben (Roques, Synésios 322/6). Ein Jude aus Kyrene, Simon, half Jesus, sein Kreuz zu tragen (Mc. 15, 21 par.;

S. Buckhanon Crowder, Simon of Cyrene [New York 2002]). Auch Act. 2, 10; 6, 9; 13, 1 belegen die Präsenz von Juden der K. unter Jesu Anhängern in Jerusalem u. Antiochien. – Kirchliche Tradition lässt Markus, den legendären *Gründer der Kirche *Alexandrias, ebenfalls in der K. wirken (Hist. Patr. Alex. 1, 1 [PO 1, 135/7]). Nach dem Martyrologium Romanum (6. V. [175 Delehaye]) wäre erster Bischof v. Kyrene der Prophet u. Lehrer Lukios aus Kyrene gewesen, der zZt. des Paulus u. Barnabas der antiochen. Gemeinde angehörte. Doch ist von Christen in der Pentapolis nicht vor Ende des 2. Jh. die Rede, als *Irenäus kurz vom christl. Glauben in Ägypten u. ‚Libyen' spricht (haer. 1, 10, 2 [SC 264, 158/60]; U. Maiburg, ‚Und bis an die Grenzen der Erde ...'. Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten u. deren Verwendung in Antike u. Christentum: JbAC 26 [1983] 38/53, bes. 38. 47/9). Der Anfang des 3. Jh. unter Papst Zephyrinus (199/217) in Rom auftretende Sabellios wird als ‚Libyer' bzw. ‚Pentapolitaner' bezeichnet (Socr. h. e. 2, 20, 14; 3, 7, 12; Basil. ep. 9, 2; 125, 1; 207, 1; Theodrt. haer. 2, 9) u. könnte tatsächlich aus der Pentapolis stammen (D. Roques, Cyrénaïque, terre d'hérésies: Mélanges A. Pourkier [im Druck]). Christen der K. teilten offenbar seine Ansichten, denn iJ. 257 griff Dionysios v. Alex. in die dortigen dogmatischen Auseinandersetzungen ein (Eus. h. e. 7, 6. 26; J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 1008/11). Die Episode lässt auf ein bereits organisiertes Christentum in der K. schließen; Ptolemais u. Berenike werden namentlich genannt, daneben weitere Bischöfe (Roques, Synésios 324f). Gleichzeitig zeichnet sich bereits die Oberhoheit der alex. Kirche ab. Der Eus. h. e. 7, 26, 3 genannte Basileides, ‚Bischof der Gemeinden der Pentapolis' (Βασιλείδῃ τῶν κατὰ τὴν Πεντάπολιν παροικιῶν ἐπισκόπῳ), stand anscheinend den Gemeinden der Provinz vor. Ob er in Ptolemais oder noch in Kyrene residierte, ist nicht bekannt (Roques, Synésios 325). Kaiserliche *Christenverfolgungen waren im Gebiet der K. ziemlich schwach. In der Märtyrerhagiographie erscheinen nur Bischof Theodoros v. Kyrene, die Märtyrerinnen Lukia, Aroa u. Kyprilla, Lukios (führende Gestalt der Kurie v. Kyrene), der Diakon Eirenaios, die Lektoren Serapion u. Ammonios, der Diakon Theophilos u. ein Helladios (Synax. Cpol. 4. VII.; 22. VIII. [796/8. 916 Delehaye]; Martyrol. Rom. 8. I.; 26. III.; 5. VII. [11. 113. 270 Delehaye]). Alle starben nach der Überlieferung in Kyrene, vielleicht Indiz für dessen kirchlichen Vorrang bis Anfang 4. Jh. (vgl. o. Sp. 736; zu einem anonymen Märtyrergrab s. u. Sp. 746).

III. Christliches Leben nach Konstantin. a. Vor Synesios. An der Synode v. Alexandrien um 320 nahmen ‚rund 100 Bischöfe aus Ägypten, der Thebais, Libyen u. der Pentapolis' teil (A. Martin, Athanase d'Alex. et l'église d'Égypte [Rome 1996] 28f$_{49}$). Dasselbe Gebiet war iJ. 325 auf dem Konzil v. Nikaia mit 22 Bischöfen vertreten, darunter sieben aus Libya superior u. inferior (E. Honigmann: Byzant 14 [1939] 17/76). Der Episkopat der Pentapolis war damals gespalten. Im J. 320 verweigerten in Alexandrien zwei Bischöfe aus Libyen, Theonas v. Marmarika u. Sekundos v. Ptolemais, ihre Zustimmung zur Verurteilung des Areios (*Arianer). Auf dem Nicaenum verurteilten ihn drei Bischöfe der Libya superior, Dachis v. Berenike, Zopyros v. Barke u. Sekundos v. Taucheira, sowie drei der Libya inferior. In Nikaia wurde ferner der Primat Alexandriens über Ägypten u. beide Libyae anerkannt (cn. 6), faktisch wohl bereits gegeben seit Bischof Demetrios v. Alex. (189/231), sicher seit Dionysios (257/60; Roques, Synésios 326f). – Die Kirchengeschichte der Pentapolis nach 325 ist erneut schlecht dokumentiert. Athanasios besuchte libysche Gebiete iJ. 332 (ep. fest. 4 [SC 317, 231]). Im Sept. 359 unterschrieben auf dem Konzil v. Seleukeia in Isaurien (*Kilikien) Stephanos v. Ptolemais u. Heliodoros v. Sozusa (vormals Apollonia) die homoiusische (‚semiarianische') Formel. Theologisch stand Stephanos offenbar in der Nachfolge des erwähnten Sekundos v. Ptolemais, wie ein beide Personen verbindender Vorwurf der Tötung eines Presbyters in Barke nahe legt (Athan. hist. Arian. 65 [2, 1, 218f Opitz]). Im J. 360 nahm Stephanos an der Inthronisierung des Eudoxios v. Ant. in Kpel teil (Philostorg. h. e. 7, 31). Unter Kaiser *Iulianus trat Heliodoros v. Sozusa in Kpel als Unterstützer der Anhomoier (‚Neo-Arianer') um Aëtios v. Ant. u. *Eunomios auf (ebd. 7, 6; Theodrt. h. e. 2, 28, 3; o. Bd. 20, 825). Unter *Iovianus (363/64) zählten Stephanos u. Heliodoros zu den Anhängern des arianischen Bischofs Euzoïos v. Ant. (Philostorg. h. e. 8, 2). Die Pentapolis, besonders ihr Metropoli-

tansitz Ptolemais, war demnach aE. der Herrschaft des **Constantius II u. unter dessen Nachfolgern arianerfreundlich (Roques, Synésios 327/9), doch besaß dort auch das *Homousios seine Anhänger: Unter Valens betrieb Athanasios 366 Ablösung u. Ersetzung des Bischofs Lampon v. Darnis, einer Stadt der K., die jedoch zur kirchlichen Provinz Libya inferior gehörte (Athan. ep. fest. 39 [CSCO 151/Copt. 20, 40]). In der Pentapolis sorgte er sich ,um die flackernde Flamme der Orthodoxie' (Synes. ep. 66) u. transferierte 366/68 Siderios, Bischof des Dorfes Palaibiska (Beit Tamer?; Abb. 1), auf die Metropolitankathedra in Ptolemais. Dieser wirkte dort bis ca. 395/400, kehrte dann nach Palaibiska zurück (gest. 401). Weitere im Sinne des Athanasios orthodoxe Bischöfe waren Orion in Erythron, Philon d. Ä. u. sein Neffe Philon d. J. in Kyrene sowie Lampons anonymer Nachfolger in Darnis (Roques, Synésios 329/31). – Im letzten Viertel des 4. u. Anf. des 5. Jh. schlossen sich die libyschen Kirchen auf Betreiben der Bischöfe v. Alex., besonders des Theophilos (385/412), der großkirchl. Orthodoxie an. Aus dieser Zeit sind nur wenige Bischofsnamen in zwei Osterfestbriefen des Theophilos überliefert (= Hieron. ep. 98. 100). Palladios' Chrysostomos-Vita (28 [48, 3 Coleman-Norton]) teilt einiges über Theophilos' Handlanger Paulos v. Erythron u. Dioskoros v. Darnis mit (erwähnt Synes. ep. 66; zum Streit Theophilos - Chrysostomos o. Bd. 18, 437f). Ihr Lebenslauf zeigt, wie stark das religiöse Geschick beider Libyae an die Person des Bischofs v. Alex. gebunden war (Roques, Synésios 332f). Dies bestätigt Synesios. Mindestens vier seiner Briefe (ep. 105. 66f. 76; alle 411/12 nC.) offenbaren das Gewicht des Theophilos in Fragen von Dogma u. Disziplin (Roques, Synésios 331/5. 351/3). Ferner belegen die Synesios-Schriften für die K. einen Land-Episkopat wie in *Cyprus u. *Arabia (ep. 11. 66. 76; Roques, Synésios 333/56; *Chorbischof), bestätigt durch zahlreiche archäologisch belegte Kirchen auf dem Land (s. u. Sp. 746). – Quellen u. Überreste lassen in der K. nach Kaiser Julian ein lebendiges Heidentum nicht mehr erkennen (Roques, Synésios 317/22).

b. Zeit des Synesios. Das Corpus seiner 156 Briefe an Adressaten in der Pentapolis, in Kpel u. Alexandrien erhellt die kirchliche Situation aA. des 5. Jh. Über zwanzig Briefe sprechen vom Leben der Christen der damaligen K. (ep. 4. 9. 11/3. 41f. 44. 66/9. 72. 76. 79. 90/6. 105. 121. 126. 128. 147. 155f), meist von der Lage in Ptolemais, *Synesios' Bischofsstadt für einen kurzen Episkopat (Wahl Febr. 411, Ordination 1. I. 412, gest. 413, nach März), u. zwar mehr über politische denn religiöse Probleme (ep. 4. 8. 11. 14. 41f. 66f. 72. 79. 90f. 121. 126. 147). Als Bischof führte Synesios Auseinandersetzungen mit dem die Bevölkerung unterdrückenden Zivilgouverneur der Provinz, Andronikos, einem Christen u. angeblichen ,Fischer' aus Berenike, den er mit dem Kirchenbann belegte (ep. 41f. 72; Roques, Synésios 365/70). Nach Andronikos' Absetzung verwendete sich Synesios allerdings für ihn bei Theophilos (ep. 90; Roques, Synésios 310/4). Im Abwehrkampf gegen die Ausuren (Berber) organisierte der Bischof Verteidigungsmaßnahmen (ep. 89; catast. 2; Roques, Synésios 370f). Auch die Verwaltung des *Kirchenguts gehörte zu seinen Aufgaben (ep. 66; Roques, Synésios 376f). Daneben fielen kirchliche Tagesprobleme an: Wahl u. Präsentation eines Bischofs (ep. 76; s. unten), die Behandlung des von seiner Kathedra vertriebenen Chrysostomos-Anhängers Alexander (ep. 66f; s. u. Sp. 744) sowie allgemein von episcopi vagantes (βακάντιβοι = vagantivi; ep. 66), Streitigkeiten, sogar gewalttätige, zwischen Presbytern (ebd.), gegenseitige Beschuldigungen von Klerikern (ebd.; Roques, Synésios 371/6). Häufig konsultierte Synesios Theophilos (ep. 9. 42. 66/9. 76. 80. 90. 96. 105. 155f) , der ihn iJ. 404 vermählt (ep. 105) u. iJ. 412 zum Bischof geweiht hatte (Roques, Synésios 320). Wegen der Arbeitsbelastung erbat Synesios vergebens die Bestellung eines Nachfolgers oder Koadjutors (ep. 41 aE.). Synes. ep. 13. 66f. 76 u. 122 geben Auskunft über Christen u. Gemeinden in der χώρα von Kyrene. Ep. 76 vJ. 412 berichtet von Synesios' Teilnahme an der Wahl eines Antonios zum Bischof des Dorfbistums Olbia (zum Ort Roques, Synésios 106f), ep. 122 über das mutige Verhalten des Diakons Faustos u. von Mitgliedern der Gemeinde von Ausigda (ca. 40 km westl. von Kyrene) im Kampf gegen die Barbaren (Roques, Synésios 101/4. 263). Ep. 66 beschreibt eine Reise nach Palaibiska u. Hydrax zur Schlichtung örtlicher Streitigkeiten. Zu regeln waren: 1) die umstrittene Nachfolge eines Bischofs u. 2) konkurrierende Gebietsansprüche zweier Bischöfe (ebd. 331/5; vgl. o. Sp. 736 u. o. Bd. 20, 1147f).

c. Fünftes u. sechstes Jh. Über das religiöse Leben der Pentapolis dieser Zeit liegen nur mittelbare Nachrichten vor (Roques, Synésios 335/8). Aus dem 5. Jh. sind neben einigen Namen in den Bischofslisten der Konzilien in Ephesos (431 u. 449) u. in Kpel (459) sowie in der Vita des alex. Patriarchen Dioskoros (F. Nau, Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste: JournAsiat 10, 1 [1903] 307) wenige kirchliche Persönlichkeiten bekannt. Herausragend ist der schwer greifbare Euoptios, Synesios' jüngerer Bruder u. vielleicht unmittelbarer Nachfolger im Bischofsamt. In den Synesios-Briefen tritt er als kleiner Landbesitzer in Erscheinung, beim Ephesinum vJ. 431 als treuer u. aktiver Anhänger des Kyrillos v. Alex. Außer zu diesem unterhielt er Beziehungen zu Theodoret v. Kyrrhos. Von Euoptios bleibt das Bild eines überzeugten Christen, gewissenhaften Verteidigers des Glaubens u. kenntnisreichen Kontroverstheologen (Roques, Synésios 336). Sein Wirken zeigt vor allem die enge Verbindung des Erzbistums Alexandrien mit dem Episkopat der Pentapolis. In der 2. H. des 5. Jh., nach dem Konzil v. Chalkedon iJ. 451, kam es auch hier zum Streit zwischen Mia- u. Dyophysiten, doch fehlen nähere Nachrichten. Im J. 476 verdammte Kaiser Basiliskos das Chalcedonense u. erhob das miaphysitische Bekenntnis zur allein geduldeten Staatsreligion. Der Versöhnungsversuch Kaiser Zenons, sein ‚Henotikon' vJ. 482, ist adressiert an Klerus u. Gläubige ‚von Alexandrien, Ägypten, Libyen u. der Pentapolis' (ebd. 337f). – Im 6. Jh. werden die Nachrichten noch lückenhafter. Zeugnisse religiösen Lebens innerhalb der Kirchengemeinden der Pentapolis fehlen. Gerade in dieser Epoche aber entstehen in den Städten u. Dörfern der Provinz viele Kirchenbauten, besonders dank der energischen Maßnahmen des Kaisers *Iustinianus). Eine Mosaikinschrift der ‚Kathedrale' v. Kyrene erwähnt u. würdigt den dortigen Bischof Menas als φιλοκτίστης (SupplEpigrGr 17, 747; J. M. Reynolds, The Christian inscriptions of Cyrenaica: JournTheolStud NS 11 [1960] 285 nr. 1); eine Bauphase lässt sich der Inschrift jedoch nicht zuordnen. Inschriften der Kirchen in Gasr el Lebia (vormals Theodorias nach Justinians Gattin; ca. 50 km östl. von Ptolemais; Abb. 1) nennen 539/40 zwei Bischöfe dieses Ortes: Makarios u. dessen Nachfolger Theodoros (SupplEpigrGr 18, 768/70). Nach Procop. aed. 6, 2, 7f baute Justinian ‚im äußersten Süden der Pentapolis Befestigungen in den beiden Klöstern Agriolode (Ἀγριολώδη) u. Dinarthison' u. zwang die noch heidn. Bevölkerung der Oase Augila, 400 km südlich von Kyrene u. Ptolemais, zur Annahme des Christentums (ebd. 6, 2, 15/20), ebenso die Juden der Grenzstadt Boreion (Bu Grada), deren Synagoge er in eine Kirche umwandelte (ebd. 6, 2, 21/3). Dioskoros v. Aphrodito kannte einen Theodoros, ‚Bischof der hl. Kirche der Pentapolis', wahrscheinlich ihr Metropolit zwischen 553 u. 566 mit Sitz wohl in Sozusa (E. Heitsch, Die griech. Dichter-Frg. der röm. Kaiserzeit 1 [1961] 137). Anfang des 7. Jh. nennt Joh. Moschos Bischof Theodoros v. Darnis (Libya inferior) u. als Bischof v. Kyrene Leontios aus Apameia, die beide anscheinend unter Patriarch Eulogios v. Alex. (580/608) geweiht wurden (prat. 148. 195 [PG 87, 3, 3011. 3077]; Roques, Synésios 96f. 338f).

d. Mönchtum. Der Fall des Kurialen Alexander aus Kyrene, der ‚noch jung' daheim Mönch u. später in *Bithynien Bischof wurde (Synes. ep. 66f), legt nahe, dass das Mönchtum gegen 370 in der Pentapolis auftrat u. sich Anfang 5. Jh., auf Synesios' Betreiben, in Ptolemais u. Taucheira verbreitete (ep. 126. 147; Roques, Synésios 377/9). Zu den Klöstern Agriolode u. Dinarthison s. oben. Eremiten gab es in der Pentapolis wenige (Roques, Synésios 379/81).

IV. Architektur. In der christianisierten Pentapolis ist sie hauptsächlich durch Kirchengebäude belegt. Hinzu kommt in Apollonia-Sozusa (s. o. Sp. 712) der ‚Palast des Dux' mit seiner umstrittenen Funktion (R. G. Goodchild, Fortificazioni e palazzi bizantini in Tripolitania e Cirenaica: CorsRavenna 13 [1966] 211/3; N. Duval, Palais et cité dans la pars orientis: ebd. 26 [1979] 44f. 49; J. P. Sodini, Habitat de l'antiquité tardive 1: Topoi 5, 1 [1995] 188f. 218; zur Kapelle mit Reliquiar im ‚Palast' Ward-Perkins / Goodchild 95/102).

a. Kirchenbauten. Auflistung: J. B. Ward-Perkins, Recent works and problems in Libya: Actas del VIII Congr. Intern. de Arqueol. Crist. 1 (Barcelona 1972) 219/36; vgl. Stucchi 360/441, zu ergänzen um: 1) Sirat el Jamal (Al Beida; M. Abou-Hamed, Archaeological news 1972/74: Libya Ant. 11/12 [1974/75] 303); 2) Berenike (Lloyd aO. [o. Sp. 738]); 3) Bandas (14 km südöstl. von Al-Beida; B.

A. El Jiteily, Work done by the Dept. of Antiquities at Shahat, Cyrene: AmJournArch 19 [1983] 208 Taf. 30, 4); 4) Kainopolis (A. Laronde, Kainopolis de Cyrénaïque et la géogr. hist.: CRAcInscr 1983, 67/85); 5) Targunia (F. Ali Mohamed, Targuina dal periodo greco fino alla fine dell'età fatimita: StudMiscell 29, 1 [1996] 131); 6) Palaibiska (Beit Tamer; A. Abdussaid, Beit Tamer, la Palaibiska di Sinesio: ebd. 3/6); 7) El Mregbat (bei Kyrene; B. A. El Jiteily / A. Laronde, L'Useita. La route de Cyrène à Phykous et la campagne avoisinante: Karthago 24 [1999] 125/33; Laronde, Exploitation aO. [o. Sp. 696] 520); 8) Sidi Omran (3, 5 km nördl. Kyrene; ebd. 517); 9) Nabekh (südl. Al Beida; F. Ali Mohamed, Recent finds: Libya Ant. NS 3 [1997] 201; Abb. 1). – An städtischen Kirchengebäuden sind bekannt: eine Kirche in Berenike (Ward-Perkins / Goodchild 114/24), vier in Taucheira (zwei intra u. zwei extra muros; ebd. 201/24), drei in Ptolemais (ebd. 178/200), vier in Sozusa (drei intra muros, eine Grabbasilika; ebd. 35/113) sowie drei in Kyrene (zwei intra, eine extra muros; ebd. 125/77). Die ‚Zentralkirche' v. Kyrene liegt an der Kreuzung von cardo u. decumanus maximus (Beschreibung: ebd. 157/65; Stucchi 382f; Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins XII. 90/2. 115/20; Duval; Abb. 2). Sie besitzt einen monumentalen Eingang im Osten, durch Arkaden abgetrennte Seitenschiffe u. eine Westapsis (Goodchild, Kyrene 142f Taf. 94). Im Mittelschiff waren 1972 noch Mosaikreste zu sehen (Jagdszene; 6. Jh. [?]; ebd. Taf. 95); ein Mosaik im Chor zeigt Vögel u. Tiere im Paradies. Die zweite Kirche (Ost-Kirche, ‚Kathedrale') liegt ca. 100 m von der Stadtmauer entfernt (Duval 2747/50. 2756f u. ö.; Abb. 2). Sie wurde 1955/57 freigelegt, aber nicht ausreichend erforscht u. publiziert (Beschreibung: Goodchild, Kyrene 146f; Plan: Stucchi 364. 393). Am heutigen Zustand sind zwei Bauphasen abzulesen (zuerst Ost-, später West-Apsis: Goodchild, Kyrene 146f. Taf. 98. 107; Stucchi 364f. 392/5. 670). Anscheinend gab es noch eine ältere u. eine jüngere Phase (Duval 2750). Die Kirche besaß ein *Baptisterium mit Ziborium auf sechs Säulen (Goodchild, Kyrene Taf. 99. 100). In der West-Apsis standen ein Synthronon für Bischof u. Presbyter u. davor ein Altar. In der Kirche wurden drei Mosaike gefunden (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins XII. 9. 14f. 45/51. 95/114): eines im Mittelschiff mit Vögeln, Tieren u. Alltagsszenen (Goodchild, Kyrene Taf. 101/6), das zweite im äußersten Osten des nördl. Seitenschiffes mit einer nilotischen Szene, das dritte in der südlich an die Ostapsis anschließenden Kapelle mit floralgeometrischem Dekor u. nilotischen Szenen mit einer Inschrift des Bischofs Menas (6. Jh.; ebd. 147 Taf. 108). Kirche u. Baptisterium wurden kurze Zeit später oder gleichzeitig mit einer Verteidigungsmauer umgeben, die bald, vielleicht sofort nach der arab. Invasion, in der Nord-West-Ecke vergrößert wurde (ebd. 147f). Südlich vor den Mauern liegt eine dritte, nicht ergrabene Kirche (‚Gasr Grescendi'; Stucchi 404. 418). Sie diente als Grabbasilika mit drei Schiffen u. der Bestattung eines anonymen Märtyrers. – Ländliche Kirchenbauten sind zahlreich, aber nicht vollständig erfasst (Abb. 1). Einige sind berühmt, zB. Gasr el Lebia / Theodorias (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins Taf. 12) u. El Atru / Erythron (W. Widrig, Two churches at Latrun in Cyrenaica: PapBritSchRome 46 [1978] 94/131; Ward-Perkins / Goodchild 233/56). Mehrere Kirchen wurden anhand von Mosaiken (Gasr el Lebia, nach SupplEpigrGr 17, 768 iJ. 539/40 entstanden) in justinianische Zeit datiert. Doch ist die Datierung fraglich (Duval 2750; R. M. Bonacasa-Carra, L'archeologia cristiana in Libia negli ultimi cinquant'anni: CorsRavenna 42 [1995] 95/114), zumal die Gleichzeitigkeit von Mosaiken u. architektonischer Umgebung nicht gesichert ist. Neue Erkenntnisse bei Ward-Perkins / Goodchild 285f. – Die meisten bekannten Kirchen der Pentapolis stammen anscheinend aus dem 6. Jh. Die christl. Architekturgeschichte der K. vor Justinian ist nicht erforscht.

b. Gestalt. (Duval 2745/96). Das Problem der doppelten Ausrichtung der Kirchengebäude bald nach Osten, bald nach Westen (*Himmelsrichtung) ist für die K. noch nicht gelöst. Wegen des schlechten Forschungsstandes sind auch die doppelapsidialen Kirchen nur unzureichend zu beurteilen (ebd. 2755/7). Der Großteil der Kirchen ist dreischiffig, mit eingeschriebener, meist relativ flacher Apsis, Nebenräumen u. ohne Atrium ausgeführt. Einige Kirchen sind außen sekundär mit Mauern oder Abschrägungen verstärkt, ohne dass dies als militärische Befestigung oder zur Erdbebensicherung gedient haben muss. Die befestigten Kirchen bilden weder eine homogene noch eine wich-

tige Gruppe. – Wenige Kirchen haben ein Atrium. Der Eingang ist oft axial, der Narthex üblich, häufig dreigeteilt ausgeführt u. einige Male durch ein Tribelon griechischen Typs mit dem Mittelschiff verbunden. Die gewöhnlich drei Schiffe sind durch Säulen bzw. Pilaster mit vorspringenden Stylobaten begrenzt u. immer durch Arkaden, nicht Architrave, gegliedert. Die Zwischenräume sind gelegentlich durch Schranken geschlossen (*Cancelli). Der Mittelschiffboden war zT. durch *Mosaik- oder Marmorbeläge hervorgehoben. Mehrmals treten *Emporen u. Fenster auf. Gedeckt waren sie üblicherweise mit Holz. Die Apsis ähnelt den syr. u. nordafrikan. Kirchen, die äußere Ausführung den Kirchen von Ägypten u. Palaestina III. – Einen ungewöhnlichen Grundriss besitzen die Ostkirche mit Querschiff in Sozusa u. mit einem eingeschriebenen Kreuz die Kirche in Gasr el Lebia.

c. Liturgische Einrichtung. Der Altarraum mit reicherem Bodenbelag befindet sich stets vor der Apsis. Er besitzt einen axialen u. zwei seitliche Eingänge, ist durch Stylobate begrenzt, auf denen die Pfosten (aus Importmarmor oder lokalem Gestein) der Schrankenplatten ruhen (*Cancelli). Als *Altar diente eine rechteckige Platte, die auf Säulchen zentral vor der Apsis unter einem *Ciborium stand. Darunter waren keine Reliquien beigesetzt (gegebenenfalls in Nebenräumen; Duval 2777/80). Als *Ambon diente eine kleine Treppe links vom Mitteleingang des Chorraums (Ward-Perkins / Goodchild 31). An der Wand in der Apsis stand gewöhnlich die recht hohe hölzerne Priesterbank, von der gelegentlich Abdrücke in Mauerresten erhalten sind. – In mehreren Kirchen existierte in einem Annexraum ein *Baptisterium (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 488. 494. 500/3; Ward-Perkins / Goodchild 24f). Bestattungen im Kircheninneren sind in der K. selten. Drei Kirchen waren über Hypogäen gebaut.

d. Baudekor. Spolien wurden oft verwendet (Säulenbasen, Säulen, korinthische u. dorisch-toskanische *Kapitelle). Auch Neuanfertigungen sind zahlreich: Marmorbasen, Säulen aus prokonnesischem Marmor, ‚theodosianisch'-korinthische Kapitelle, Kapitelle in Korbform oder mit Rankenwerk, Schlusssteine, Pilasterkapitelle, Kragsteine, Friese (unter den Arkaden des Mittelschiffes) sowie Schrankenpfosten u. -platten. Importierter Marmor ist selten, begegnet aber reichlich in den Kirchen von El Atrun (Erythron) u. der Zentralkirche v. Sozusa (aus Prokonnesos u. Thasos). Imitationen aus Stein (Sozusa) belegen einheimische Werkstätten. Nur wenige Stuckarbeiten sind erhalten, waren aber wahrscheinlich weithin üblich, um den rauen Kalk- u. Sandstein der K. zu verdecken.

V. Bildende Kunst. a. Plastik, Musivik. Die in der K. bis zur mittleren Kaiserzeit blühende Bildhauerei (s. o. Sp. 726) scheint in frühchristlicher Zeit keine große Rolle gespielt zu haben. Skulpturen aus öffentlichen oder privaten Zusammenhängen sind nicht überliefert, ausgenommen das Portrait eines Kaisers vielleicht konstantinischer Dynastie (Rosenbaum aO. [o. Sp 729] Taf. 61f). In großer Blüte stand hingegen die Mosaikkunst, in privaten u. vor allem in Kirchengebäuden. In einem Haus in Ptolemais ist ein Mosaik mit der Szene ‚Orpheus bei den Tieren' erhalten (um 400; R. M. Harrison, An Orpheus mosaic at Ptolemais in Cyrenaica: JournRomStud 52 [1962] 13/8); ebenso in Tobruk (unpubliziert; ebd. 17; Stucchi 509; F. Ali Mohamed: Libya Ant. NS 1 [1995] 151). Aus dem 4. oder 5. Jh. stammt ein Mosaik aus dem ‚Hesychios-Haus' in Kyrene (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins 5); aus dem 5. Jh. eines mit Darstellung von Dionysos u. Ariadne im ‚Haus des Dionysos' (Goodchild, Kyrene 108; Stucchi 495 nr. 5). An Mosaiken in Stadtkirchen sind drei in Sozusa, zwei in Kyrene u. eines in Taucheira bekannt (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins 4f. 54. 115/20; s. o. Sp. 745). Hinzu kommen zwei aus Kirchengebäuden der χώρα, in Gasr el Lebia (Theodorias) u. Ras-el-Hilal (Naustathmos?) (Ward-Perkins / Goodchild 327/41). Die typologische Einteilung der Mosaiken ist unsicher, da sie keine Funddatierungen mit einbezieht (Roques, Synésios 206/12; Duval 2747/54) u. der stilistische Einfluss Griechenlands zu einseitig betont wird (Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins 65/8; zum alex., paläst. u. sogar Kpler Einfluss Bonacasa-Carra aO. 110).

b. Malerei. Von Wandmalerei blieben geringe Reste in Gräbern erhalten, in Kyrene u. einigen Landbistümern (L. Bacchielli, L'attività recente della missione archeol. Italiana a Cirene: Karthago 24 [1999] 23/5). Im Grab von Asgafa (30 km südl. von Taucheira) sind in vegetabilem Rahmen Szenen u. a. der

klass. Mythologie eingefügt (Opferung der Polyxena durch Pyrrhos; Bankettszene mit reichem Landbesitzer, seiner Gattin u. ihren Dienern; Darstellung der Skylla; Odysseus' Kampf gegen die Sirenen; Tötung des Troïlos durch Achill [Bacchielli 107/12; ders. / M. R. Falivene, Il canto delle Sirene nella tomba di Asgafa, El Abiar: Quad. Arch. Libia 17 (1995) 93/107; SupplEpigrGr 45, 2150]). Fresken in einem Grab in Beit Tamer (Palaibiska) zeigen eine Versinnbildlichung des Paradieses u. mythologische Szenen (Ermordung der Polyxena durch Neoptolemos; Ödipus vor der Sphinx; Flucht des Äneas u. Anchises aus Troia; Strafe von Ixion u. Sisyphos u. vielleicht Achill, Hektors Leiche hinter sich schleifend [Bacchielli 104/7]). In Kyrene ist in Grab nr. 171 (,Grab des guten Hirten') eine Darstellung eines *Hirten umgeben von Schafen sowie eines Pfaus u. von zwölf Fischen erhalten (ebd. 95/100). Im ,Grab der Dimitria' (s. u. Sp. 751) ist ein *Kreuz abgebildet u. eine Paradiesesdarstellung (Bacchielli 98/102). Zwei weitere Gräber in Kyrene zeigen Kreuzmuster (wohl 4. Jh., nur aus Zeichnungen des 19. Jh. bekannt, nicht lokalisiert; ebd. 102); eines aus der S-Nekropole ist mit einem floralen Motiv ähnlich dem in Beit Tamer ausgestattet (ebd.). Die in Gräbern hellenistischer Zeit gefundenen Malereien stammen sämtlich aus der christl. Epoche, wahrscheinlich aus dem 4. Jh. (ebd. 95/112). Mehrere Darstellungen zeigen, dass die griech. Mythologie den Menschen noch vertraut war, was das Fortbestehen hellenischer Bildung belegt, wie sie auch in den Werken des Synesios sowie in einer metrischen Grabinschrift des 6. Jh. aus der Nähe von Hydrax zu fassen ist, in der sich Samphudion, der Verstorbene, rühmt, besser als der Phäakenherrscher Alkinoos gehandelt zu haben (SupplEpigrGr 38, 1866; 20, 705a).

VI. Literatur. Sie wird in der spätantiken K. anscheinend allein von *Synesios v. Kyrene (370/413) vertreten. Werkausgaben: N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis opuscula 1/2 (Romae 1944); Ch. Lacombrade (Hrsg.), Synésios de Cyrène 1. Hymnes (Paris 1978); A. Dell'Era (Hrsg.), Synesiu Kyrenaiu hymnoi emmetroi (Roma 1968); A. Garzya (Hrsg.), Synesii Cyrenensis epistolae (ebd. 1979); ders. (Hrsg.), Opere di Sinesio di Cirene (Torino 1989); ders. / D. Roques (Hrsg.), Synésios de Cyrène 2/3. Correspondance (Paris 2000); J. Lamoureux / N. Aujoulat (Hrsg.), Synésios de Cyrène 4/5. Opuscules 1/2 (ebd. 2004/07). – Mit Bedauern stellt Synesios ,die Zeit des Aristippos u. des Karneades', als man in der K. philosophierte (ep. 52), der eigenen Gegenwart gegenüber, in der ,der wache Geist mit Einsamkeit gepaart ist u. bar menschlicher Präsenz' (ep. 101). Seine Klage unterstreichen weitere Briefe (ep. 13, 11. 15/8; 139, 11. 20/2 Garzya / Roques) sowie sein vielzitiertes Wort über Kyrene, die ,große Ruine' (μέγα ἐρείπιον; or. regn. 7, 11/6 [2, 7 Terzaghi]; Roques, Synésios 27/32). Manches daran ist eher Rhetorik. Doch tatsächlich ist in seinen Briefen keine Rede von zeitgenössischen Gebildeten, nur von einem ,griech. Auditorium in Libyen' (ep. 101), das es anscheinend in Kyrene (u. möglicherweise anderen Städten) gab u. aus einigen Provinzpersönlichkeiten, so vielleicht dem Hesychios von ep. 93, bestand. – Synesios entstammte einer vornehmen kyrenäischen Familie, die er bis auf Eurysthenes, König v. Sparta, zurückführte (ep. 41. 113). Sie war wenigstens zT. christianisiert (Roques, Synésios 129. 301/3), er selbst wahrscheinlich, wie viele Zeitgenossen (o. Bd. 20, 518f), seit Kindertagen formell Katechumene (Roques, Synésios 306; *Katechumenat). 390-5/98 studierte er bei der Philosophin *Hypatia in Alexandrien. Bald nach Rückkehr in die Pentapolis reiste er nach Kpel, um seiner Provinz u. sich selbst Steuererleichterungen zu erwirken (provid. 1, 18 [105, 13f Terzaghi]; ep. 100. 154 aE.; s. o. Sp. 737). Im J. 402 kehrte er aus Kpel nach Kyrene zurück (D. Roques, Synésios à Cple: Byzant 65 [1995] 405/39), 403 wurde er in Alexandrien durch Erzbischof Theophilos getauft u. mit einer gebürtigen Alexandrinerin vermählt (ep. 105; Roques, Synésios 305/7). Im Febr. 411 wählten ihn die Gläubigen zum Bischof v. Ptolemais u. damit zum kirchl. Oberhaupt der Pentapolis. Nach längerem Zögern (ep. 96) nahm er das Amt an u. wurde am 1. I. 412 durch Theophilos in Alexandrien ordiniert. Anschließend in die K. zurückgekehrt, musste er sogleich den Tod seines ältesten Sohnes, des erst siebenjährigen Hesychios, erleben (Jan. 412; ep. 42. 79) u. Auseinandersetzungen mit dem Zivilgouverneur Andronikos führen, dessen Absetzung er im März 412 erreichte (Roques, Synésios 366/9; ders., Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène [Bruxelles 1989] 137/59). Erschöpft durch politische wie kirchliche Auseinander-

setzungen, erkrankt an Leib u. Seele (ep. 16) auf Grund der durch die Bischofsweihe erzwungenen Trennung von der geliebten Gattin (ep. 105; Roques, Synésios 315) u. des Todes der gemeinsamen Zwillingssöhne im April 412 bzw. Anfang 413 (ep. 89. 70), starb Synesios 42-jährig in den ersten Monaten dJ. 413. – Die Chronologie seiner Werke war lange problematisch (Roques, Études aO.). Sie stammen sämtlich aus der Zeit ca. 395 bis 413. Der älteste Brief entstand zu Beginn der Studienjahre in Alexandrien (ca. 390/95), die weiteren 155 Briefe nicht vor 398, meist in den J. 398/99, 405/07 u. 411/13 (ebd. 248/52). Von den rhetorischen Schriften stammt Περὶ βασιλείας vom Jan. 400 (ebd. 235/43; *Fürstenspiegel), Περὶ προνοίας (oder Αἰγύπτιοι λόγοι, Schlüsselroman aktueller Kpler Politik) aus der 2. H. dJ. 400 (ebd. 243/6), Περὶ δώρου (Begleitgeschenk an einen hohen Hofbeamten in Kpel) aus der Zeit zwischen 399 u. 402, der ‚Dion' (über Rhetorik u. Philosophie) von Ende 404 (ebd. 37/45), ebenso das ‚Traumbuch' (vgl. ep. 154 an Hypatia); das ‚Lob der *Kahlheit' u. die Cynegetica (verloren) erschienen 405 (Roques, Études aO. 225f); die Katastasis 1 u. 2 im Febr./März bzw. im 2. Viertel dJ. 411 (ebd. 145. 143). Seine ‚Hymnen' schrieb Synesios in Abständen u. mit Überarbeitungen zwischen Studienzeit u. Episkopat.

VII. Inschriften. Aus der K. sind nur wenige christl. Inschriften der Spätantike bekannt (knapp 30 sammelte Reynolds, Christ. inscriptions aO. [o. Sp. 743] 284/94). Es sind meist Dedikationsinschriften von Mosaiken (ebd. nr. 1: Kyrene; ebd. nr. 9/12: Sozusa; ebd. nr. 21: Gasr el Lebia; vgl. M. Guarducci, Epigrafia greca 4 [Roma 1978] 476/81), Anrufungen (Reynolds aO. nr. 2f für einen Taubenhändler; vgl. L. Robert, Les colombes d'Anastase et autres volatiles: JournSav 1971, 81/91; Guarducci aO. 470/3) sowie Grabinschriften (aus Kyrene: Reynolds aO. nr. 6 [Dimitria u. Sohn Theodulos; s. o. Sp. 749; vgl. SupplEpigrGr 42, 75] u. nr. 7; aus Sozusa nr. 13, aus Ptolemais nr. 16f, aus Barke nr. 19f). Fünf Stücke sind bemerkenswert: ebd. nr. 5 = SupplEpigrGr 17, 745/52 nennt mehrere Angehörige einer vornehmen Familie aus Kyrene. Ebd. 753 = Reynolds aO. nr. 8 erwähnt einen διδάσκαλος Philon u. seine μαθηταί, gelegentlich, doch unbegründet, identifiziert mit einem der zwei gleichnamigen Bischöfe des 4. Jh. (s. o. Sp. 741; Guarducci aO. 473/5). Reynolds aO. nr. 20 = SupplEpigrGr 17, 767 aus Barke nennt zwei Lektoren. Das Frg. ebd. 771 = Reynolds aO. nr. 25 aus einer *Theotokos-Kirche (Fundort unsicher; Ward-Perkins / Goodchild 170f) spricht von θεοκτόνοι Ἰουδαῖοι, ‚gottesmörderischen Juden'. SupplEpigrGr 17, 759 aus Sozusa bezieht sich auf die Stiftung einer Taufanlage (Ward-Perkins / Goodchild 112f). Hinzuzufügen sind nunmehr: a) die Marmorkopie in Sozusa des o. Sp. 736f angeführten Dekrets Kaiser Anastasios' über die militärische Neuordnung der Pentapolis (SupplEpigrGr 9, 356; J. Reynolds, The inscr. of Apollonia: J. H. Humphrey / R. G. Goodchild [Hrsg.], Apollonia, the port of Cyrene [Tripoli 1976] bes. 309/12; J. M. Reynolds, Twenty years of inscr.: Libyan Stud. 20 [1989] 121) sowie b) mehrere christl. Inschriften: 1) aus einer Kirche des 6. Jh. in Ras-el-Hilal (SupplEpigrGr 30, 1786); 2) aus Aïn Mara (Bir Tarakenet; ebd. 38, 1866); 3) aus Rom (L. Moretti, Due iscr. greche cristiane di Roma: RivAC 38 [1962] 139f); 4) in Solouk (liturgische *Diptychen; SupplEpigrGr 38, 1871); 5) in Ruus el Ashlab (ebd. 26, 1842); 6) in Al Beida (E. Catani, Pavimento con inscrizione musiva cristiana da El Beida: Gasperini, Scritti aO. [o. Sp. 697] 69/85); 7) in Gasr Uertig (F. Ali Mohamed / J. Reynolds, Inscr. recently discovered in Cyrenaica: L' Africa Romana 11 [1994] 1325f); 8) im Wadi Senab (V. Purcaro u. a., Prima escursione nello Uadi Senab e nel Got Giaras: Libya Ant. 11/12 [1974/75] 292); 9) SupplEpigrGr 49, 2364 mit Anrufung Christi als *Hoherpriester; 10) ebd. 50, 1632/4: drei Inschriften aus Gasr Bandes (6. Jh.); 11) ebd. 1644/50, darunter 1647: Grabschrift eines Bischofs Theodotos in Sidi Bu Breyek; 12) ebd. 51, 2215: Mosaik mit Beischriften (6. Jh.). – Aus dem politischen Bereich nennen verschiedene spätantike Inschriften Kaiser in Kyrene (ebd. 9, 266/8. 270. 274f: Tetrarchen; ebd. 35, 1724), in Ptolemais (ebd. 9, 364: Valentinian; ebd. 365: Arcadius u. Honorius; ebd. 366) u. in Sozusa (ebd. 38, 1867) sowie Statthalter (Marinos in Ptolemais: ebd. 18, 763; Vitalianos in Sozusa: ebd. 27, 1137; Paulos in Ptolemais: Kraeling 211). Eine Weiheinschrift der Städte der Libya superior aus Ptolemais (SupplEpigrGr 38, 1906) datiert von 307/24 (Roques, Synésios 85).

E. Alföldi-Rosenbaum / J. B. Ward-Perkins, Justinianic pavements in Cyrenaican churches = MonArchLib 14 (Roma 1980). –

S. APPLEBAUM, Jews and Greeks in ancient Cyrene = StudJudLateAnt 28 (Leiden 1986). – J. AUMONT, Caton en Libye (Lucain, Pharsale 9, 294/949): RevÉtAnc 70 (1968) 304/20. – L. BACCHIELLI, Pittura funeraria antica in Cirenaica: Libyan Stud. 24 (1993) 77/116. – G. BARKER / J. LLOYD / J. REYNOLDS (Hrsg.), Cyrenaica in antiquity = BritArchReports Intern. ser. 236 (Oxford 1985). – F. T. BARR (Hrsg.), Geology and archaeology of Northern Cyrenaica / Libya (Tripoli 1970). – J. M. BLAS DE ROBLÈS, Libye grecque, romaine et byz.[2] (Aix-en-Provence 2005). – E. CATANI / S. M. MARENGO (Hrsg.), La Cirenaica in età antica = Ichnia 1 (Pisa 1998). – F. CHAMOUX, Cyrène sous la monarchie des Battiades = BiblÉcFranç 177 (Paris 1953). – F. COLIN, Les peuples libyens de la Cyrénaïque durant le Haut Empire (Paris 1999). – C. DOBIAS-LALOU, Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène = Karthago 25 (ebd. 2000). – N. DUVAL, Les monuments d'époque chrétienne en Cyrénaïque à la lumière des recherches récentes: Actes 11e Congr. Intern. Arch. Chrét. 3 (Città del Vat. 1989) 2743/96. – F. F. GADALLAH (Hrsg.), Libya in History (Beyrouth 1968). – B. GENTILI (Hrsg.), Cirene. Storia, mito, letteratura = Atti del convegno della SISAC 4 (Urbino 1990). – R. G. GOODCHILD, Kyrene u. Apollonia = Ruinenstädte Nordafrikas 4 (Zürich 1971); Libyan studies (London 1976). – C. H. KRAELING, Ptolemais. City of the Libyan Pentapolis = Univ. Chic. Orient. Inst. Publ. 90 (Chicago, Ill. 1962). – A. LARONDE, La Cyrénaïque romaine, des origines à la fin des Sévères: ANRW 2, 10, 1 (1988) 1006/64; Cyrène et la Libye hellénistique = Étud. Ant. Afr. (Paris 1987). – A. LARONDE / J. J. MAFFRE (Hrsg.), Cités, ports et campagnes de la Cyrénaïque gréco-romaine = Karthago 24 (1999). – W. LIEBESCHUETZ, Synesius and municipal politics of Cyrenaica in the 5th cent.: Byzant 55 (1985) 146/64. – G. LUDERITZ, Corpus jüd. Zeugnisse aus der Cyrenaika = TübAtlVordOr 53 (1983). – S. M. MARENGO, L'agora di Cirene in età romana della Cirenaica: MélÉcFrançRome Ant. 100 (1988) 87/101. – P. MINGAZZINI, L'insula di Giasone Magno a Cirene = MonArchLib 8 (Roma 1966). – R. POLIDORI u. a., La Libye antique. Cités perdues de l'empire romain (Paris 1998). – J. M. REYNOLDS (Hrsg.), Cyrenaican archaeology. An international colloquium = Libyan Stud. 25 (London 1994). – P. ROMANELLI, La Cirenaica romana 96 a. C. - 642 d. C. = Stud. Hist. 104 (Roma 1971). – D. ROQUES, La Cyrénaïque du 4e s. ap. J. C.: U. Criscuolo (Hrsg.), Cultura, società e diritto nel Tardoantico (Napoli 2003) 339/94; Médecine et botanique. Le silphion dans l'œuvre d'Oribase: RevÉtGr 106 (1993) 380/99; Phykous de Cyrénaïque. Baie, cap, port et bourgade: StudMiscell 29, 1 (1996) 269/76; Ports et campagnes de Cyrène d'Apollonia à Phycous: Karthago 24 (1999) 187/95; Procope de Césarée et la Cyrénaïque du 6ème s. ap. J. C.: RendicAccArchNap 64 (1993/94) 393/434; Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire = Étud. Ant. Afr. (Paris 1987) mit Lit. – S. STUCCHI, Architettura Cirenaica = MonArchLib 9 (Roma 1975). – J. B. WARD-PERKINS / R. G. GOODCHILD, Christian monuments of Cyrenaica = Soc. for Libyan Stud. Monogr. 4 (London 2003). – D. WHITE (Hrsg.), The extramural sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene 1/7 (Philadelphia 1984/99).

Denis Roques
(Übers. Heinzgerd Brakmann / Sebastian Ristow).

Kyrene s. Kyrenaika: o. Sp. 687/754.

Kyria s. Himmelskönigin: o. Bd. 15, 220/33; **Isis; Kyrios: u. Sp. 767/9.

Kyriakon s. Kultgebäude: o. Sp. 262f.

Kyrie s. Akklamation: o. Bd. 1, 216/33; Kyrios: u. Sp. 791.

Kyrill v. Alexandrien s. Cyrill v. Alexandrien: o. Bd. 3, 499/517.

Kyrios (κύριος).

Vorbemerkung. K. (,Herr') mit seinen Äquivalenten ist ein relationaler Begriff, der präzise nur im Zusammenhang seiner Korrelate erfasst werden kann, besonders der Relation ,Herr versus Knecht / Sklave' im Rahmen des Spannungsfeldes ,frei versus unfrei'. Als Epitheton, Metonym oder Titel beschreibt κ. immer eine Beziehung, deren genauer Charakter zu erfragen ist; diese drei Funktionen sind linguistisch sorgfältig zu unterscheiden. Mit zu bedenken sind weiter die gedankliche u. soziale Präsenz des metaphernspendenden Bereichs u. die profane Verwendung.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Allgemeines. Zahlreiche oriental. Religionen qualifizieren Gottheiten in der einen oder anderen Weise als ,Herr', wobei die entsprechenden Epitheta die Tendenz zeigen, Züge von Eigennamen anzunehmen bzw. diese metonymisch zu verdrängen (*Gottesnamen). Die semit. Sprachen differenzieren dabei Begriffe mit den primären Denotationen ,Besitzer' (bʿl > akkad. bēlu, hebr. bāʿal, phöniz.-pun. bʿl; früh als Gottesname verwendet) u. ,Machthaber' (kanaan. ʾdn > hebr. ʾadōn). Eine Konstante orientalischer Hofkultur ist die Herrenanrede gegenüber dem König.

b. Semitisch. Phönizisch-punisch steht ʾdn für diverse Baʿalim (H. Donner / W. Röllig [Hrsg.], Kanaanäische u. aramäische Inschriften 1 [1962] nr. 31. 61. 63. 79. 85. 102/16; vgl. karthagisch ,Baʿal Hammon' [transkribiert ΛΑΔΟΥΝ ΛΥ ΒΑΛ ΑΜΟΥΝ: ebd. nr. 175, hellenist.]; *Baal), erstarrt auch für weibliche Gottheiten (ʾdn, nicht ʾdt für Tinnit). Die profane Anrede auo donni (= ḥw ʾdny) ,mein Herr möge leben!' findet sich bei Plaut. Poen. 998. 1001 (vgl. αὐδονίς bei Meleagros v. Gadara: Anth. Pal. 7, 419, 8). Philon v. Byblos interpretiert bʿl šmn (βεελσάμην) als μόνον οὐρανοῦ κύριον (FGrHist 790 F 2 [7]; vgl. Aug. quaest. hept. 7, 16 [CSEL 28, 458]; adv. Iud. 2, 13 [PL 42, 62]). Man wusste noch spät, dass Ἄδωνις ein Herrenmetonym enthält: Ἄδωνις ... δεσπότ(ης) ὑπὸ Φοινίκων καὶ Βόλου ὄνομα (Hesych. lex. 1, 45 Latte). Bʿl ist daneben auch Epitheton (lʾdnn lmlqrt bʿl ṣr ,für unseren Herren Melkart, den Baʿal von Tyros' [Donner / Röllig aO. 1 nr. 47]; Malta, 2. Jh. vC.). Im aram. Bereich wird Jahwe in Elephantine als mrʾ šmyʾ, ,Herr des Himmels', bezeichnet (Pap. 30, 15 [A. Cowley, Aramaic papyri of the 5th cent. B. C. (Oxford 1923) 112], 408 vC.; vgl. Dan. 5, 23 u. 2, 47 [mrʾ mlkyn]). Solche superlativischen Verbindungen sind im gesamten semit. Bereich für Hauptgötter gerade in römischer Zeit häufig (Palmyra: mrʾ ʿlmʾ [,Herr der Welt'] u. mrʾ kl [,Herr des Alls']: D. R. Hillers / E. Cussini, Palmyrene Aramaic texts [Baltimore 1996] C 3912, 1 bzw. C 3998, 1, trajanische bzw. hadrianische Zeit).

c. Ägyptisch. Im Ägypt. sind nb/nb.t, ,Herr (in)', Beinamen zahlreicher Gottheiten wie auch des Pharao (meist in Genitivkonstruktion: nb jtn [,Herr der Sonnenscheibe' = Sonnengott]; nb t3wj [,Herr der beiden Länder']). Nb ohne Attribut für Götter ist seltener (etwa bei Osiris); häufig sind nb.j, ,mein Herr', (Anrede an den Pharao) u. nb nfr, ,guter Herr' (Götter u. Pharao). Doch verdrängt das Beiwort ,Herr' nicht die angestammten Götternamen. Auch in Personennamen sind Bezüge auf göttliche Herren u. Herrinnen nicht selten. Die Häufigkeit der K.-Prädikation für graecoägyptische Götter hat eine wesentliche Ursache in der Beliebtheit der nb/nb.t-Epitheta für die altägypt. Gottheiten. Pap. Amherst 63 aus dem 4./3. Jh. vC. (aramäisch in demotischer Schrift; Übers. v. R. C. Steiner: W. W. Hallo [Hrsg.], The context of Scripture 1 [Leiden 1997] 309/27) nennt die Gottheit mr u. ʾdny. Parallelen zur jüd. Vermeidung des Gottesnamens (s. u. Sp. 758/63) sind weit verbreitet. Die Motive oszillieren zwischen Ehrfurcht u. Furcht (*Furcht Gottes); auch an die Exklusivität persönlicher Frömmigkeit hat man gedacht (auch der Sklave muss ,seinen' Herrn nicht mit Namen anreden). Gerade hier hat das Herren-Metonym einen zentralen Sitz.

d. Spätantike. Belege häufen sich in römischer Zeit: In Hatra wird eine Triade mrn mrtn wbn mryn (‚unser Herr, unsere Herrin u. der Sohn unserer Herren') verehrt (K. Beyer, Die aram. Inschriften aus Assur, Hatra u. dem übrigen Ostmesopotamien [1998] nr. 26, 2; 50, 3; 281, 1; 301, 1; 342, 5f; vgl. 89, 2; 160, 1; meist 2. Jh. nC.), die auch in *Dura-Europos bekannt war u. deren solare Hauptgottheit oft ohne Attribut einfach mrn (‚unser Herr') heißt, während suffixloses mrʾ (‚der Herr') keine Gottesbezeichnung ist. In Palmyra findet sich neben der Ersetzung der (ihrerseits metonymischen) *Gottesnamen Bel / Baʿalšamem durch Formulierungen mit mrʾ (s. o. Sp. 756) auch die Verehrung eines anonymen Gottes (lbryk šmh lʿlmʾ [‚dem, dessen Name ewig gesegnet sei']: Hillers / Cussini aO. C 4063, 2; vgl. C 4024, 1), aus Byblos stammen Inschriften vom Typ lʾdnn (‚unserem Herren': Donner / Röllig aO. 1 nr. 12; vgl. ebd. nr. 129, 2. Jh. nC.). In die unmittelbare Nachbarschaft der Juden Palaestinas gehört der Stadtgott von *Gaza, der ab Hadrian auf Inschriften als Μάρνα / Μάρνας, aber wohl schon im 4. Jh. vC. numismatisch bezeugt ist. Im 5. Jh. nC. beschreibt Markos Diakonos in der Vita des Bischofs Porphyrios ausführlich seinen Kult u. lässt hyperbolisch das Marneion ‚alle Tempel der Welt an Pracht übertreffen' (19 [16 Grégoire / Kugener]). Im griech. Kontext konnte die Gottheit trotz ihres Namens pleonastisch κ. heißen: Das Metonym wird zum Eigennamen, wie bei der Ersetzung des Eigennamens Marduk (Stadtgott v. Babylon) durch Bēlu in Ansätzen bereits im 2. Jtsd. vC. u. später durchgehend (vgl. Jer. 50, 2; 51, 44; Jes. 46, 1; Daniel et Bel 3 [JüdSchrHRZ 1, 82]; Daniel et Draco 28 [ebd. 85]; Ep. Jer. 40 [TU 147, 164/6]).

e. Iran. Komplizierter liegt der Sachverhalt beim altiran. Ahura Mazdā (‚weiser Herr' oder ‚Herr Weisheit'). Das Apellativ (in den Gathas 116-mal Mazdā, 64-mal Ahura u. 28-mal Mazdā Ahura) vertritt einen völlig verdrängten Namen (evtl. Varuna oder einen namenlosen Asura). In den altiran. Bekenntnisformeln gewinnt das ‚Herren'-Metonym Züge einer liturgischen *Akklamation. Eine ‚sklavische Gesinnung' gegenüber den Göttern sollte man dies nicht nennen, wohl aber einen generellen Zug orientalischer Religiosität, die das fundamentale Verhältnis zwischen Göttern u. Menschen in Analogie zur profanen Sozialstruktur, eben der Beziehung ‚Herr / Knecht', ausdrückt (J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums[3] [1927] 145).

II. Jüdisch. a. Hebräische Bibel. Obwohl der atl. Gott nicht namenlos ist, wird er mit dem zentralen Epitheton ‚Herr' als Träger eines göttl. Willens erfahren, dem sich der Mensch notwendig (als Geschöpf) oder freiwillig (als ethisches Wesen) beugt. Hebräisch ʾadōn (nur westsemit.) meint primär ‚Inhaber von (faktischer) Macht, Gebieter' u. wird über 300-mal im AT von weltlichen Machthabern u. über 450-mal von Gott (in verschiedenen Wendungen) gebraucht. Bāʿal (regelmäßig: ‚Besitzer') steht 58-mal im Singular u. 18-mal im Plural von Göttern, aber nie vom Gott Israels, doch sind zahlreiche theophore Personennamen mit bāʿal bezeugt. Als metaphernspendender Bereich vorausgesetzt ist immer die profane Korrelation Herr / Knecht (Gen. 19, 2. 18; 24, 9. 65; 44, 7; Ex. 21, 4/8; Mal. 1, 6 u. ö.). Gegenüber profanem ʾdny (adoni, ‚mein Herr') hat sich, fixiert in der masoretischen Aussprachetradition, ein sakrales ʾdny (adonaj, ‚Herr' bzw. ‚mein Herr'; nur von Gott ausgesagt) gebildet (meist in der Verbindung adonaj Jahwe), dessen Herkunft (Possessiv-Suffix oder steigerndes Nominalafformativ) umstritten ist. Schon durch 1QJes[a] zu Jes. 42, 6 ist die Praxis nachgewiesen, anstelle des Tetragramms im hebr. Text adonaj zu lesen (fünf Punkte für vergessenes YHWH), die zu dem bekannten Unterschied zwischen Ketib u. Kere perpetuum im Tetragramm führt. Die Samaritaner teilten diese Praxis nicht (Theodrt. quaest. in Ex. 15 [112 Fernández Marcos]; D. Aune, Art. Iao: o. Bd. 17, 4). ʾdwny statt biblischem YHWH steht 1QDtn[b] zu Dtn. 32, 27 (DJD 1 [1955] 60 nr. 18); 11QPsalmen[a] V, 1. 6 zu Ps. 128, 5; 129, 4 u. 4Q111. Umgekehrt steht gelegentlich YHWH statt masoretischem ʾdwny; im Allgemeinen sagte man in Qumran für Gott wohl El bzw. Adonaj. ‚Herr' ist der atl. Gott über die ganze Erde (Jos. 3, 13; Mich. 4, 13; Sach. 4, 14; 6, 5; Ps. 97, 5; 114, 7; vgl. Jes. 10, 33) u. über alles Volk (Ex. 34, 23f; Jes. 1, 24; 3, 1; 19, 4). In Gottes ‚Herr-Sein' kommt für Israel der Wesenszug der Gottheit als kosmischer, geschichtlicher u. ethischer Wille zum Ausdruck.

b. Septuaginta. A. Le Boulluec / P. Sandevoir, L'Exode = La Bible d'Alexandrie 2 (Paris 1989) 41. 338f. 377f.

1. Wiedergabe des Tetragramms. In den christl. Hss. der LXX steht κ. für das Te-

tragramm (6156-mal nach Quell: Foerster / Quell 1057), daneben oft für 'dwn (bezogen sowohl auf Menschen als auch auf Gott) u. 'dny (in der Vokalisation adonaj nur von Gott), gelegentlich für b'l im Sinne von ‚Besitzer' (nicht für B'l als Eigenname), seltener für gbyr (‚Gebieter') u. ä., daneben bei Daniel (Θ) für aram. mr' (‚Herr') u. šlyṭ (‚Herrscher'); insgesamt im griech. AT über 9000-mal. Doch die wenigen vorchristl. LXX-Zeugen haben das Tetragramm in althebr. Schrift (so die griech. Qumran-Hs. der kleinen Propheten 8Ḥev 12gr: DJD 8 [1992]; später [partiell?] auch Aquila u. Symmachus), in aram. Quadratschrift (PFouad 266, wohl 1. Jh. vC.), in Form eines durchgestrichenen doppelten althebr. Jod (POxy. 7, 1007), als griech. ΙΑΩ (4QLev[b] zu Lev. 4, 27 u. vielleicht 3, 12 [DJD 9 (1992) 170. 174 nr. 6f. 20f]; Cod. Marchalian. zu Hes. 1, 2; 11, 2 am Rand [vgl. D. Aune: o. Bd. 17, 3]), ja sogar die aram. Quadratschrift nachahmend griechisch ΠΙΠΙ (bezeugt für Aquila u. Symmachus in der christl. Hexapla). ΙΑΩ bleibt häufig (Diod. Sic. 1, 94; Orig. sel. in Ps. 2, 4 [PG 12, 1104]; in Joh. comm. 2, 1, 7 [GCS Orig. 4, 53]; im Orakel des klarischen Apoll bei Macrob. Sat. 1, 18, 19f aus *Cornelius Labeo; im graeco-ägypt. Zauber der häufigste Gottesname überhaupt; *Iao). In mehreren vorchristl. LXX-Hss. wurde der jeweilige Ersatz des Tetragramms später (von anderer Hand?) eingefügt, wofür der Schreiber selbst je einen Freiraum gelassen u. zuweilen markiert hat (DJD 8 [1990] 12), so auch κ. in der Gen.-Hs. POxy. 4, 656. In PFouad 266 ist je ein Freiraum mit passender Größe für κ. gelassen, dann aber ein kleineres hebr. Tetragramm eingefügt. Gelesen wurde wohl durchgehend κ., sicher nicht πιπι, was Hieronymus nur für Ungebildete bezeugt (ep. 25 [CSEL 54, 219]; vgl. syr. pipi u. [textlich unsicher] PGM[2] III 575; evtl. jNedarim 11, 1). Unklar ist, ob κ. ältestes Ersatzwort (nicht: Übersetzung) für das Tetragramm ist oder sich erst bei christlichen Abschreibern durchsetzt. Für die erste Möglichkeit (die anderen Wiedergaben wären dann sekundäre sakrale Archaisierungen) spricht, dass es keine Indizien für eine christl. LXX-Redaktion aus so früher Zeit gibt, die ihren Text unter Verdrängung anderer Varianten hätte durchsetzen können. Philon setzt κ. voraus, ohne dass es Indizien gäbe, dass diese Lesung durch eine andere Schreibung vertreten gewesen wäre. LXX-Hss. mit althebräisch eingefügtem Tetragramm waren noch Origenes (sel. in Ps. 2, 4 [PG 12, 1104B]) u. Hieronymus bekannt (ep. 25; praef. Vulg. reg.: PL 28, 594f). – Nicht völlig durchsichtig ist der Artikelgebrauch vor κ.; die häufige Artikellosigkeit bei Verwendung für Gott (vor allem im Nominativ), nicht aber für Menschen, nähert wieder an einen Eigennamen an. Die Apellativa für ‚Gott' werden nur ausnahmsweise durch κ. wiedergegeben (60-mal 'l, 23-mal 'lwh, 193-mal 'lhym, 3-mal 'lhy ṣb'wt [Quell: Foerster / Quell 1057]). Vom Aufhören der Aussprache des Gottesnamens erzählt die Legende bJoma 39b (vgl. Tos. Soṭah 13, 8), doch kennt zB. Clem. Alex. strom. 5, 34, 5 (GCS Clem. Alex. 2, 348) die korrekte Aussprache.

2. Religionsgeschichtliche Deutungen. Die Wiedergabe des Tetragramms durch κ. ist ein wesentlicher u. zukunftsweisender Akt jüdisch-hellenistischer Interpretation u. Konzentration des atl. Gottesbildes. Die Verlagerung des Eigennamens YHWH auf ein Epitheton, das Macht, Überlegenheit u. *Herrschaft zum Ausdruck bringt, stellt eine wichtige Grundentscheidung dar (Gott als personhafter Wille), die im NT allenthalben vorausgesetzt ist. Zu prüfen bleibt, ob man in ihr eine ‚Komplexitätsreduktion' zum Zweck der Stabilisierung sozialer Kontinuität sehen darf (B. Gladigow, Art. Gottesnamen I: o. Bd. 11, 1235f). Weniger wahrscheinlich dürfte die Annahme sein, κ. sei gewählt worden, weil es in der griech. Welt gerade kein geläufiges Gottesepitheton war (so Hengel / Schwemer 416_{1728}). Baudissin 3, 697/710 hat in der Konzentration des Gottesbildes der LXX auf Gottes ‚Herrsein' eine Kulmination des ‚semit. Gottesbegriffs' gesehen, was trotz vieler Bedenken im Einzelnen nicht verkehrt ist, gerade auch weil die jüd. Entwicklung als Teil der gesamtoriental. u. nicht im Gegensatz zu dieser gesehen wird. Doch sind die Ersetzung des Gottesnamens durch κ. u. die Vermeidung seiner Aussprache (im Hebräischen) zwei Entwicklungen, die nicht ursächlich zusammenhängen müssen. Leider ist auch das Alter der Lesung ‚Adonaj' für das Tetragramm im hebr. Text umstritten (vgl. schon die Transkriptionen der Hexapla). Erste Indizien für ein Ausspracheverbot liefern Lev. 24, 16 LXX, Korrekturen wie in 4Q408 u. der ‚elohistische Psalter' Ps. 42/83. Motivisch nur weitläufig verwandt ist die

Geheimhaltung von Gottesnamen im Zauber. – An zentralen Stellen seiner Bibel (etwa Ex. 20, 2; Dtn. 6, 4f) begegnete der frühchristl. Leser also κ. für Gott, womit ein wesentliches Apriori des Gottesbildes impliziert ist. Widerlegt ist die Auffassung R. Bultmanns (Theologie des NT[7] [1977] 54), absolutes ‚der Herr' sei für Gott im Judentum der Zeitenwende nicht möglich gewesen (Fitzmyer, Background). So steht 11QTgJob 24, 6f (Job 34, 12) mr' (‚Herr', für hebr. šdy) im Status absolutus u. attributlos parallel zu 'lh' (‚Gott'). Ähnlich steht 4QEn[b] (= 4Q202) 1 IV, 5 [wlgbry'l 'mr m]ry' (‚u. zu Gabriel sprach der Herr'), wozu Hen. gr. 10, 9 Cod. Panopolit. ὁ κ. liest (25 Black; nicht bei Synkellos). 4QShirShabb[d] (= 4Q403) 1 I, 28 hat brwk [h]'d[w]n ml[k h]kwl (‚gepriesen sei der Herr, der König über alles'); weniger klar ist 11QPs[a] 28, 7f. Schon Ps. 114, 7 u. Sir. hebr. I 10, 7 steht unmodifiziertes 'dwn für Gott. Mry (‚mein Herr') ist Gottesanrede zB. 1QGenAp 20, 12f; diese Schrift dokumentiert überhaupt den reichen Gebrauch von Wendungen mit aram. mr' usw. im paläst. Judentum der Zeitenwende.

c. Philon, Josephus u. sonstige griechisch-jüd. Literatur. Schon die LXX-Gen. hat in der Wiedergabe des Tetragramms zwischen κ. als dem eher sich erbarmenden u. Israel zugewandten sowie ὁ θεός als dem eher strafenden Aspekt Gottes unterschieden (Rösel, Übersetzung), also nicht einfach mechanisch YHWH mit κ. u. 'lhym mit ὁ θεός übertragen. Philon entfaltet in dieser Tradition, aber mit umgekehrter Füllung, eine eigene Theorie über die Dualität göttlicher Kräfte, welche in den beiden zentralen Gottesbezeichnungen θεός u. κ. zum Ausdruck komme (plant. 85/90; vgl. migr. Abr. 132; leg. all. 1, 95; 3, 73; quis rer. div. her. 22f. 166; mut. nom. 11/31; quaest. in Gen. 2, 16. 51; 3, 39; 4, 2). Die Schrift De mutatione nominum ist umfassend den Metonymen des eigentlich namenlosen (vit. Moys. 1, 74f) Gottes gewidmet. Besonders deutlich plant. 86: ἡ μὲν γὰρ κ. (scil. πρόσρησις) καθ' ἣν ἄρχει, ἡ δὲ θεὸς καθ' ἣν εὐεργετεῖ. Die βασιλικὴ δύναμις entspricht dem Gottesnamen κ. (fug. et inv. 95; mut. nom. 15; Abr. 121 u. ö.), θεός dagegen der ποιητικὴ bzw. χαριστικὴ δύναμις (= εὐεργέτις δύναμις; *Dynamis). Nach stoischer Manier bietet Philon auch Etymologien für κ. (κῦρος: quis rer. div. her. 23; vgl. Appian. b. civ. 4, 92) u. θεός. Spätere rabbin. Spekulation weist die göttl. Attribute ‚Erbarmer' u. ‚Richter' umgekehrt den Namen ‚Jahwe' (Adonaj) bzw. ‚Elohim' zu (Sifre Dtn. 27; vgl. Gen. Rabbah 12, 15; 33, 3 [1, 112f. 304/8 Theodor / Albeck; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 57. 144/6]; bBerakot 60b), doch haben N. A. Dahl / A. F. Segal auf Spuren einer älteren Tradition aufmerksam gemacht, die sich mit Philon enger berührt (Philo and the rabbis on the names of God: JournStudJud 9 [1978] 1/28; vgl. auch A. M. Mazzanti, ΘΕΟΣ e ΚΥΡΙΟΣ. I ‚nomi' di Dio in Filone d'Aless.: Studi storico-religiosi 5 [1981] 15/30; N. Umemoto, Die Königsherrschaft Gottes bei Philon: M. Hengel / A. M. Schwemer [Hrsg.], Königsherrschaft Gottes u. himmlischer Kult [1991] 207/56). Als Gefährdung des Monotheismus sah Philon solche Erwägungen nicht. Dass er für das Tetragramm in seinen Hss. κ. las, wird sich schwerlich bestreiten lassen (anders J. R. Royse, Philo, ΚΥΡΙΟΣ, and the Tetragrammaton: Stud. Philon. Ann. 3 [1991] 167/82). Philons Theorie über die Dichotomie von κ. u. θεός als Ausdruck der Dualität göttlicher Kräfte wurde später von Kirchenschriftstellern rezipiert (Ambr. Noe 14, 47 [CSEL 32, 1, 444f]; Isid. Pel. ep. 2, 143 [PG 78, 585/9]). – *Josephus benutzt für ‚Herr' gewöhnlich δεσπότης, auch für das Tetragramm, das mitzuteilen er ant. Iud. 2, 276 für unerlaubt erklärt. Doch ebd. 13, 60 u. 20, 90 nennt er auch Gott κ. Die Meidung von κ. (auch von παντοκράτωρ) wird sich daraus erklären, dass diese Ausdrücke nach seinem Empfinden an der Dignität des Gottesnamens partizipieren. Er weiß natürlich, dass hebr. ἀδωνί ‚κ.' meint (ebd. 5, 121). – In der sonstigen griech.-jüd. Literatur findet sich κ. für Gott häufig in Schriften klar ägyptisch-jüdischen Ursprungs (Sap., Jos. et As., Test. XII). Der **Aristeasbrief, Artapanos, sowie 1, 3 u. 4 Macc. dagegen meiden κ. Eine präzise Geographie der sakralen Verwendung ist nicht möglich, da sich viele Quellen nicht lokalisieren lassen. Einfluss jüdischer Gebetssprache könnte hinter Formulierungen im Zauber wie ὁ κ. τῶν θεῶν ... ὁ κ. τῆς οἰκουμένης (PGM[2] V 135f) stehen. Schriften wie 4 Esra, Apc. Bar. syr. u. Hen. aeth. kennen zwar je auch κ. (bzw. Äquivalente), bevorzugen aber divergierende Metonyme für Gott. Im Zeitalter der Konsolidierung des rabbin. Judentums bleibt κ. zentral, wo sich Juden der griech. Sprache bedienen (zB. Gebetsanrede in der galiläischen Nekropole Beth She'a-

rim). Noch das dreisprachige Epitaph aus Tortosa (5./6. Jh.) beginnt im lat. u. griech. Teil ‚In nomine Domini‘ bzw. [ἐν τ]ῷ [ὀν]ώ[μα]τη K(υρίο)υ (JewInscrWestEurope 1, 183). Aus *Kyrene (365 nC.) stammt das wohl jüd. *Graffito βοήθησον κύριε τοῦ ῥαββί (SupplEpigrGr 37 [1987] 1702). K. wandert auch als Fremdwort in die rabbin. Sprache (meist vokativisch), wenn auch offenbar spät (S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 287. 539f; vgl. 520; s. bes. das Wortspiel bḤullin 139b), ebenso im christl. Bereich ins Armenische u. Syrische. Im Targum kann es als Fremdwort Gottesbezeichnung sein (Targ. PsJonath. Num. 11, 26; Targ. Job 5, 2; Targ. Ps. 53, 1 u. ö.).

III. Griechisch-römisch. a. Archaisches u. klassisches Griechenland. K. im Sinne von ‚Herr, der die Verfügungsgewalt innehat, (rechtmäßiger) Inhaber der Autorität‘ ist seit dem 4. Jh. vC. belegt (substantiviertes Adjektiv zu τὸ κῦρος, ‚Gewalt, Macht‘?; anders Frisk, Griech. etym. Wb. 2 [1970] 53f: dieses sei Rückbildung aus jenem). Im profanen Bereich ist das Moment des Rechtmäßigen gelegentlich greifbar, wenn κ. u. δεσπότης (der faktische Machthaber) kontrastiert werden (Aristoph. Plut. 6f; Foerster: ders. / Quell 1041/4). Doch ist dieser Unterschied später kaum spürbar. Einen religiösen Sitz im Leben hat κ. in älterer Zeit nicht, sondern meint meist den Besitzer eines Sklaven, den Hausherrn (Demosth. or. 47, 60) oder den Vormund einer Frau bzw. eines Mädchens. Die homerischen Götter werden mit dem mykenischen Königstitel ἄναξ angerufen (vor allem Zeus u. *Apollon), während Göttinnen archaisch u. klassisch gerne δέσποινα (‚Herrin‘) heißen, auch ἄνασσα, πότνια u. ä. Zu seltenem Δεσπότης (‚Herr‘) für Götter Drexler 1765f; κοίρανος (‚Herr < Kriegsfürst‘) hat später nur poetische Funktion. Der Siegeszug der Wortgruppe κ. / κυρία für Götter u. Herrscher fällt erst in hellenistische Zeit; auch die profane Anrede κύριε gehört vielleicht erst in diese Epoche. Die Tyche hellenistischer Städte heißt ebenfalls κυρία (zB. in **Bostra). Später nennen die Christen den Sonntag κυρία τῶν ἡμερῶν (Lampe, Lex. 785).

b. Kyrios in säkularen Kontexten. 1. Griechisch. Kaiserzeitlich ist κ. / κυρία (meist vokativisch) geläufige Anrede an Höher- u. Gleichgestellte mit u. ohne Namensnennung, wofür Inschriften, Papyri, aber auch literarische Texte zahllose Belege liefern. Epiktet zB. verwendet es gerne sowohl profan (diss. 2, 7, 9. 15, 15; 3, 10, 15. 22, 38. 23, 11. 19; 4, 1, 57) als auch im Kontext einer Reflexion über das Wesen der *Freiheit (ebd. 4, 1, 12f: vom Kaiser). Ebd. 4, 1, 59 nähert sich einer Definition: K. ist πᾶς ὃς ἂν ἐξουσίαν ἔχῃ τῶν ὑπ’ αὐτοῦ τινος θελομένων πρὸς τὸ περιποιῆσαι ταῦτα ἢ ἀφελέσθαι. In Briefen kann sogar eine Mutter ihren Sohn so anreden (PFlor. 332, 20, 2. Jh. nC.); ab dem 2. Jh. nC. steht κ. oft in höflichen Kombinationen wie κύριε πάτερ. Militärangehörige (auch gleichen Ranges) reden sich κύριε ἀδελφέ u. ä. an (S. R. Llewelyn [Hrsg.], New documents illustrating early Christianity 6 [North Ryde 1992] 176 mit Anm. 193). Etwa ab Mitte des 3. Jh. nC. setzt sich im Osten ein Rangklassendenken durch, das die **Anredeformen stärker stilisiert, vor allem gegenüber Staatsbediensteten. Im graeco-ägypt. Recht ist κ. der Vormund eines unmündigen Kindes, aber vor allem, als Ehemann oder nächster männlicher Verwandter, einer Frau. In der Koine heißt κ. oft ‚Besitzer‘, vor allem von Sklaven (schon LXX), nicht dagegen in der älteren u. juristischen Sprache. Das byz. (u. schon das ältere griech.) Recht differenziert κυριεία, δεσποτεία, κράτησις u. νομή als sachverwandte, aber nicht deckungsgleiche Begriffe. An diesem profanen Sprachgebrauch partizipieren problemlos auch Juden; vgl. die Anrede einer Frau gegenüber ihrem Mann (Gen. 18, 12 LXX; Test. Abr. 4 Rez. B [JüdSchrHRZ 3, 211]; Vit. Adae gr.: 2, 1f Bertrand; vgl. 1 Petr. 3, 6), eines Sohnes gegenüber seinem Vater (Gen. 31, 35 LXX; vgl. Mt. 21, 30), eines fremden Stammes gegenüber Abraham (Gen. 23, 6 LXX), gegenüber Joseph durch seine Brüder (ebd. 44, 18f), Aseneths gegenüber einem Engel (Jos. et As. 14, 7), allgemein gegenüber dem König u. ö. Philon bezeugt, dass in der Umgangssprache κ. u. δεσπότης als Synonyma empfunden wurden (quis rer. div. her. 22; vgl. Deissmann, LO[4] 183/8). Unsicher bleibt, ob die ab dem 4. Jh. nC. gehäuft auftretende Anrede ‚Bruder u. Herr (δεσπότης)‘ christlich beeinflusst ist (vgl. Llewelyn aO. 175/7). Die Wortverbindung κ. ἀδελφός ist in jedem Fall alt. Auch die Christen üben keine Zurückhaltung gegenüber diesem Gebrauch (Preisigke, Wb. 1, 853f s. v. κ. nr. 13; ebd. Suppl. 2 [1991] 113). Selbst τῷ δεσπότῃ μου

καὶ κυρίῳ als Briefanrede ist möglich (M. Naldini, Il cristianesimo in Egitto² [Fiesole 1998] 319, 1 nr. 81, 4. Jh. nC.; noch gesteigert PLond. 3, 1244, 1); häufig ist auch κυρία für Frauen. Ehemänner sprechen höflich (nicht etwa ironisch) so ihre Frauen an (Epict. ench. 40; vgl. F. J. Dölger, ‚Mein Herr u. Sohn!': ACh 6, 67; *Höflichkeit); verglichen wird gerne die symbolische Übertragung 2 Joh. 1. 5. Κυρία ἐκκλησία im politischen Kontext ist jedoch keine Personifikation, sondern meint wohl ‚Hauptversammlung' (H.-J. Klauck, Κυρία ἐκκλησία in Bauers Wörterbuch u. die Exegese des 2. Joh.-Briefs: ZNW 81 [1990] 135/8), doch findet sich κυρία προσευχή in einer synkretistisch-jüd. Synagoge aus Amastris in Pontus (3. Jh.; M. Hengel, Judaica et Hellenistica [1996] 190).

2. Lateinisch. Parallel ist im Lat. domine (auch verkürzt domne) / domina ohne Eigenname Anrede an Höhergestellte, in höflicher Sprache auch an Gleichgestellte u. selten (höflich oder ironisch) an Untergebene, sogar seitens eines Kaisers (Suet. vit. Claud. 21, 5; auch Nero nennt in Nachahmung des Redestils von Schauspielern sein Publikum κύριοι: Dio Cass. 61, 20, 1); vgl. Friedlaender, Sittengesch.[10] 4, 82/8 u. exemplarisch die Belege in den militärischen Tabulae Vindolandenses vJ. 90/120 nC. (ed. A. K. Bowman / J. D. Thomas [London 2003] 2). Der Klient spricht so seinen Patron an (Martial. 1, 112, 1), aber auch der Sohn den Vater (domine pater: Dessau nr. 8377, Sizilien 175 nC.; CIL 10, 7457). Ehemann u. Ehefrau nennen einander dominus u. domina (Paul.: Dig. 24, 1, 57; Scaev.: ebd. 32, 41); auch Kinder (CIL 5, 11511; 6, 17865; 8, 2862) oder Mündel (Scaev.: Dig. 32, 37, 2) können so angeredet werden. Seneca schreibt allgemein: ‚obvios, si nomen non succurrit, dominos salutamus' (ep. 3, 1); vgl. Ass. Moys. 11, 4. 9. 19 (Josua gegenüber Mose). Suet. vit. Aug. 53 illustriert, ‚dass die Redensart im häuslichen Verkehr von den unfreien Hausgenossen ..., abusiv überging auf die freien, zuerst auf die abhängigen, dann auch auf die gleich oder gar höher stehenden Familienglieder.' Wo ‚es den häuslichen Kreis überschreitet ..., geschieht dies mit Affectation der häuslichen Vertraulichkeit' (Mommsen, StR³ 2, 2, 761_1). Altertümler wie *Gellius empfanden diesen Gebrauch als zu modern. Zu beachten ist auch die Verwendung in erotischen Koseformen (Ovid. met. 9, 466; her. 13, 145; 15, 18. 118. 164. 176; vgl. G. Lieberg, Puella divina [Amsterdam 1962] 179/86) u. im Sprichwort (qualis dominus, talis et servus: Petron. sat. 58, 3; Cic. Att. 5, 11, 5; vgl. Diogenian. Paroem. 3, 51 [ParoemGr 2, 44]: οἵαπερ ἡ δέσποινα, τοία χἠ κύων).

3. Aramäisch. Ähnlich ist im Aram. ‚mein Herr' seit ältester Zeit höfliche Anrede an Höher- u. Gleichgestellte, der Ehefrau an den Ehemann usw. 1QGenAp 22, 18 spricht der König v. Sodom Abraham mry ʾbrm an. Im Babyl.-Aram. wird diese Anrede zu mar verkürzt (ohne Determination; vom Messias: bSanhedrin 98a), mari, ‚mein Herr', + 3. Pers. Sg. steht aber weiterhin zB. in höflicher Vermeidung der direkten Ansprache (wie rby im Sinne von ‚mein Lehrer'). Mari ist nach wie vor Anrede an den König (bSanhedrin 20b; wie schon Dan. 4, 16 u. ʾadoni im hebr. AT: 1 Sam. 26, 17; 1 Reg. 1, 2; 2 Reg. 6, 26; Jer. 38, 9), an Gott (Gen. Rabbah 13, 2 [1, 114 Theodor / Albeck; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 57]) u. allgemein gegenüber Respektspersonen (G. Dalman, Worte Jesu 1² [1930] 266/72; M. Sokoloff, Dict. of Jewish Palestinian Aramaic of the Byz. period [Ramat Gan 1990] 329f; K. Beyer, Die aram. Texte vom Toten Meer 1 [1984] 629f) bzw. (höflich) sogar gegenüber niedriger Gestellten (bMakkot 24a; bKetubbot 103b), wobei das Wissen um den ursprünglichen Sitz des Wortes in der Relation Herr / Sklave auch hier nicht verlorengeht (bGiṭṭin 46a; Vermes 103/28). Auffällig ist die semantische Konvergenz der Anredeformen zwischen den verschiedenen Sprachen.

c. Hellenismus. 1. Götter als Kyrioi. In der archaischen u. klass. griech. Religion heißen Götter kaum je κ. Ältester Beleg ist Pind. Isthm. 5, 53: Ζεὺς ὁ πάντων κ., doch trägt er den Charakter der Zufälligkeit u. ist vom stehenden Titel der hellenist. Zeit zu trennen (Williger 176). Immerhin heißt Zeus auch κ. in einem kaiserzeitl. epidaurischen Hymnus (SupplEpigrGr 36 [1986] 350); sonst tritt dieser Name nur spät u. außerhalb Griechenlands auf (vgl. H. Schwabl, Art. Zeus I. Epiklesen: PW 10 A [1972] 328). Singulär ist es auch, wenn Sosiphanes im 4. Jh. vC. Hades κ. nennt (TragGrFrg 1, 92, frg. 3 Nauck).

a. Ägypten. Erst in hellenistischer Zeit werden griechische Götter allmählich, aber mit steigender Frequenz, als κ. bezeichnet. In Syrien u. Ägypten werden κ. u. κυρία im späten Hellenismus zentrale Götterepitheta; ein besonderer Bezug zu Mysterien besteht

nicht (Ronchi 600/39; L. Bricault, Myrionymi [Stuttgart 1996] 37/42). **Isis heißt sehr oft κυρία (85 Belege bei Ronchi), vor allem in Philai (67 Belege bei Bricault aO., 2. Jh. vC. / 4. Jh. nC.), aber auch in dem berühmten POxy. 11, 1380 (‚Isis-Aretalogie') u. auf der Inschrift A. Bernand, De Thèbes à Syène (Paris 1989) nr. 245, 4 (wohl 2. Jh. vC.). Wesentlich ältere Belege scheint es nicht zu geben (für die spätere Zeit vgl. Ditt. Or. 184, 7; 185, 7; 186, 6; 188, 6; 189, 4; 190, 2; 191, 5; 196, 2; 717, 11; ebenso auf Gemmen). Plut. Is. et Os. 40, 367A heißt Isis κυρία τῆς γῆς, im Lat. entsprechend domina (vgl. Apul. met. 11, 7: orbis totius domina; 11, 5: elementorum omnium domina). *Anubis heißt nur selten κ. (PGM² VII 331 sowie auf dem *Graffito Bernand aO. nr. 7, 4 vJ. 212 nC. [Preisigke, Sammelb. 1, 240, 4]), dafür Hermes-Thot öfter (13 Belege bei Ronchi, darunter Preisigke, Sammelb. 5, 7944, 4 vJ. 13 vC.; ebenso Ditt. Or. 203, 3; 205, 5; 207, 4; vgl. auch das ägypt. *Horoskop aus dem ersten Jahr des Kaisers Antoninus Pius: R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 119), gelegentlich Ammon, Amenothes, Apis, die *Dioskuren, Pauthnuphis, Horegebthios (eine Form des *Horos), Priotes, Soknopaios, Pan, Men, Bes(as) Pantheos usw., öfter auch Mandulis. Sehr häufig ist κ. für Serapis (Bricault aO.: 102 Belege; Ronchi: etwa 87; Beispiele: Ditt. Or. 699, 2; POxy. 1, 110; 3, 523 [beide 2. Jh. vC.]; 8, 1148; Preisigke, Sammelb. 12, 11022, 2), besonders in Einladungen zu sakralen Mahlzeiten. Einfach Ἶσις ἡ κυρία heißt Isis in der Isis-Aretalogie Vit. Aesop. G 5. 7 (B. E. Perry, Aesopica 1 [Urbana 1952] 37); vgl. κ. für den irdischen Jesus im Lukas-Ev. (s. u. Sp. 777f).

β. Syrien. Außerhalb Ägyptens häufen sich die Belege im syr. Raum. Eigentümlich ist der ϑεὸς Κρόνος κ. aus Abila (Ditt. Or. 606), wo wohl auch *Augustus u. Tiberius als κ. erscheinen. K. ist der Zeus von Heliopolis (ebd. 607, 2), von Damaskus (Ph. Le Bas / W. H. Waddington [Hrsg.], Inscriptions grecques et latines de la Syrie [Paris 1870] nr. 1879), von Aqraba in der Auranitis (ebd. nr. 2413b), weiter Βαλμαρκῶδ von Beirut (Ditt. Or. 589, 1) oder Dionysos bzw. der nabatäische Dionysos-Dusares (Le Bas / Waddington aO. nr. 2309; vgl. 2315 u. ö.; Drexler 1760). Der damaszenische κ. Zeus hat offenbar einen alten mr' hdd ersetzt (Hengel / Schwemer 98f). Göttinnen sind κυρία (zB. *Atargatis). Anknüpfung an semitische Vorbilder wird für den Tempel des Zeus κ. in *Dura Europos anzunehmen sein. *Athena als κυρία vertritt diverse syr. (später auch arab.) Gottheiten. Auch sonst steht κ. bei griechischen Göttern für deren oriental. Pendant.

γ. Kleinasien. Ein κ. τύραννος Ζεὺς Μασφαλετηνός ist CIG 3438 (frühes 2. Jh. nC.) für Lydien bezeugt; Belege für Kleinasien (Helios, Sabazios, *Apollon, *Asklepios u. andere) sind aber seltener als für Agypten u. Syrien. Mithras heißt immerhin dominus (Vermaseren, Corp. Mithr. 333_2. 1483; vgl. Porph. antr. nymph. 24). Im aus den Evv. bekannten Paneas (Caesarea Philippi) werden neben Pan eine κ[υρίαν] Ἠχώ (Le Bas / Waddington aO. nr. 1894) u. eine κυρία[ν Νέμ]εσις (ebd. 1893) verehrt (N. Belayche, Iudaea - Palaestina. The pagan cults in Roman Palestine [Tübingen 2001] 309; vgl. 58f. 213. 225). Hervorhebung verdienen Zeugnisse für die ephesische *Artemis, auch außerhalb Kleinasiens (Drexler 1756). In Ephesos ist Artemis selbstverständlich die alles beherrschende κυρία (InschrKleinas 11, 1 nr. 27 [Stiftung des C. Vibius Salutaris vJ. 104 nC.]; ebd. 13 nr. 724, 1f [3. Jh.]; ebd. 13 nr. 892, 8 [3. Jh.]; ebd. 13 nr. 943, 3 [kaiserzeitl.]). Auch *Kybele heißt vereinzelt κυρία, häufiger δέσποινα (vgl. Varro ant. rer. div. frg. 269 Cardauns). Ein interessantes Beispiel für K.-Metonymie ist eine lydische Beichtinschrift (G. Petzl, Die Beichtinschriften Westkleinasiens [1994] nr. 68 vJ. 114/15 nC.), in der Μεὶς Τιάμου (Z. 2) durch τοῦ κυρίου τοῦ Τιάμου (Z. 16) aufgenommen wird. Auffällig ist das völlige Schweigen der literarischen Quellen für Kleinasien, weshalb κ. in der Epithetaliste bei M. Santoro, Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus Graecis et Latinis (Milano 1974) fehlt. Ein geographischer Schwerpunkt des Epithetons ist weiter Thrakien, wo allein κ. bzw. κυρία sowohl für *Hera als auch für *Herakles, Pluto, Sabazios oder Nymphen bezeugt ist.

δ. Genitivverbindungen. Eine Besonderheit der Verwendung sind genitivische Verbindungen, welche die Gottheit in ihrer spezifischen Zuständigkeit für ein Gebiet des Universums beanspruchen: Apollon ist κ. der Sonne (Plut. def. orac. 7, 413C), Helios des Feuers, Poseidon des Wassers (diese beiden kontrastiert Dio Chrys. or. 37, 11), Dionysos des Weines (Plut. Is. et Os. 35, 365A). Besonders häufig ist dieser Gebrauch für **Isis. In

der berühmten Ich-bin-Rede (*Ich-bin-Worte) der Isis Myrionymos, die offenbar fast gleichlautend in zahlreichen Isistempeln aufgestellt u. vielleicht so etwas wie ein kanonischer Text des Isiskultes war, heißt sie ‚Herrin der Flüsse, Winde u. des Meeres', ‚Herrin des Krieges', ‚Herrin des Donnerkeils', ‚Herrin der Schifffahrt' u. ‚Herrin des Regens' (M. Totti, Ausgewählte Texte der Isis- u. Sarapisreligion [1985] nr. 1). Eine Entgrenzung ist es demgegenüber, wenn eine Gottheit ‚Herr über alles' ist (s. o. Sp. 766 [Pindar]; von Osiris: Plut. Is. et Os. 12, 355E; vgl. 6, 353B; 10, 354F; Helios als ‚Herr über Himmel u. Erde': PGM² IV 640, vgl. I 212; Paralip. Jer. 5, 32 [JüdSchrHRZ 1, 8, 727]; Kybele als ἡ πάσης μὲν κυρία ζωῆς: Iulian. Imp. or. 8 [5], 166A [2, 1, 112 Bidez / Cumont]); vgl. bes. Diod. Sic. 3, 61, 4 vom Gott der Juden (ähnlich PGM² XIII 201f von IAΩ) u. im Neuplatonismus von Gott allgemein (Iambl. vit. Pyth. 137). K. u. δεσπότης sind dabei offenbar nahezu austauschbar. K. ist auch Anrede (κύριε Σάραπι: Preisigke, Sammelb. 5, 8316, 5f; κύριε Ἄνουβι: PGM² VII 331 u. ö.).

ε. Zusammenfassung u. Ausblick auf das Christentum. Abschließend wird man sagen können, dass der K.-Beiname für Götter im Hellenismus im Schatten vor allem ägyptischer u. semitischer Tradition steht, vom griech. Orient aber so weitgehend rezipiert wurde, dass er in römischer Zeit auch für Griechen kaum noch ‚ausländischen' Beigeschmack gehabt haben wird. Das K.-Prädikat bringt offenbar eine enge persönliche Beziehung zum Ausdruck (Foerster: ders. / Quell 1050f). Insgesamt wächst die Zahl der Belege ab späthellenistischer Zeit kontinuierlich, auch in Zauber u. Popularphilosophie (für den väterlichen Offenbarergott: Corp. Herm. 5, 2; 13, 21 [1, 60. 2, 209 Nock / Festugière]; vgl. frg. 23, 18 [4, 6 N. / F.]). Der im engeren Sinn philosophischen Sprache etwa der Stoa oder der *Akademie bleibt der Gebrauch fremd. Der alten plakativen These, dass sich der Orientale als Sklave seiner göttl. Herren fühlt, der Grieche dagegen nicht, stehen dennoch so viele Einwände entgegen (vor allem in Hinsicht auf die Begriffe des ‚Griechischen' u. ‚Orientalischen'), dass sie nur mit Mühe frömmigkeitstypologisch neuformuliert werden könnte. – Besonderes Interesse haben im Licht von Joh. 20, 28 Texte gefunden, die κ. u. θεός nebeneinanderstellen (kein ἓν διὰ δυοῖν; vgl. Diod. Sic. 3, 61, 6 u. adjektivisch ὁ Σεκνεβτῦνις ὁ κ. θεός: PTebt. 2, 248, 6 [1. Jh. vC.]; ähnlich im Plural: Ditt. Or. 194, 25 vJ. 42 vC.; auch für Augustus, Hadrian u. a. m.; zu Domitian s. u. Sp. 772). Für christliche Ohren hat die Doppelprädikation vor allem alttestamentliche Bezüge (Dtn. 6, 4f. 13. 16). Da κ. eine autoritative Bindung aussagt, liegt es im Wesen der Sache, dass ‚Herren' in Konkurrenz zueinander treten können (1 Cor. 8, 5f). K. ὁ θεός in Apc. 1, 8 u. ö. wird eine Polemik gegen imperiale Ideologie zumindest mitenthalten. – Lateinisch steht dominus von Göttern (Cic. leg. 2, 15: domini omnium rerum), aber in älterer Zeit nicht eigentlich titular (Cic. fin. 4, 5, 11; Tibull. 1, 3, 49; Weiteres: Kapp 1931f). Aesculap, Mercur u. Mars heißen oft dominus, vor allem der african. Saturn (an Stelle punischer Baʿalim, zB. Dessau nr. 4439. 4443a. b; **Byzacena). Nur eine gelehrte Merkwürdigkeit ist die *Etymologie Quirinus = κ. beim älteren *Cato (orig. frg. 19 [1, 61f Peter]). Einen Mercurius dominus in griechischen Buchstaben kennt eine Tempelinschrift aus Nebi Ham (bei *Baalbek) vJ. 172/73 nC. (Y. Hajjar, La triade d'Héliopolis-Baalbek 1 [Leiden 1977] nr. 168).

2. Herrscher als Kyrioi. K. wird ab dem 3. Jh. vC. allmählich zu einer Floskel des *Herrscherkultes, deren ‚religiöser' Gehalt stark fluktuiert. Dass der Titel mit dem Herrscherkult nichts zu tun habe bzw. gar keinen religiösen Ton trage (so tendenziell Williger), übertreibt die an u. für sich richtige Einschränkung, das Wort nicht zu rasch mit christlichen Konnotationen zu verbinden. ‚Herr' für den Herrscher entspricht semitischem Brauch (phönizisch: Donner / Röllig aO. [o. Sp. 757] 1 nr. 40, 1 heißt Ptolemaios II, ebd. nr. 19, 5f Ptolemaios III ʾdn mlkm, ‚Herr der Könige'; hebr.: Totenklage hoj adon in Jer. 22, 18; 34, 5 u. ö.). Der Titel hat seinen Sitz dann in hellenistischen Herrscherepiklesen (*Epiklesis), vor allem bei den Ptolemäern (Ditt. Or. 90, 1; vgl. 90, 5: κ. βασιλέων vJ. 196 vC. [vgl. Dan. 2, 47]; Preisigke, Sammelb. 6, 9612, 3: κ. καὶ θεός; Ditt. Or. 186, 8: κ. βασιλ[έ]ος; gemeinsam mit den königlichen Kindern sogar κ. θεοὶ μέγιστοι [U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Alexandrinische Inschriften: SbBerlin 1902 nr. 2, 1096]). Schon der Pharao heißt mrʾ mlkn (‚Herr der Könige': Donner / Röllig aO. [o. Sp. 757] 1 nr. 266, 1. 6); auf dem Stein von Rosetta (Ditt. Or. 90,

39) findet sich die Formulierung ὁ κυριώτατος θεός. In dem vielbeachteten athenischen Lied von etwa 291 vC., das Duris v. Samos überliefert (FGrHist 76 F 13), wird Demetrios Poliorketes akklamiert ,κ. γὰρ εἶ σύ', eine auch formgeschichtlich wichtige Stelle (vgl. aber Foerster: ders. / Quell 1045). Die aus Act. 8, 27 bekannte Kandake (Titel der äthiop. Königin) heißt ἡ κυρία βασίλισσα (Mitteis / Wilcken 1, 2 nr. 4). Offenbar wurden auch Herodäer als κ. bzw. mr' geehrt; eine nabatäische Tempelweihinschrift aus Si'a bei Kanatha (29/30 nC.) erwähnt mrn' plps (,unseren Herren Philippus': RÉSém. 4, 1 [1919] nr. 2117; Littmann, Inscr. 78 nr. 101; vgl. Hengel / Schwemer 198f$_{799}$). Bei den Nabatäern ist mr'n' ,unser Herr' regelmäßige Bezeichnung für den König (H. Merklein, Marānā [,unser Herr'] als Bezeichnung des nabatäischen Königs: Von Jesus zum Christus, Festschr. P. Hoffmann [1998] 25/41), so für Aretas IV (CISem 2, 199. 209). Im J. 38 nC. (Philo Flacc. 39) verspotteten die Alexandriner Agrippa I, indem sie einem stadtbekannten Idioten ein Diadem aufsetzten u. ihn als μάριν anredeten, was nach Philon ,bei den Syrern' κ. heißen soll (vgl. Ditt. Or. 418, 1; nach anderen von Agrippa II, doch vgl. N. Kokkinos, The Herodian dynasty [Sheffield 1998] 290$_{92}$). Agrippa II heißt öfter κ. (Ditt. Or. 423, 2; 425, 3; 426, 3). Allerdings stammen diese Inschriften wohl von Nichtjuden. Nicht ganz sicher scheint die Identifikation des κ. Herodes (ebd. 415) mit *Herodes d. Gr. (undatiert, Batanäa). Solcher Gebrauch setzt sich später etwa im palmyrenischen Reich fort. Von einem Herren-,Titel' im Hellenismus kann man im engeren Sinn insofern nicht sprechen, als er offenbar nirgends förmlich verliehen, sondern im respektvollen Umgang mit dem Herrscher als ,natürlich' empfunden wurde (vgl. die euhemeristische Legende bei Diod. Sic. 3, 61, 6). Der Cäsarmörder Cassius lehnt die Anrede der Rhodier βασιλεὺς καὶ κ. in schneidender Polemik ab (οὔτε βασιλεὺς οὔτε κ., τοῦ δὲ κυρίου καὶ βασιλέως φονεὺς καὶ κολαστής: Plut. vit. Brut. 30). Gegen inflationäre ,Herren'-Ansprüche hellenistischer Herrscher wendet sich auch Ps. Sal. 2, 29.

d. Der röm. Kaiser als Kyrios. 1. Prinzipat. Die Rezeption der hellenist. K.-Prädikation für den röm. Kaiser geschieht parallel zur Rezeption des *Herrscherkultes, d. h. eher zögernd. Augustus hat lateinisch dominus noch mit einem Edikt für sich abgelehnt (Suet. vit. Aug. 53, 1); ähnlich Tiberius (vit. Tib. 27; vgl. Tac. ann. 2, 87), der sich auch nicht δεσπότης titulieren lassen wollte, was sich nur für Sklaven gezieme (Dio Cass. 57, 8, 2). Poetisch war das Attribut dennoch möglich; Ovid. Pont. 2, 8, 26 ist Augustus terrarum dominus. Interesse in der Theologie hat vor allem gefunden, dass sich *Domitian (nach anfänglicher Zurückhaltung?: Stat. silv. 1, 6, 83f) von seinen Prokuratoren ,dominus et deus noster' titulieren u. im Theater mit seiner Frau ,domino et dominae feliciter' akklamieren ließ (Suet. vit. Dom. 13; vgl. ,edictum domini deique nostri': Martial. 5, 8, 1 u. die Polemik ebd. 7, 34, 8; 9, 66, 3; 10, 72, 3; F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius [1934] 31/40). In Rom musste das auffälliger sein als κ. im Osten (zB. Ditt. Syll.^{3} 2, 821DE, Griechenland vJ. 90 nC.). Dio Chrys. or. 45, 1 gibt Domitian mit δεσπότης καὶ θεός wieder. Vgl. einen Meilenstein aus Corduba (Baetica): D(OMINUS) N(OSTER) IMPERATOR CAESAR DIVI VESPASIANI AUG(USTI) F(ILIUS) DO(MITIANUS AUGUSTUS) (CIL 2, 4722) u. eine Weihung an Silvanus aus Caposele in Lucanien: PRO SALUTE OPTUM(I) PRINCIPIS ET DOMINI (Dessau nr. 3546). Von der stadtröm. Irritation durch diese Neuerung zeugt noch Aur. Vict. Caes. 11, 2; vgl. Z. Zlatuška, Dominus als Anrede u. Titel unter dem Prinzipat: Charisteria, Festschr. F. Novotny (Praha 1962) 147/50; skeptisch gegen diese Nachrichten L. L. Thompson, The Book of Revelation (New York 1990) 105/7; dagegen mit Recht D. E. Aune, Revelation = Word bibl. comment. 52, 1 (Nashville 1997) 1, 310f. Immerhin benutzen Statius u. Quintilian, die von Domitian gefördert wurden, die extravaganten Beinamen nicht. Allerdings war ,dominus et deus' nie amtlicher Titel (A. Martin, La titulature épigraphique de Domitien [Frankfurt a. M. 1987] 194/6). – In der Perspektive des ausgehenden 4. Jh. konnte der Dominat als Wiederaufnahme dieser Tradition erscheinen: Se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se apellarique uti deum (scil. Diocletianus; Aur. Vict. Caes. 39, 4); Mommsens Begriff ,Dominat' wird freilich von Teilen der jüngeren Forschung abgelehnt. Ovid. fast. 2, 142f kontrastiert anachronistisch Romulus, der domini nomen getragen habe, mit Augustus, der nur princeps

genannt werden wollte. Noch Plin. paneg. 45, 3 kontrastiert principatus u. dominatio (vgl. ebd. 2, 3; 55, 8), verwendet in seinen Briefen aber problemlos dominus als Anrede an Trajan (ep. 10, 2, 1. 3A, 1. 5, 1. 6, 1 u. ö.), was offenbar zu dieser Zeit auch unter Senatoren üblich wird. In ägyptischer Tradition wird es stehen, wenn schon Augustus 12 vC. in Ägypten ϑεὸς καὶ κ. Καῖσαρ αὐτοκράτωρ (BGU 4, 1197, 15, ergänzt; vgl. ebd. 4, 1200, 11) u. später Vespasian PFouad 8 neben diversen ägypt. Attributen κ. heißt (H. Musurillo [Hrsg.], Acta Alexandrinorum [1961] 21 nr. 5B, 20f). Auf den Papyri u. Inschriften Ägyptens ist κ. gängige Bezeichnung des Kaisers etwa ab Mitte des 1. Jh. u. breitet sich vor allem unter Nero als Kurztitel (meist ohne αὐτοκράτωρ) explosionsartig aus (vgl. schon Deissmann, LO[4] 301). Beispiele: Caligula (?): BGU 4, 1096; Claudius: OBodl. 209, 3; POxy. 1, 37, 6 (49 nC.); Preisigke, Sammelb. 1, 4331, 3 (?); Nero: POxy. 2, 246, 30/4; Preisigke, Sammelb. 5, 7813; 3, 6838, 8; vgl. Deissmann, LO[4] 84. 139/41. In Neros ‚Freiheitserklärung' für Griechenland (67 nC.) erscheint er als ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κ. u. αὐτοκράτωρ μέγιστος (Dessau nr. 8794). Die Verbreitung in allen sozialen Schichten unter Nero belegen (leider nur für Ägypten) zahlreiche Ostraka (OWilck. nr. 16, 4; 17, 4; vgl. 25, 3 u. a. m.; Bureth 33f). Besonders aufschlussreich in Hinsicht auf das NT ist das gelegentliche Fehlen des Artikels, etwa in Datierungen: ἔτος η' Νέρονος κυρίου Παῦνι η' (62 nC.; ODeiss. nr. 39, 4), das dann auch zB. bei Vespasian u. später bei Domitian begegnet, insgesamt aber eher selten ist. Metonymisches ὁ κ. (also ohne Name) für Nero steht OWilck. nr. 667, 4 u. 1560, 3. Nach Nero wird das Epitheton häufiger u. reichsweit gebräuchlich etwa ab Vespasian (PAmh. gr. 2, 85, 6; ODeiss. nr. 17, 3; OWilck. nr. 427/30. 432/48. 450; POxy. 12, 1439, 4; Preisigke, Sammelb. 1, 1927, 3; 6, 9545, 8 u. fast 100 weitere Belege bei Bureth 38); auch von Galba (OWilck. nr. 423, 4; Preisigke, Sammelb. 1, 1930, 4; vgl. den jüd. Steuerbeleg CorpPapJud 2, 234 vom 15. IX. 68), Titus (OWilck. nr. 452, 3 u. etwa 17 weitere Belege bei Bureth; auch hier wieder ein jüd. Steuerbeleg: CorpPapJud 2, 181 vom 14. XI. 80), Domitian (OWilck. nr. 33, 6; 34, 4; 453, 4; 454, 4; 455, 3; 456, 4; 457, 4; 458, 3; 1408, 4 u. zahlreiche weitere Belege bei Bureth 41f), Trajan (zB. Ditt. Or. 676; IGRom 1, 1254. 1267; BGU 1, 115. 2, 562; Bureth 46/54, mehrere hundert Belege), Nerva (ebd. 45) u. vor allem Hadrian (ebd. 54/65, mehrere hundert Belege). Als Hadrian Palmyra besucht, widmet ihm ein Males eine griech.-palmyrenische Bilingue, auf welcher der Kaiser [mr]n hdry[n'] 'lh' (‚unser Herr Hadrian, Gott') heißt (Hillers / Cussini aO. [o. Sp. 756] C3959). Auch Antoninus Pius (IG 12, 3, 325; SupplEpigrGr 8 [1937] 773; IGRom 3, 1399; BGU 1, 111. 2, 472; InschrKleinas 11, 1 nr. 21, 1, 36 vJ. 138 nC.; Weiteres: Bureth 65/77) u. Mark Aurel (IG 14, 830; SupplEpigrGr 8 [1937] 586; Ditt. Or. 511) heißen oft κ.; in den Kaisereiden ist die Bezeichnung seit Antoninus Pius üblich. Doch kann dieser Kaiser der Anrede eines Gerichtsrhetors Κύριε βασιλεῦ Ἀντωνῖνε mit ausgesprochener Ironie begegnen (Dig. 14, 2, 9). Volltönendes κ. τῆς οἰκουμένης wird von Mark Aurel (IGRom 3, 832) u. dann von Septimius Severus gesagt (ebd. 3, 838; vgl. δεσπότης τῆς οἰκουμένης: ebd. 1, 702; 4, 878). Dominus maximus heißt *Caracalla (?) in der stadtröm. Inschrift CIL 6, 1080 = 40638. Ὁ κ. ἡμῶν steht von *Commodus (BGU 1, 12), Severus (ebd. nr. 266), Mark Aurel (ebd. nr. 618 u. ö.), auch im Plural. K. ist Übersetzung für dominus in der Wiedergabe von Wendungen wie dominus terrae marisque (D. Magie, De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis [1905] 66f; H. J. Mason, Greek terms for Roman institutions [Toronto 1974] 13. 64f). Insofern sind immer auch die lat. Formulierungen zu vergleichen, etwa NUMINI(BUS) DD(OMINORUM) IMPP(ERATORUM) SEVERI ET [GET[AE CAES(aris)]] (AnnÉpigr 1993, nr. 1302, aus Matricia in Pannonia inferior) von Septimius Severus u. Geta oder DOMINUS NOSTER SANCTISSIMUS ET FORTISSIMUS von Septimius Severus (CIL 8, 7062). Noster ist überhaupt häufige Hinzufügung zu dominus, wenn vom Kaiser die Rede ist, auch im Plural.

2. Spätantike. Man bevorzugt erneut δεσπότης, das auch früher nicht völlig fehlt. Eine christl. Rücksichtnahme ist hierin nicht zu sehen; δεσπότης setzt sich in Ägypten schon zwischen 298 u. 308 nC. völlig durch (D. Hagedorn / K. A. Worp, Von κ. zu δεσπότης. Eine Bemerkung zur Kaisertitulatur im 3./4. Jh.: ZsPapEpigr 39 [1980] 165/77). Im byz. Reich gehört dann δεσπότης zu den festen Kaisertiteln. Für pagane Ohren war Prädikaten wie dominus u. κ. in der Spätzeit

freilich längst ‚die Spitze abgebrochen' (A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 62). Wichtiger als die präzise Geschichte der Titelformen ist die Erkenntnis, dass der Kaiser im Umfeld des Christentums, vor allem im Osten des Imperiums, durchgehend als königlicher κ. verstanden wird. Zu ‚hochtönend' hat das imperiale κ. für den Kaiser nicht geklungen, da es immer auch von anderen ausgesagt werden kann, zB. von Statthaltern (s. u. Sp. 776). Wenig ergiebig sind Münzen; in Alexandria erscheint im 2. Jahr Hadrians auf einer Münze ΤΡΑΙΑΝΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΠΑΤ ΚΥ (J. Vogt, Die alex. Münzen 2 [1924] 40); später gibt es einige spärliche Belege für κ. u. dominus. Der Revers der Bronzemünzen des Septimius Severus u. seiner Söhne hat in Antiochia in *Pisidien die Formel VICTORIAE DDD NNN (= dominorum nostrorum). Schon unter Mark Aurel erscheint gelegentlich (Mösien, Mesopotamien) κ.; vgl. B. Pick, Zur Epigraphik der griech. Kaisermünzen: Journ. Inter. Arch. Num. 1 (1898) 451/63 (Nachtrag: Svoronos, ebd. 463/5); vgl. schon Drexler 1764: keine Belege vor dem 2. Jh. nC.; W. Kubitschek, Des Grafen Klemens Westphalen Münz-Slg. u. Münzforschung: NumZs NF 8 (1915) 170. Dominus auf Aversen steht wohl zuerst unter *Aurelian (Bezug zum Kult des Sol invictus als dominus imperii Romani). Eigentümlich ist Aurelians DOMINUS ET DEUS NATUS (RomImpCoin 5, 1, 299 nr. 305f); DEUS ET DOMINUS steht im 3. Jh. auf Münzen dann auch sonst (Carus). Diokletian u. Maximianus Herculius führten nach ihrer Abdankung seit 305 statt IMP C jetzt DN (zB.: DN DIOCLETIANO FELICISSIMO SEN AUG [RomImpCoin 6 Index I s. v.]). Der akklamatorische Grundzug des Attributs ging nicht verloren, wie im Midrasch das Gleichnis zeigt: Der im Wagen reisende Kaiser wird von Passanten ‚domine' akklamiert (‚domini': Gen. Rabbah 8, 10 [1, 64 Theodor / Albeck; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 34 (ungenau paraphrasierend)] bzw. ‚dominin': Koh. Rabbah 6, 10 [ebd. 1, 1, 85]). Auch die christl. Kaiser u. ihre Mitregenten (Konstantin seit dem Sieg über *Licinius 324 nC.) hatten keine Hemmungen, DN (dominus) auf ihre Münzen zu prägen.

3. Jüdische Quellen. In der frühchristl. Epoche steht titulares ‚Herr' für den Kaiser auch auf Dokumenten vom Toten Meer, die wegen ihrer Nähe zu Palaestina besonderes Interesse verdienen, obwohl sie teilweise nabatäischer Provenienz sind: DJD 27 (1997) 169 nr. 60 (29. I. 125) Z. 5f: κ[υ]ρίῳ Καίσαρι; 177 nr. 61b (25. IV. 127): [ὄμν]υμι τύχην κυρίου Καίσαρος; 246 nr. 67, 2 (eine κυρίου Καίσαρος κώμη); 209f. 212 nr. 64a, 10 (ein κῆπος κυριακός); 64b (beide 9. XI. 129) Z. 29 εἰς λόγον κυριακοῦ φίσκου ‚zugunsten des kaiserl. Fiskus' (vgl. κυριακὸς λόγος, ‚kaiserl. Kasse': Ditt. Or. 669, 13. 18); PYadin 11, 13 (6. V. 124): κώμη κυρίου Καίσαρος; ebd. 16, 24 (2. bzw. 4. XII. 127) u. bes. 34: ὄμνυμι τύχην κυρίου Καίσαρος, ‚ich schwöre beim Genius des Herren, des Kaisers'. Ebd. 34c, 3 u. 34d, 1 (Juli 131?) ist κύριε Anrede an den Provinzstatthalter (vgl. Ditt. Or. 669 pr. von Tiberius Julius Alexander oder Ditt. Syll.[3] 2, 655, 3. 13; POxy. 1, 37. 2, 8; Le Bas / Waddington aO. [o. Sp. 767] nr. 1907 von anderen hohen Beamten). Dieser Sprachgebrauch entsteht vielleicht in Ägypten, doch vgl. schon den Brief des Ephesiers L. Pompeius Apollonius an den Prokonsul L. Mestrius Florus vJ. 83/84 nC. (Ditt. Syll.[3] 2, 820) u. die Anrede an den Stadtpräfekten v. Rom Hippol. ref. 9, 12, 9. Als Anrede hat κ. also eine durchaus unterschiedliche ‚Höhenlage'. Im NT ist unmittelbar Act. 25, 26 (der Kaiser als κ.) zu vergleichen. Im Jüd. Krieg lehnten es die Aufständischen ab, den Kaiser δεσπότης (u. also auch κ.) zu nennen (Joseph. b. Iud. 2, 118; 7, 418), was auch den Christen auffiel (Hippol. ref. 9, 26, 2). Andere Juden sahen hier keine Probleme (vgl. die ägypt.-jüd. Steuerbelege o. Sp. 773). Gen. Rabbah 75, 5 lässt Jehuda ha-Nasi (den Kompilator der Mischna) einen Brief an Kaiser Antoninus in die untertänige Anredeform lmrn mlkʾ mn yhwdh ʿbdk (‚unserem Herren, dem König [Antoninus], von deinem Knecht Jehuda') abändern (2, 883 Theodor / Albeck; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 368); in die gleiche Zeit gehört die Synagogeninschrift IGRom 3, 1106: ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κυρίων ἡμῶν Καισάρων Αὐτοκρατόρων vJ. 197 nC. Allgemeiner nennt Joseph. c. Ap. 2, 41 die Römer κ. νῦν τῆς οἰκουμένης. In der Anrede ‚unser Herr' wird zwar auch ein Stück weit die Weltherrschaftsidee von der Stadt Rom auf den Kaiser konzentriert, vor allem aber die enge personale Bindung der Untertanen an die Person des Kaisers zum Ausdruck gebracht, welche die zentrale ideelle Stütze des Imperiums war. Im strengen Sinn titular ist κ.

auch für den Kaiser nicht; R. Frei-Stolba, Inoffizielle Kaisertitulaturen im 1. u. 2. Jh. nC.: MusHelv 26 (1969) 18/39 schließt den Terminus aus der Betrachtung selbst der ‚inoffiziellen' Titel aus. Im weiteren Sinn titular mag man es nennen, als es regelmäßig an die Spitze von Listen kaiserlicher Beinamen tritt (im Wesentlichen ab den Severern).

B. Christlich. I. Neues Testament. Das Substantiv κ. kommt im NT 719-mal vor (in allen Schriften außer dem Titus- u. den Joh.-Briefen; vgl. aber Tit. 1, 4; 2 Joh. 3 im text. recept.) u. ist nach θεός u. Ἰησοῦς das dritthäufigste Nomen. Profan meint κ. meist den Besitzer (eines Hauses, Weinbergs, Erbteils, vor allem aber von Sklaven); es wird auch auf den Ehemann bezogen u. von nicht-leibeigenen Untergebenen verwendet; außerdem erscheint es als Anrede an Engel (Act. 10, 4; Apc. 7, 14; vgl. die κύριοι ἄγγελοι: PGM² XXXVI 45. 246 u. Robert, Bull. ép. 1952 nr. 13 [κύριοι θεοὶ ἄνγελοι (sic); Bithynien, kaiserzeitl.] sowie jüdisch Jos. 5, 14; Sach. 1, 9; 4, 4f. 13; 6, 4; Dan. 10, 16f. 19; 12, 8; Test. XII Levi 5, 5 u. ö.; auch in der wohl jüd. Zephanja-Apokalypse [A. Lehnardt: RAC Suppl. 2, 355f] u. bei Clem. Alex. strom. 5, 77, 2 [GCS Clem. Alex. 2, 377]) bzw. bezogen auf eine himmlische Erscheinung (Act. 9, 5; 10, 14; 11, 8; 22, 8. 10; 26, 15). Vornehmeres, von den Attizisten bevorzugtes δεσπότης haben die Evv. nur in der Gebetsanrede, die Briefe (bes. die Pastoralbriefe) öfter von Sklavenhaltern bzw. Hausherren oder allgemeiner Besitzern einer Sache. Überhaupt bleibt die relationale Bezogenheit von κ. u. δοῦλος in Geltung.

a. Evangelien. Das Mc.-Ev. hat neben der profanen Anredeform an Jesus auch titulares κ. (Mc. 12, 36, vgl. Act. 2, 36; unklar Mc. 11, 3). Die Übergänge sind fließend (ebd. 2, 28; var. lect. 9, 22). Ebd. 13, 35 ist Jesus κ. als der in der Parusie Wiederkehrende; im langen Mc.-Schluss 16, 19f ist er der Auferstandene. K. für Gott versteht sich von selbst u. stammt oft aus Schriftzitaten. Die theol. u. christologische Verwendung von κ. stehen nebeneinander in dem verschlüsselten christologischen Wort Mc. 12, 35/7 (aus Ps. 110, 1). – *Lukas hat hat eine ausgeprochene Vorliebe für κ.; Lc. 3/24 lässt er κ. für Gott Vater zurücktreten u. konzentriert es auf den irdischen Jesus (anders als die übrigen kanonischen Evv. auch im erzählenden Teil). Ähnlich in der Apostelgeschichte: K. steht für Gott 11-mal in LXX-Zitaten, 18-mal in festen Wendungen u. 2-mal in Gebetsanreden, dagegen 68-mal für Jesus. In den lukanischen Kindheitsgeschichten (Lc. 1f) dagegen steht κ. 24-mal für Gott u. nur 3-mal für Jesus (ambivalent: ebd. 1, 17). Einen alten Sprachgebrauch dokumentiert der Osterruf ebd. 24, 34. In der Anrede an den irdischen Jesus verwendet Lukas gerne (7-mal) vornehmeres, sonst im NT nicht belegtes ἐπιστάτα (auch für markinisch ῥαββί bzw. διδάσκαλε). 16, 8 ist unklar, ob der Herr im Gleichnis oder schon Jesus gemeint ist; dieses Schwanken ist bezeichnend. 2, 11 illustriert exemplarisch das königlich-messianische Beziehungsgeflecht des Titels für Lukas. In der Apostelgeschichte ist κ. das häufigste Epitheton Jesu überhaupt (πάντων κ.: Act. 10, 36); vgl. G. Schneider, Gott u. Christus als K. nach der Apostelgesch.: ders., Lukas. Theologe der Heilsgeschichte = BonnBiblBeitr 59 (1985) 213/26; I. de La Potterie, Le titre κ. appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc: Mélanges bibliques, Festschr. B. Rigaux (Gembloux 1970) 117/46; D. L. Jones, The title κ. in Luke-Acts: SocBiblLitSemPapers 1974, 85/101; J. D. G. Dunn, K. in Acts: Jesus Christus als die Mitte der Schrift, Festschr. O. Hofius (1997) 363/78. – Das Mt.-Ev. lässt schon in der LXX-Wendung ‚Engel des Herrn' (Mt. 1, 20 u. ö.) den κ. als Ursprung u. schließlichen Vollender des Christusgeschehens erkennen. K. ist hier Gott, wie ähnlich in den Einführungsformeln der Reflexionszitate u. in anderen Zitaten. Unter seinen etwa 80 Belegen für κ. fallen als redaktionell vor allem die Anrede κύριε (30 Belege, etwa 16-mal Redaktion) besonders auch an Jesus selbst (11-mal, Anhängern vorbehalten, also keine bloße Höflichkeitsformel, sondern christologisch ‚eingefärbt') u. die Verbindung κ. mit ἐλεέω (4-mal, Redaktion) auf. Gegner reden Jesus mit διδάσκαλος bzw. ῥαββί an. Die *Jünger sollen Ehrentitel vermeiden, wobei sicher auch an κ. zu denken ist (Mt. 23, 8/11; vgl. syr. Menander 366 [J. H. Charlesworth, The OT Pseudepigrapha 2 (New York 1985) 602]); vgl. J. D. Kingsbury, The title κ. in Matthew's gospel: JournBiblLit 94 (1975) 246/55. Insgesamt hat die christologische K.-Benennung Jesu bei Mt. deutlich hoheitliches Gepräge (Anrede gegenüber dem Weltrichter: ebd. 25, 37. 44; vgl. 7, 21/3), doch geht das Wissen um die soziale Herkunft des Wortes nicht verloren (vgl. die Gleichnisse). Die

aus Mt. u. Lc. zu rekonstruierende Logienquelle Q (Verse im Folgenden nach Lukas) hat neben profanem Gebrauch als Anrede u. a. das Logion Lc. 6, 46, das (da auf der Ebene der Q-Slg. an den erhöhten Jesus gerichtet) ein wichtiges Indiz des K.-Kultes auch in dieser Tradition ist. K. heißt Jesus wohl als der erhöhte Menschensohn-Richter; vgl. M. Frenschkowski, K. in context. Q 6, 46, the emperor as ‚Lord', and the political implications of Christology in Q: M. Labahn / J. Zangenberg (Hrsg.), Zwischen den Reichen (2002) 95/118 (auch zur Verdopplung der Anrede). Q 16, 13 (‚niemand kann zwei Herren dienen') zeigt die Exklusivität der durch ϰ. ausgesprochenen Bindung. – Das *Johannes-Ev. spielt Joh. 20, 14/8 mit den schillernden Bedeutungen: V. 15 kann die Anrede noch keinen titularen Sinn haben, aber ‚Herr u. Gott' entspricht an christologischer Fülle Phil. 2, 9. Act. Thom. 10 (Hennecke / Schneem.[6] 2, 307) lässt in Aufnahme dieser Stelle mit ‚mein Herr u. mein Gott' eine Liste christologischer Epitheta anheben, die immer wieder durch refrainartiges σὺ ϰύριε u. ä. unterbrochen bzw. gegliedert wird (vgl. ϑεὲ ϰύριε: Act. Joh. 108 [CCApocr 1, 331]). Geradezu eine illustrierende Beispielerzählung für paradoxen Rollenwechsel zwischen Herr u. Knecht ist Joh. 13, 1/16.

b. Paulus. Er gebraucht ϰ. für Jahwe vor allem in alttestamentlichen Zitaten. Daneben ist es ihm aber auch zentrales *Christusepitheton, während das für Heidenchristen unverständliche ‚Menschensohn' verschwindet u. Χριστός tendenziell zum Eigennamen verblasst (wenn ϰ. auch beiläufiger gebraucht wird als selteneres ‚Sohn Gottes'; *Christus). Die ältere ntl. Forschung war lange Zeit von der These W. Boussets geprägt, der Titel ϰ. sei aus den heidn. Kulten Syriens übernommen u. habe Christologie u. Sakramentenlehre der paulinischen Gemeinden nachhaltig geprägt; Jesus sei an die Gestalt eines hellenist. Kultgottes angeglichen u. vergöttlicht worden (K. Christos [1913]). Die neue Quellenlage zum paläst. Judentum verbietet eine solche eindimensionale Ableitung (vorsichtiger Strecker 91/98. 316f). Auch die einflussreiche Darstellung von Hahn ist aus heutiger Sicht zu stark problematischen traditionsgeschichtlichen Alternativen verpflichtet. Richtig bleibt, dass für Heidenchristen das Prädikat ϰ. gedanklich leicht zugänglich war u. sich mit Inhalten anreichern konnte, die durch die atl.-jüd. Vorgaben nicht ohne Weiteres gegeben waren. – Nicht abschließend geklärt ist die Frage nach einem kultischen Sitz im Leben. Paulus bezeugt eine pneumatisch-gottesdienstliche K.-*Akklamation (1 Cor. 12, 3; Rom. 10, 9, für deren Form K. Wengst, Christologische Formeln u. Lieder des Urchristentums[2] [1973] 133/5 weiterhin paganen Ursprung plausibel machen will; anders R. Deichgräber: TRE 11 [1983] 259). In der Bekenntnisformel 1 Cor. 8, 5f wird mit den Nominalsätzen εἷς ϑεός u. εἷς ϰ. das Subjekt εἷς jeweils durch ‚Gott' u. ‚Herr' prädiziert, womit der ganze Text als ‚binitarische Entfaltung' von Dtn. 6, 4 LXX erscheint (O. Hofius, ‚Einer ist Gott - Einer ist Herr': Eschatologie u. Schöpfung, Festschr. E. Gräßer [1997] 95/108; E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ [1926]). Für die Vorgeschichte der paulinischen K.-Christologie ist der alte paläst.-aram. Gebetsruf μαράνα ϑά (1 Cor. 16, 22; Did. 10, 6) von besonderem Interesse, der wegen Apc. 22, 20 imperativisch marana' ta, ‚unser Herr, komm!', übersetzt werden muss (anders Beyer, Texte 1 [o. Sp. 766] 124, vgl. 525). Die var. lect. μαρὰν ἀϑά würde auf maran ata', ‚unser Herr ist gekommen', führen. Nach Did. 10, 6 u. der Erkenntnis, dass sich in den Schlusswendungen von 1 Cor. 11, 23/34 u. Apc. 22, 20 eine (noch flexible) Abendmahlsliturgie spiegelt, würde dies eine eucharistische Deutung nahelegen (vgl. 1 Cor. 10, 21; 11, 23. 27). Doch sprechen Apc. 22, 20 u. die für die paulinische Abendmahlsfeier typische Ausrichtung auf die Parusie (1 Cor. 11, 26) für die Deutung als eschatologisches Gebet; vielleicht ist Mehrdeutigkeit beabsichtigt. Der Kommende ist ‚der Herr' auch 1 Thess. 4, 15/8; 1 Cor. 4, 5; 11, 26; Phil. 4, 5 u. ö. Die griech. Väter haben im Allgemeinen eine Bedeutung ‚unser Herr ist gekommen' angenommen (Th. Zahn, Einleitung in das NT 1 [1897] 216; Peschitta zSt. [Perfekt]). Did. 10, 6 hat μαραναϑά (in der Hs. zusammengeschrieben) den Charakter eines drohenden Bußrufs, was aber schon in der von der *Didache abgeleiteten Stelle Const. apost. 7, 26, 5 (SC 336, 56) nicht mehr erkennbar ist. Ursprünglich bittet das Maranatha um das Kommen des Herrn in der Parusie; es stellt sozusagen die christologische Interpretation der zweiten Vaterunser-Bitte dar (vgl. Phil. 4, 5). Μαράν hat dabei vor dem Hintergrund des o. Sp. 766 dokumentierten aram. Wortgebrauchs (messianisch-) königli-

che, kaum gottheitliche Konnotationen. Aus der profanen Herrenanrede kann der paläst. Sprachgebrauch allein nicht erklärt werden. Im Kontext des Maranatha sind eine Reihe paläst.-judenchristl. Wendungen zu bedenken: ‚Brüder des Herren' (1 Cor. 9, 5; Gal. 1, 19; vgl. δεσπόσυνοι: Eus. h. e. 1, 7, 14) u. ‚Worte des Herren' (1 Thess. 4, 15; 1 Cor. 7, 10. 12; vgl. 11, 23). ‚(Unser) Herr Jesus' (ohne ‚Christus') steht 27-mal im Corpus Paulinum, davon 10-mal in den Thessalonicher-Briefen, ist also wohl älterer Sprachgebrauch (von 2 Thess. nachgeahmt). – Sehr einflussreich dürfte auch die christologische Deutung von Ps. 110, 1 gewesen sein, deren hohes Alter durch die Rom. 8, 34; Act. 2, 33; 5, 31; Col. 3, 1; Eph. 1, 20 u. 1 Petr. 3, 22 einheitlich überlieferte Lesart ἐν δεξιᾷ erwiesen wird (gegen den in den LXX-Hss. überlieferten Plural ἐκ δεξιῶν). K. / Κυρία direkt nebeneinander für eine Gottheit u. einen menschlichen Herren (den Kaiser) ist im paganen Raum problemlos möglich (Ditt. Or. 607; vgl. InschrKleinas 11, 1 nr. 27, 16. 25. 157f). Die Akklamation K. Ἰησοῦ sagt die österliche Erhöhung Jesu zur Throngemeinschaft mit Gott aus. Im Philipperhymnus (Phil. 2, 11) wird dies dahingehend gefüllt, dass Jesus den ‚Namen über alle Namen' erhält, also den Gottesnamen (vgl. den ‚hochgeehrten Namen' 1QS VI, 27). Es ist keine Identität Gottes u. Jesu ausgesagt (Jesus ist nicht abba), sondern eine eschatologische, kosmosweite Repräsentation jenes durch diesen. Bei Paulus geschieht insgesamt eine offenbar nicht als Problem empfundene Verlagerung des Metonyms von Gott auf Jesus. 2 Cor. 3, 17 wird der göttl. Geist in diese Beziehung funktional eingebunden (vgl. 1 Cor. 15, 45). Gegenüber diesem κ. ist der Apostel wie jeder Christ δοῦλος (ebd. 7, 22; Rom. 1, 1; Gal. 1, 10; Phil. 1, 1; vgl. 2 Cor. 4, 5; Rom. 12, 11; später Col. 3, 24 u. Act. 20, 19); ihm zu dienen ist Herrschaftswechsel aus dem Machtbereich anderer κ. (1 Cor. 8, 5f).

c. Spätschriften. Die deuteropaulinischen Briefe an die Kolosser u. Epheser entfalten Jesu Herrsein als kosmische Machtergreifung über die dämonischen Mächte (Col. 1, 15/20; 2, 15 ohne das Stichwort κ.) u. Ausgangspunkt für die Einheit der Kirche (Eph. 4, 5); vgl. auch die Christianisierung der *Haustafel-Tradition durch eingefügtes ‚im Herren' (Col. 3, 20). Ebd. 4, 1 begründet aus Gottes Herrsein einen verantwortlichen Umgang mit menschlichen Machtverhältnissen. Eine vergleichbare allmähliche Verlagerung auf Christus hin teilen auch die Pastoralbriefe u. 2 Thess. Theologischer Gebrauch überwiegt noch 1 Petr. (doch christologisch: ebd. 1, 3; 3, 15). Auch der wohl judenchristl. Judasbrief erweitert ‚Jesus Christus' außer im Präskript immer durch ‚unser Herr' (4. 17. 21. 25); vgl. auch Jac. 1, 1; 2, 1 (wo die Formelhaftigkeit der Wendung durch eine sekundäre Erweiterung bewiesen wird). Der Parusiekontext geht auch in den ntl. Spätschriften nicht verloren (ebd. 5, 8; vgl. Phil. 4, 5), wird aber durch andere Bezüge ergänzt. – Auch der Hebräerbrief kennt das Oszillieren des Herrenprädikates zwischen Gott u. Christus (12, 14), wobei wieder besonders Ps. 110, 1 prägend gewesen sein dürfte. In der Apokalypse erscheint κ. 15-mal für Gott u. maximal 8-mal für Jesus (11, 8c [evtl. Glosse]; 17, 14; 19, 16; 22, 20f; weniger klar 11, 4; 14, 13; vgl. auch ἡ κυριακὴ ἡμέρα: 1, 10). Ebd. 11, 15 wird Gott als κ. von ‚seinem Christus' unterschieden. Sie kennt weiter die alten imperialen Intensitätsgenitive ‚König der Könige' u. ‚Herr der Herren' (traditionsgeschichtlich ein Ableger des Ersteren) u. verbindet beide (ebd. 17, 14 u. 19, 16 nach Dtn. 10, 17 u. Ps. 136, 3; vgl. etwas anders Apc. 1, 5 u. Dan. 2, 37. 47; 4, 37 LXX; auch 1 Tim. 6, 15; Hen. gr. 9, 4 [23 Black; anders aram.]), was man gerne mit den Ansprüchen der Kaiserideologie kontrastiert hat, worin sich aber auch wie bei Paulus eine Übertragung von Gottesprädikaten auf Jesus ausdrückt (vgl. Aune aO. [o. Sp. 772] 1, 310f; 2, 620; 3, 953/5. 1062f; Θεὲ θεῶν, Μὰρ μαριῶ ΙΑΩ: PGM^2 IV 1201). Mit Domitians Ansprüchen (s. o. Sp. 772) wurde gerne Apc. 4, 11 (‚unser Herr u. Gott', ausgesagt von Gott Vater) konfrontiert u. dazu an die ‚Lästernamen' des Tieres ebd. 13, 1 erinnert. – Gott ist im NT selbstverständlich ‚Herr'. Jesus als μαράν bzw. κ. ist primär der königliche Messiasherr, schon in der ältesten Gemeinde (*Christus I). Doch erlaubt eine solche akklamierende Christologie im Lichte des gottheitlichen Herrenattributs u. in der Reflexion von Texten wie Ps. 110 eine Sensibilisierung für die theol. Tiefendimensionen des Christusereignisses, in der sich die sachliche Notwendigkeit der späteren Trinitätslehre ankündigt. K. ist Jesus vor allem als der von Gott Erhöhte u. Kommende; doch fällt von daher ein Licht auch auf sein irdi-

sches Leben, in dessen Erniedrigung sich eine paradoxe gottheitliche Größe verwirklicht. K. für Jesus ist also von Hause aus weder nur von der profanen Herren-Anrede noch vom Gottesprädikat her, sondern allein vor dem Hintergrund der königlichen Messianität Jesu zu verstehen, rückt ihn aber im Zuge der christologischen Denkarbeit alsbald in die nächste Nähe Gottes (Hengel / Schwemer 169. 430).

II. Die Alte Kirche u. ihre Peripherie. a. Überlieferung des ntl. Textes. Im Zuge der im 2./3. Jh. entstehenden christl. Schriftkultur wird κ. als nomen sacrum ΚΣ abgekürzt (bzw. in anderen Kasus ΚΥ, ΚΩ usw.), partiell auch in apokryphen Texten u. gelegentlich auf jüdischen, samaritanischen u. paganen Inschriften u. Papyri, wobei die Frage christlicher Beeinflussung noch nicht abschließend geklärt ist (B. Lifshitz, Nomina sacra in synagogue inscriptions: G. H. R. Horsley [Hrsg.], New documents illustrating early Christianity 1 [North Ryde 1976] 107/12). Eine christl.-theol. Begründung dieser Abbreviaturen scheint erst spät bezeugt (Christian. Stavel. in Mt. 1, 21 [PL 106, 1278], 9. Jh.; vgl. L. W. Hurtado, The earliest Christian artifacts [Grand Rapids 2006] 95/134).

b. Apostolische Väter. Die starke christologische Konzentration der Verwendung setzt sich fort. Ep. Barn. 5, 5 ist Christus παντὸς τοῦ κόσμου κ. u. 4, 13 wohl Inhaber der βασιλεία τοῦ κυρίου. Des Öfteren oszilliert die Bedeutung zwischen ‚Jesus‘ u. ‚Gott‘, was schon W. Bousset auffiel (K. Christos[2] [1921] 223f); dabei geht die Grundbedeutung ‚Herr (eines Sklaven)‘ nicht verloren (Ep. Barn. 19, 7). In der Didache ist κ. schon in der Inscriptio u. dann fast immer Jesus, ebenso im 2. Clemensbrief. Did. 4, 1 garantiert christliche Predigt unter dem eigentümlichen Generalnenner der κυριότης die Präsenz des κ. Jesus. Im 1. Clemensbrief meint κ. Gott (10-mal außerhalb von, 36-mal in Schriftzitaten; dagegen δεσπότης 24-mal) bzw. Christus (19-mal, immer mit Artikel). ‚Jesus‘ steht in dieser Schrift nie ohne das Epitheton κ. Stellen wie 1 Clem. 54, 3 können Gott u. Jesus meinen. Ebd. 16, 2; 32, 2; 2 Clem. 9, 5 beziehen den K.-Namen auf die Herrlichkeit des präexistenten Christus (kontrastiere den Philipperhymnus). So auch die christozentrische Kosmologie der christl. Asc. Jes. 9, 13 (nach dem älteren Text); 10, 7 (CCApocr 7, 310). *Hermas, der den Namen Jesus nie u. Χριστός nur in drei Varianten hat, verwendet κ. etwa 340-mal, davon aber nur zehn- / zwölfmal für Jesus (auch Engelanrede: Herm. vis. 3, 10, 9). Damit stellt er eine bemerkenswerte Abweichung vom sonstigen kirchl. Sprachgebrauch dar. Ebd. sim. 5, 5 muss der Autor verteidigen, dass in seinem Gleichnis Jesus als Sklave auftritt. Herm. vis. 1/4 spricht die visionäre Personifikation der *Kirche konstant mit der ehrenvollen Anrede κυρία an. *Ignatius v. Ant. dagegen verwendet das Epitheton κ. ganz in den Fußstapfen des Paulus (etwa Ign. Eph. 7, 2, wo eine Reihe christologischer Prädikate in ‚unser Herr‘ gipfelt).

c. Frühe Gnosis. Der großkirchl. Gebrauch für Christus als Erlösergestalt wird rezipiert, etwa Ev. Philipp. (NHC II 55, 36/56, 3; 63, 25/30). Es entwickeln sich aber auch Besonderheiten. Die Valentinianer nennen Christus ‚Erlöser‘, aber nicht κ. (Iren. haer. 1, 1, 3 [SC 264, 32/4]). Der *Demiurg kann pejorativ ‚Herr‘ (djoek) heißen (2 Apc. Jac. [NHC V 60, 56]). Jesus zieht den Namen an, der vor jeder θειότης, κυριότης u. ἀλήθεια verborgen war (Iren. haer. 1, 21, 3 [SC 264, 298/302]; vgl. Phil. 2, 9/11). In der valentinianischen Gnosis von Ev. Philipp. (NHC II 54, 5/10) ist der höchste Name unaussprechbar u. bereits vor der Schöpfung dem ‚Sohn‘ zuerkannt. Auch sonst hat man Phil. 2, 9 oft im Sinne eines Mysteriennamens missverstanden, der eigener eschatologischer oder mysterienhafter Offenbarung bedarf (Apocr. Joh. [NHC II 7, 27/9]; Act. Thom. 27 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 314]). Von einem φοβερὸν καὶ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ ὄνομα spricht Mart. Matth. 14 (AAA 2, 1, 233). ‚Herrschaft‘ steht verschiedentlich in gnostischen Listen göttlicher *Emanationen (zB. Apocr. Joh. [NHC II 12, 20. 15, 18]; entspricht freilich öfter auch αὐθεντία). Doch ist der Gnostiker gegenüber dem Lichtreich über den Stand eines Sklaven erhoben (Ev. Philipp. [NHC II 52, 2/7]). Beliebt sind Paradoxa: Achamoth heißt neben Mater, Ogdoas, Sophia usw. auch Dominus masculiniter bzw. κ. ἀρσενικῶς (also nicht etwa Domina; Ptolem. Gnost.: Iren. haer. 1, 5, 3 [SC 264, 80/2]). Vieles bleibt mysteriös; so ist unklar, wen Jesus Ev. Thom. 74 (Hennecke / Schneem.[5] 1, 110) in einem auch bei *Celsus (Orig. c. Cels. 8, 15f) überlieferten Rätselwort mit ‚Herr‘ anredet; zu beachten ist hier, dass Ev. Thom. das Gebet als religiösen Akt ablehnt. Wohl eine Parallele

zum frühchristl.-messianischen Gebrauch ist es, wenn Simon Magus u. *Helena ihren Anhängern κ. u. κυρία heißen (Hippol. ref. 6, 20).

d. Manichäismus u. iranischer Kulturraum. Der Manichäismus kennt neben den profanen Verwendungen (PColon. inv. 4780, 98, 14 [194 Koenen / Römer]) κ. sowohl für den Offenbarergott (ebd. 18, 10f [36 K. / R.]: μακαριώτατος κ.) als auch für Mani, letzteres oft namentlich in Zitationsformeln: ‚es sagte (mein oder der) Herr' u. ä., weiter für Manis Syzygos (ebd. 101, 9 [200]) u. für Jesus (ebd. 92, 18; 97, 10; 107, 14 [182. 192. 212] u. ö.). Auffällig ist das häufige ‚mein Herr' für Mani in der persönlichen Rede seiner Schüler (H. J. Polotsyky, Manich. Homilien [1934] 7, 9; 15, 3. 21; 31, 3 u. ö.; dagegen 47, 24). K. steht gelegentlich auch in kopt. Texten (Manich. Keph. 76 [C. Schmidt (Hrsg.), Manichäische Hss. der Staatl. Museen Berlin 1 (1940) 183, 11. 13. 28]); sonst dort meist kopt. djaïs (Weiteres: S. Clackson / E. Hunter / S. Lieu, Dict. of Manich. texts 1 [Turnhout 1998] 20. 39; vgl. 175f. 187 u. ö.). In diesem Kontext ist zu bedenken, dass die großkirchl. Theologieentwicklung aufschlussreiche Analogien in der ebenfalls von einer ‚Staatskirche' getragenen Religion des sassanidischen Zoroastrismus hat. K. Ὠρομάσδης heißt Ahura Mazdā (Plut. vit. Alex. 30, 5; o. Sp. 757). Der mitteliran. Sprachraum selbst bringt das ‚Herrsein' der Götter u. Könige durch Vokabeln wie xwadāy (‚Autokrator, Selbstherrscher'), axw (‚Herr'), bay (‚Gott > Herr'), šahryār (‚Landesherrscher') usw. zum Ausdruck (Formen in Buch-Pahlavi). Die aram. Logogramme der mitteliran. Schriften schreiben das iran. Wort ‚Herr' (xwadāy) gerne mrwḥ(y) mārōhī; im Frahang-i Pahlavīk (einem einheimischen Lexikon dieser Logogramme) ist dies überhaupt die erste erläuterte Vokabel, was ihre religiöse Bedeutung unterstreicht (1, 1 [H. S. Nyberg / B. Utas, Frahang-i Pahlavīk (Wiesbaden 1988) 1 bzw. 41]). Nach Maxim. Tyr. diss. 2, 4 (16 Trapp) reden die Perser das hl. Feuer im Gebet πῦρ δέσποτα an.

e. Vornizänische kirchliche Sprache. In der Offenbarungsrede der montanistischen Propheten kann sich die Selbstvorstellung Gottes in Formeln wie ἐγὼ κ. ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ (Epiph. haer. 48, 11 [GCS Epiph. 2, 233]; R. E. Heine, The Montanist oracles and testimonia [Macon 1989] nr. 1) oder οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κ. ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἦλθον (ebd. nr. 2) artikulieren. Großkirchlich wird κ. zu einem anscheinend unproblematischen Beiwort vor allem für Christus, aber auch für den Vater u. gelegentlich für den Hl. Geist, sowie zu einem Metonym vor allem für Christus (*Christusepitheta). Ambivalenzen bleiben (Stellen wie Clem. Alex. strom. 6, 42, 2/44, 5 [GCS Clem. Alex. 2, 452/4] können Gott Vater oder Christus meinen); in Fortsetzung alttestamentlicher Sprache meint κ. ohnehin oft einfach Gott (Lampe, Lex. 787) bzw. Gott den Vater (1 Clem. 64; Mart. Polyc. 14, 1 [12 Musurillo]; Clem. Alex. strom. 5, 134, 2/35, 4 [GCS Clem. Alex. 2, 417f]). Origenes weiß von der Konzentration verschiedener hebr. Ausdrücke im K.-Metonym (sel. in Ps. 2, 1f [PG 12, 1104AB]). In den apokryphen Apostelgeschichten, in denen sich viel Volkstümliches spiegelt, wechseln in direkter Rede u. Gebet Formulierungen wie ‚mein Herr Jesus Christus' u. ‚unser Herr'. Act. Philipp. 9 (4) (CCApocr 11, 281) lässt die missionarischen Zeichen ‚im Namen unseres Herrn Jesus Christus' geschehen. Μόνος σύ, κύριε betet der Apostel Johannes Act. Joh. 51 zu Jesus (CCApocr 1, 235). Ebd. 98 (209) steht κ. in der Einleitung zu einer langen Liste von Titeln u. Symbolen für Christus, nicht aber in der Liste selbst (ähnlich ebd. 109 [301f]). Dies könnte ein untitulares Verständnis von κ. bestätigen. Act. Thom. 10 (Hennecke / Schneem.[5] 2, 307) beginnt der Apostel seine Gebetsanrede an Jesus ὁ κ. μου καὶ ὁ θεός μου, auf die eine aretalogische Liste von Christusprädikaten folgt, um in eine direkte Bitte an den κ. Jesus u. eine Segenshandlung mit der Formel ‚der κ. sei mit euch' einzumünden; κ. hat hier von allen Anredeformen den stärksten persönlich-kommunikativen Charakter. Integriert in eine aretalogische Epithetaliste steht aber zB. κ. ‚aller Geschöpfe' Act. Thom. 156 (ebd. 362), um sofort durch ‚der seinen Dienern dient, damit sie leben' ergänzt zu werden; das Wissen um das paradoxe Verhältnis von Herr- u. Dienersein Jesu geht nicht verloren. Ohne kommunikative Hervorhebung steht κ. inmitten einer langen Liste von Christusprädikaten Iustin. dial. 1, 34, 2 oder auch Orig. in Joh. comm. 1, 31, 212 (GCS Orig. 4, 38) im Abschnitt 1, 21/36, der eine an Titeln, Metonymen u. Symbolen orientierte umfassende Christologie entfaltet (Grillmeier 270f; vgl. die Bekenntnisformel Orig. in Joh. comm. 32,

16, 187/94 [451f]). Auffällig ist dagegen das Fehlen im Hymnus Clem. Alex. paed. 3, 12, 101, 3 (GCS Clem. Alex. 1, 291f) wie später auch bei Greg. Naz. carm. 2, 1 (PG 37, 1325/7); beides mag sich aus dem Bemühen um gewählt-poetische Diktion erklären. Nicht eigens thematisiert, aber als selbstverständlich vorausgesetzt wird das Herrsein Christi auch Cypr. testim. 2 (CCL 3, 27/72), das eine an alttestamentlichen Anknüpfungen u. Beinamen orientierte Christologie bietet. Zum Herrenprädikat Christi in der älteren syr. Tradition vgl. etwa **Aphrahat demonstr. 17, 2 (PSyr 1, 785/8: ʾalāhâ, ‚Gott' u. mārjâ, ‚Herr'); hierzu R. Murray, Symbols of church and kingdom (London 1975) 354/63; zu christologischen Epithetalisten W. Repges, Die Namen Christi in der Literatur der Patristik u. des MA: TrierTheolZs 73 (1964) 161/77. – Der auf den ersten Blick unproblematische Charakter des K.-Epithetons gewinnt Brisanz im Konflikt mit imperialem Gedankengut. Dass der kaiserl. K.-Titel gottheitliche Bedeutung gehabt habe (H. Lietzmann, An die Römer[5] = HdbNT 8 [1971] 98) u. darum für die Christen unannehmbar gewesen sei, ist in dieser Allgemeinheit übertrieben, auch wenn die gottheitlichen Konnotationen der Verehrung des lebenden Kaisers neuerdings stärker betont werden (Clauss gegen A. D. Nock, M. P. Nilsson u. a.). Im Kaiserkult hat der Titel stärker politischen als religiösen Klang, doch ist dieser Gegensatz problematisch. Entsprechend hat der Konflikt, wer der wahre κ. sei, beträchtliche Bedeutung in den Märtyrerakten, wobei der behördliche u. der christl. Gebrauch eigentümlich inkongruent sind (Act. Scillit. 6 [86 Musurillo]; Mart. Polyc. 8, 2 [8 Mus.]). Der Streit um den K.-Titel spiegelt den Konflikt um die letztgültige Bindung des Menschen (ebd. 9, 3 [8 Mus.]). Mart. Apollon. 3 fordert der Statthalter auf: ὄμοσον τὴν τύχην τοῦ κυρίου ἡμῶν Κομόδου τοῦ αὐτοκράτορος (90 Mus.). Ebd. 8f (92) beschreibt dazu im Kontrast ausführlich das königliche Herrsein Jesu. Von großer Würde ist der berühmte Schlusssatz der Akten des Maximus: sub Decio imperatore et Optimo proconsule, regnante domino nostro Iesu Christo (Act. Max. 3 [61 Knopf / Krüger]; vgl. Mart. Iren. 6 [300 Mus.]; Act. Carp. Papyl. 7 [36 Mus., lat.]). Agathonike stirbt mit den Worten: Κύριε, κύριε, κύριε, βοήθει μοι· πρός σε γὰρ κατέφυγα (ebd. 46 [28]). Das gilt dann in späterer Hagiographie als beispielhaft, auch im Syrischen; so stirbt Ahron v. Sarug (angeblich 337 nC.) mit dem Gebetsruf ‚Herr (mārjâ), Gott' (Vit. Aaron. Sarug. 47 [PO 5, 747]). Die Apologeten haben die Ambivalenz des Titels gesehen u. sich um Präzisierung des Problems bemüht, so etwa Tert. apol. 34, 1f, der die Geschichte des Begriffs in nuce erfasst (auch für Tertullian ist dominus nicht gleich deus, wie ebd. 34, 3f zeigt). – In ältere Zeit reichen Zusammensetzungen (später oft mit κυριακός) wie ‚Herrenmahl' (1 Cor. 11, 20), ‚Herrengebet', ‚Herrentag' (schon Apc. 1, 10; die Terminologie schwankt noch längere Zeit, vgl. Did. 14, 1; Ev. Petr. 9, 35; 12, 50 [Hennecke / Schneem.[5] 1, 187]; Act. Paul. 3, 9 [CCApocr 11, 95]; Ign. Magn. 9, 1). Ältester Papyrusbeleg scheint jetzt POxy. 48, 3407 aus dem 4. Jh. zu sein (vgl. das Agraphon Epiph. haer. 70, 11 [GCS Epiph. 3, 244]), ‚Herrenworte' (Papias frg. 5, 14 [58 Körtner / Lautzsch]), später auch ‚Herrenblut' (PsAthan. dial. trin. 4, 10 [PG 28, 1265]), ‚Herrenhaus' (= Kirche: Pion. vit. Polyc. 31 [2, 449 Funk / Diekamp]; vgl. Lampe, Lex. 785f), wobei das Adjektiv κυριακός säkular regelmäßig ‚kaiserlich' heißt. Kyriakos kann auch Personenname sein, wohl weithin nur im christl. Bereich (H. Solin, Die griech. Personennamen in Rom 1 [1982] 410/4; P. M. Fraser / E. Matthews, A lexicon of Greek personal names [Oxford 1987/2005] 1, 279; 2, 277; 3A, 262; 3B, 251; 4, 205 u. ö.).

f. Nachnizänischer Gebrauch. Das Epitheton κ. ist nur peripher Gegenstand christologischer Streitigkeiten gewesen, vor allem in Auseinandersetzung mit *Arianern. In früherer Zeit konnte es antidoketisch zugespitzt werden (Iren. haer. 3, 16, 6 [SC 211, 310/4]). Später kann ein Antiarianer wie Phoebadius betonen, dass das Verhältnis von Vater u. Sohn keine Entsprechung in dem von Herr u. Knecht habe (c. Arian. 2, 6 [CCL 64, 25]). Athanasius betont, der Sohn verdiene Beinamen wie ‚Herr der Mächte', ‚Herr der Heerscharen' u. ‚wahrer Gott u. Pantokrator, wenn auch die Arianer darüber platzen' (or. adv. Arian. 2, 23 [1, 199f Opitz]; Übers.: Grillmeier 95); vgl. or. adv. Arian. 1, 41 [1, 150/2 O.]). Das K.-Prädikat für den Sohn wird auch sonst verteidigt (Greg. Naz. or. 25, 15 [SC 284, 192f]). Die PsIgnatianen wenden sich gegen eine Christologie, die Jesus dominus (κ.), aber nicht deus unigenitus nennt (Philad. 6, 3 [2, 180/3 Funk / Diekamp]). Das

Herrsein des Sohnes stellt keine Anfechtung des Herrseins des Vaters dar (Joh. Chrys. incomprehens. 5, 2f [PG 48, 738f]). Die Nestorianer bevorzugten als Epitheton Marias κυριοτόκος gegenüber großkirchlich θεοτόκος (Nest. Cpol.: Cyrill. Alex. dial. Nest.: PG 76, 249A); die Großkirche ließ beides gelten (PsAthan. nativ. Chr. 4 [PG 28, 965C]; *Gottesgebärerin). – K. für Gott den Vater setzt sich sowohl in theologischer Reflexion als auch in der Liturgie fort, etwa parallel mit δεσπότης in der ägypt. Basilius-Liturgie (A. Budde, Die ägypt. Basilios-Anaphora [2004] 244/6). Ein Theologe wie Novatian will den Gebrauch für den Vater gegenüber jenem für den Sohn stärker hervorkehren, ohne diesen zu leugnen (trin. 9, 46 [74f Weyer]). – Häufiger in der altkirchl. Literatur ist aber der Sohn ‚der Herr' schlechthin. Dieses Herrsein ist zwar herrschaftliches Attribut, bringt aber vor allem die Beziehung von Weltüberlegenheit u. gnädiger Zuwendung in Bezug auf die Gläubigen zur Sprache, weshalb auch Glaubensformeln gerne ‚unser Herr' sagen (Iren. haer. 1, 10, 1 [SC 264, 154/8]; vgl. Orig. in Joh. comm. 32, 16, 185. 188 [GCS Orig. 4, 451]; s. u. Sp. 790/3). Der Hl. Geist heißt trotz 2 Cor. 3, 17 seltener κ. (Clem. Alex. strom. 6, 150, 3/51, 3 [GCS Clem. Alex. 2, 509]; Basil. spir. 21, 52 [SC 17bis, 434]; PsDion. Areop. div. nom. 2, 1 [PTS 33, 123]; vgl. auch die Epithetalisten: Decret. Gelas. 1, 1/3 [21/3 v. Dobschütz]). Vater u. Sohn heißen parallel κ. (Eus. praep. ev. 7, 12, 3f [GCS Eus. 8, 1, 386]; Symb. syn. Sirm. vJ. 351 anath. 17f [Athan. synod. 27, 3, 17f (2, 1, 255 Opitz); vgl. Hilar. Pict. syn. 38, 17 (PL 10, 511)], beide in Auslegung von Gen. 19, 24; Weiteres: Lampe, Lex. 787). Ebenfalls in Auslegung von Gen. 19, 12/24 heißen alle drei Personen der Trinität κ. (PsAthan. dial. trin. 3, 14 [PG 28, 1224D]). Selten wird θεός dem Vater u. κ. dem Sohn zugeordnet (Eus. eccl. theol. 1, 20 [GCS Eus. 4, 90, 9/13], zu 1 Cor. 8, 6). Die seit Origenes (s. o. Sp. 786f) angelegte, von Basilius, Gregor v. Nyssa u. anderen entfaltete Einteilung der *Christusepitheta in ‚hohe' u. ‚niedrige' schwankt in der Zuordnung von κ. Cyrill. Hieros. catech. 19, 4, 4f (PG 33, 664f) schreibt κ. καλεῖται, οὐ καταχρηστικῶς ὡς οἱ ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ ὡς φυσικὴν καὶ ἀΐδιον ἔχων κυριείαν. Die multiformis ... nominum Christi dispensatio im Decretum Gelasianum beginnt ‚dominus, quia spiritus' (21 v. D.). Am Ausgang des patristischen Zeitalters erklärt Isid. Hisp. orig. 7, 2, 11 ‚dominus' als gottheitliches Prädikat propter servientem creaturam. Die Vulg. sagt durchgehend für κ. ‚dominus'. Im lat. dominus schwingt stärker die Konnotation des ‚Hausherren' mit (unvermeidliches Mitklingen von ‚domus'). Augustinus erklärt: reges aut domini a regnando atque dominando (civ. D. 5, 12; wohl aus Cic. rep. 2, 53 [dort Lücke]). Deutlicher ist Isid. Hisp. orig. 10, 65: dominus per derivationem dictus, quod domui praesit. Der Grammatiker Priscianus (5./6. Jh.) erklärt gramm. 3 (3, 506, 1 Keil): derivata a domo: domicilium, domesticus, dominus. Von daher wird ‚Herr' zu einem zentralen Metonym Gottes in allen Sprachen der westl. Kirche u. tritt erst in jüngster Vergangenheit zurück, nachdem sein metaphernspendender Bereich gesellschaftlich fragwürdig geworden ist. – Neben diesem theol. Gebrauch steht in Spätantike u. byz. Reich weiter die profane ehrende Anrede. Die meisten Kirchenschriftsteller verwenden in Briefen u. anderen Werken sowohl κύριε als auch δέσποτα (für Bischöfe, seltener für niedrigere Kleriker), wobei Spielraum für individuelle Vorlieben bleibt (Basilius hat nicht κ., die beiden anderen Kappadokier haben nicht δέσποτα); vgl. L. Dinneen, Titles of address in Christian Greek epistolography to 527 A. D. (Washington 1929); M. B. O'Brien, Titles of address in Christian Latin epistolography to 543 A. D. (ebd. 1930). Im syr. Sprachraum ist ‚mar' Titulus clericorum. Sehr lange wurde die Konkurrenz zum Herrenanspruch anderer Numina empfunden; der alex. Bischof Kyrill klagt noch nach der Zerstörung des Serapeums (391 nC.) darüber, dass Kranke das *Inkubations-Orakel in Menuthis aufsuchen u. erklären: εἴρηκεν ἡ κυρά (sic; gemeint ist **Isis [hom. 18, 3 (PG 77, 1105)]). Kyrill sucht u. ‚findet' ganz passend die Knochen eines Märtyrers ‚Kyros', den er dann an der Stelle des Sanatoriums verehren lässt u. dessen Wunder man alsbald sammelte.

g. Liturgien u. Bekenntnisformeln. Die Vollgültigkeit der Taufe ‚auf den Namen des Herrn Jesus' (Act. 8, 16; 19, 5 u. ö.) u. ä. neben der triadischen Form (Mt. 28, 19; Did. 7, 1; vgl. mit Herrenprädikat 2 Cor. 13, 13; 1 Clem. 58, 2) wird noch zZt. Stephans I v. Rom (254/57) verteidigt (PsCypr. rebapt. 1. 7 [CSEL 3, 3, 69/71. 78]). Das Maranatha verschwindet rasch aus der Liturgie, aber die eschatologische Ausrichtung ist im Zusam-

menhang mit dem Herrentitel zB. noch in der altspan. Liturgie kenntlich: Mortem domini annuntiabitis, donec veniat in claritate de caelis. R. Sic credimus, Domine Iesu (A. Hänggi / I. Pahl, Prex eucharistica[3] 1 [Fribourg 1998] 498 nr. 1001). K. bzw. dominus für die zweite Person der Trinität (seltener für Gott überhaupt) ist eine Konstante liturgischer Sprache. Das akklamierende Gebet Kyrie eleison ist für die Abendmahlsliturgie erst im späten 4. Jh. bezeugt, sowohl in Jerusalem als auch in Antiochia (Const. apost. 8, 6, 4 [SC 336, 152]; Eger. peregr. 24, 5 [SC 296, 240]; vgl. die griech. Jakobus-Liturgie: PO 26, 160, 22. 166, 15/25; lat. Deprecat. Gelas.: D. B. Capelle, Le Kyrie de la messe et le pape Gélase = ders., Trav. liturg. 2 [Louvain 1962] 126/8; Peterson aO. [o. Sp. 780] 37f. 164/7). Wohl durch Stellen wie Ps. 6, 3; 25, 16; 26, 11; 41, 5. 11; 122 (123), 3; Jes. 33, 2 LXX; Mt. 8, 25; 17, 15; 20, 30f beeinflusst, verbindet es die Bitte um *Barmherzigkeit mit der bekennenden Akklamation. Paganer Einfluss mag mitzubedenken sein (Epict. diss. 2, 7, 12; Achill. Tat. 3, 5, 4; CIG 7036c: Κυρία Νέμεσι ἐλέησον [undatierte Gemme]; vgl. auch Joseph. ant. Iud. 9, 64 u. entfernter Orac. Sib. 3, 628). In den Ostkirchen gerne als Gebetsruf in Gebetslitaneien der großen Liturgien gebraucht, wird es auch im Westen rezipiert (G. G. Willis, Essays in early Roman liturgy [London 1964] 21/5), sowohl allein stehend als auch vom Volk wiederholt. Gegen Ende des 5. Jh. wird es Teil der röm. Messe. Erst auf der Synode im gallischen Vaison vJ. 529 wird es für Matutin, Messe u. Vesper förmlich vorgeschrieben (cn. 3 [CCL 148A, 79]). Die Benediktregel kennt eine supplicatio litaniae id est Kyrie eleison (9 [SC 182, 512]; vgl. 12f. 17 [516f. 526f]). Ab Gregor d. Gr. ist es mit Christe eleison u. einer Wiederholung als selbständiger Wechselgesang (ohne weitere Bitten) Teil des Ordinarium Missae u. wird (sachlich verfehlt) trinitarisch gedeutet. Bis zum 8. Jh. hat sich dies im Westen durchgesetzt, wobei die Zahl der Kyrie-Rufe schwankt; zum Dominus vobiscum A. Heinz: LThK[3] 3 (1995) 324. Im Osten verherrlicht der Hymnos akathistos Jesus als den κ. φιλάνθρωπος gegenüber dem τύραννος ἀπάνθρωπος Herodes (9 [C. A. Trypanis (Hrsg.), Fourteen early Byz. cantica (Wien 1968) 33], 6. / 7. Jh.). – In Bekenntnisformulierungen bzw. Tauffragen hat das ‚Herren'-Attribut seinen Sitz vor allem im zweiten Artikel (Th. Schermann, Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh = TU 36, 1b [1910] 15; Bekenntnis des Markell v. Ankyra: Epiph. haer. 72, 3, 1 [GCS Epiph. 3, 258]; Cod. Laud. gr. 35 [6. / 7. Jh.]; Ambr. symb. 5 [CSEL 73, 6f]; vgl. auch die fünfte Session von Chalkedon: AConcOec 2, 1, 2, 129). Auffällig ist das betonte πιστεύομεν ... εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν in einem Brief des Euseb vJ. 325 nC. an seine Diözese (vornizänisch; vielfach zitiert, zB. Athan. decr. Nicaen. 33, 4 [2, 1, 29 Opitz]) u. dann im nizänischen (ebd. 37, 2 [2, 1, 36 O.]) u. konstantinopolitanischen Credo (AConcOec 2, 1, 2, 80). – Die neuere Forschung ist mit der Ansetzung nur zu rekonstruierender liturgischer Bekenntnisse aus der Zeit vor dem 4. Jh. sehr vorsichtig geworden. Schwerlich ist ‚Herr' im zweiten Artikel ein traditionsgeschichtlicher ‚Nachzügler', obwohl es in den Tauffragen nach Trad. apost. 21 Botte fehlt (weniger klar der Befund bei Tertullian). ‚Herr' im ersten Artikel ist selten (Ep. Apost. aeth. 5 [Hennecke / Schneem.[5] 1, 208]). Das Constantinopolitanum hat τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν auch für den Hl. Geist (AConcOec 2, 1, 2, 80); ‚lebenschaffender Herr' findet sich auch in Liturgien für den Geist, etwa in westsyrischen Anaphoren (zB. Anaph. Iac. fratris Domini [Hänggi / Pahl aO. 271 nr. 432]: ‚Spiritum tuum sanctum, Dominum et vivificantem'; ähnlich Anaph. Sev. Ant. [ebd. 283 nr. 434]). Selten fehlt ‚Herr' in längeren Bekenntnisformulierungen ganz (Trad. apost. 21 Botte [Cod. Veron.]; Hippolyt?). Das ps-athanasianische Quicumque (17 [C. H. Turner (Hrsg.): JournTheolStud 11 (1910) 408]) spricht das Prädikat dominus ausdrücklich allen drei Personen der Trinität zu. Holls These, die beiden herausragenden christologischen Titel υἱὸς μονογενής u. κ. ἡμῶν im ‚röm. Bekenntnis' (R) gliederten auch den weiteren Text des zweiten Artikels (je aufgenommen durch das zweimalige τόν) u. ordneten diese daher spezifischen christologischen Inhalten zu, hat sich nicht durchsetzen können, obwohl sie auf einen Aspekt der Binnenstruktur des Credo aufmerksam macht (K. Holl, Zur Auslegung des zweiten Artikels des sog. apostol. Glaubensbekenntnisses: ders., Ges. Aufs. zur Kirchengesch. 2 [1928] 115/22). Das gnädige u. souveräne ‚Herrsein' Gottes konkretisiert sich im christl. Urdatum des ‚Herren Jesus', der gerade als Knecht die Weltherrschaft antritt (Phil. 2, 5/

11). Das Herrsein Gottes bzw. Christi eröffnet damit der Kirche nicht zuletzt ein ideologiekritisches Potential, das sich auch in jüngerer Vergangenheit bewährt hat (Barmer Theol. Erklärung vJ. 1934, These 2. 4).

W. W. v. BAUDISSIN, K. als Gottesname im Judentum u. seine Stelle in der Religionsgesch. 1/4 (1929). – P. BESKOW, Rex gloriae. The kingship of Christ in the early church (Stockholm 1962). – A. BUCKEL, Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen, Diss. Würzburg (1938). – P. BURETH, Les titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Égypte (30 a. C./284 p. C.) = Papyrologica Bruxellensia 2 (Bruxelles 1964). – M. CLAUSS, Kaiser u. Gott. Herrscherkult im röm. Reich (1999). – H. DREXLER, Art. Kyria u. K.: Roscher, Lex. 2, 1 (1894) 1755/69. – F. DUNAND, Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. Inv. 266). Volumina de la Genèse et du Deutéronome = Rech. Arch. Phil. Hist. 27 (Le Caire 1966) 39/55. – W. FAUTH, Art. K. bzw. Kyria: KlPauly 3 (1969) 413/7. – J. A. FITZMYER, The semitic background of the NT ϰ.-title: ders., A wandering Aramean = SocBiblLitMonogrSer 25 (Missoula 1979) 115/42; Art. K.: ExegWbNT 2 (1981) 811/20. – W. FOERSTER / G. QUELL, Art. K.: ThWbNT 3 (1938) 1038/94. – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1 (1979). – F. HAHN, Christologische Hoheitstitel[5] (1995) bes. 67/132. 461/6. – M. HENGEL, ,Setze dich zu meiner Rechten!' Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes u. Ps. 110, 1: M. Philonenko (Hrsg.), Le trône de Dieu = WissUntersNT 69 (1993) 108/94. – M. HENGEL / A. M. SCHWEMER, Paulus zwischen Damaskus u. Antiochien = ebd. 108 (1998) bes. 194/208. 416/9. – G. HOWARD, The Tetragram and the NT: JournBiblLit 96 (1977) 63/83. – L. W. HURTADO, One God, one Lord. Early Christian devotion and ancient Jewish monotheism[2] (London 2003). – I. KAPP, Art. dominus, -a: ThesLL 5, 1 (1909/34) 1907/41. – M. KARRER, Jesus Christus im NT = Grundrisse zum NT 11 (1998) 340/9. – D.-A. KOCH, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Unters. zur Verwendung u. zum Verständnis der Schrift bei Paulus = BeitrHistTheol 69 (1986). – W. KRAMER, Christos, K., Gottessohn. Unters. zu Gebrauch u. Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus u. den vorpaulin. Gemeinden = AbhTheolATNT 44 (Zürich 1963). – P. MAIBERGER / K. WOSCHITZ, Art. Herr: NBibelLex 2 (1995) 125/9. – A. PIETERSMA, K. or Tetragram. A renewed quest for the original Septuagint: De Septuaginta, Festschr. J. W. Wevers (Mississauga 1984) 85/101. – M. ROSEL, Adonaj. Warum Gott ,Herr' genannt wird = ForschAT 29 (2000); Art. Names of God: L. H. Schiffman (Hrsg.), Encyclopedia of the Dead Sea scrolls 2 (Oxford 2000) 600/2; Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta: Ernten, was man sät, Festschr. K. Koch (1991) 357/77. – G. RONCHI, Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris ostracis titulis Graecis Latinisque in Aegypto repertis laudantur 3 = Testi e doc. per lo stud. dell'antich. 45, 3 (Milano 1975). – P. W SKEHAN, The divine name at Qumran, in the Masada scroll, and in the Septuagint: BullInternOrgLXXCognStud 13 (1980) 14/44. – C. SPICQ, Art. ϰυριαϰός: ders., Notes de lexicographie néo-testamentaire 1 = OrbBiblOr 22, 1 (Fribourg 1978) 446/8; Art. ϰ. u. ϰυριεύω: ebd. Suppl. = OrbBiblOr 22, 3 (ebd. 1982) 415/28. – K. SPRONK, Art. Lord: K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst (Hrsg.), Dict. of deities and demons in the Bible[2] (Leiden 1999) 531/3. – H. STEGEMANN, Religionsgeschichtl. Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumran-Texten: M. Delcor (Hrsg.), Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu = BiblEphTheolLov 46 (Louvain 1978) 195/217; K. ʽΟ ΘΕΟΣ u. K. ʼΙΗΣΟΥΣ. Aufkommen u. Ausbreitung des rel. Gebrauchs von K. u. seine Verwendung im NT 1/2 (1969). – K. STEGMANN V. PRITZWALD, Zur Gesch. der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato = Forsch. zur Völkerpsych. u. Soziol. 7 (1930). – G. STRECKER, Theologie des NT (1996). – G. THUR, Art. K. II (Privatrecht): NPauly 6 (1999) 1012f. – R. TURCAN, Le culte impérial au 3e s.: ANRW 2, 16, 2 (1978) 996/1084, bes. 1051/6. – G. VERMES, Jesus the Jew[3] (London 1989) 103/28. – E. WILLIGER, Art. K.: PW 12, 1 (1924) 176/83. – D. ZELLER, Art. K.: van der Toorn / Becking / van der Horst aO. 492/7.

Marco Frenschkowski.

Kyros u. Johannes s. Inkubation: o. Bd. 18, 240/3.

Kyrrhos s. Kommagene: o. Bd. 21, 243. 253. 258f; Theodoret.

L

Labarum s. Constantinus I (der Große): o. Bd. 3, 318/25; Feldzeichen: o. Bd. 7, 705/10; Vexillum.

Labeo s. Cornelius Labeo: o. Bd. 3, 429/37.

Labyrinth s. Circumambulatio: o. Bd. 3, 150f.

Lachen, Lächeln s. Freude: o. Bd. 8, 348/418; Humor: o. Bd. 16, 753/73; Spott; Weinen u. Lachen.

Lactantius.

A. Leben u. Werk. I. Leben. Lucius Caelius (oder Caecilius) Firmianus mit dem Beinamen Lactantius (L.) wurde in der Nähe von *Karthago geboren. Er studierte in Sicca Veneria als Schüler des *Arnobius Rhetorik u. lehrte anschließend dort. Als rhetor Latinus berief ihn *Diocletianus nach Nikomedeia in *Bithynien (zum Christentum dort u. zu Auseinandersetzungen A. M. Schneider: o. Bd. 2, 418/21), der neuen Hauptstadt des Ostens. Der Mangel an Schülern brachte ihn jedoch in materielle Schwierigkeiten, denen er durch verstärkte schriftstellerische Tätigkeit entgegenzuwirken suchte (Hieron. vir. ill. 80 [186/8 Ceresa-Gastaldo]). – In Nikomedeia bekehrte er sich zum Christentum. Die diokletianische *Christenverfolgung seit 303, die *Galerius nach 305 noch verschärfte, zwang ihn, sein Lehramt aufzugeben; die folgende materielle Notlage (ebd.) nötigte ihn, Nikomedeia zu verlassen. In Anlehnung an bestimmte kirchliche Traditionen verteidigte er seine Flucht vor der Verfolgung als legitime Form der imitatio Christi (*Nachfolge); auch Jesus habe sich seinen Verfolgern entzogen, nicht um dem, was nötig ist, aus dem Weg zu gehen, sondern um zu zeigen, dass man sich so in jeder Verfolgungssituation verhalten solle, damit man nicht aus eigenem Verschulden falle (Lact. inst. 4, 18, 2; vgl. Nicholson, Flight). Über seinen weiteren Aufenthalt gibt es fast keine sicheren Nachrichten. Es ist möglich, dass er schon iJ. 310 dem Hofstaat *Constantinus' d. Gr. in Trier angehörte (vgl. Digeser, Edict), wo er jedenfalls das Amt eines Tutors für dessen Sohn Crispus innehatte; zZt. der Verurteilung des Crispus zum Tode iJ. 326 war L. wahrscheinlich schon gestorben. Da er nach Hieron. vir. ill. 80 (188 Cer.-Gast.) sein Amt in

Gallien in hohem Alter antrat, dürfte sein Geburtsjahr etwa um 250 nC. liegen.

II. Werk. a. De opificio dei. (Ausg.: M. Perrin = SC 213f [Paris 1974]; S. Brandt = CSEL 27, 1 [1893] 1/64.) Das Werk entstand mitten in der Verfolgung iJ. 305, als L. bereits Christ war, die Umstände aber ein offenes Bekenntnis nicht erlaubten (Lact. opif. 20, 1). Mit einer detaillierten Darstellung des menschlichen Körpers, der in seiner harmonischen Gestaltung das Wirken eines planenden Gottes widerspiegelt (*Mensch I), richtet er sich gegen den Epikureismus mit seiner Vorstellung vom *Kosmos als vom Zufall verursachter Zusammenballung von Atomen. – F. W. Bayer, Art. Anatomie: o. Bd. 1, 436 (ältere Lit.); zur *Embryologie J. H. Waszink: o. Bd. 4, 1243; zu Varro als Quelle vgl. I. Opelt, Art. Etymologie: o. Bd. 6, 835f; ferner P. H. Schrijvers, La présence de Lucrèce dans le ‚De opificio dei' de Lactance: R. Poignault (Hrsg.), Présence de Lucrèce (Tours 1999) 259/66; M. J.-L. Perrin, Lactance, ‚De opificio Dei' (303/04). Le savoir médical au début du 4[e] s.: M. Courrént / J. Thomas (Hrsg.), Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques (Perpignan 2001) 71/86.

b. Divinae institutiones. Ausg.: E. Heck / A. Wlosok (2005/07): inst. 1/4; P. Monat = SC 326. 337. 377. 204f (Paris 1973/92): inst. 1f. 4f; S. Brandt = CSEL 19 (1890) 1/672.

1. Datierung u. Absicht. Eingeteilt in sieben Bücher, sind sie L.' umfangreichstes Werk. Er unternahm diese Arbeit während der großen Verfolgung (303/13), die genaue Datierung ist umstritten. Nach L.' eigenem Urteil handelt es sich um ein Werk ohne Vorbild (inst. 5, 1, 18. 21/8). Der Titel ist inspiriert von den Institutiones, ‚Anfängerlehrbüchern', der *Jurisprudenz (1, 1, 12; o. Bd. 19, 622; zu Vorbildern, Gliederung u. Quellen K. Th. Schäfer, Art. Eisagoge: o. Bd. 4, 886f; vgl. *Apologetik). Die Schrift will eine systematische Apologie des Christentums sein u. wendet sich an ein breites, intellektuell interessiertes Publikum von Christen u. Heiden (inst. 5, 1, 8f).

2. Inhaltsübersicht. (Schäfer aO. 886.) Im ersten Buch (De falsa religione) sucht L., die Existenz einer göttlichen Vorsehung u. die Einheit Gottes gegen den Polytheismus zu erweisen. Im zweiten (De origine erroris) greift er den heidn. Kult u. die *Astrologie an u. entwickelt seine Dämonologie. Im dritten (De falsa sapientia) setzt er sich mit der heidn. Philosophie auseinander. Im vierten Buch (De vera sapientia et religione) wendet er sich Christus u. seinem Erlösungswerk zu u. bemüht sich, den Heiden die Mysterien von Inkarnation u. Passion verständlich zu machen. Das fünfte (De iustitia) kreist um die christl. Auffassung von *Gerechtigkeit u. stellt sich dem Problem des Bösen, das sechste (De vero cultu) relativiert die Bedeutung der Kultpraxis u. stellt detailliert die christl. Moral dar. Das letzte Buch (De vita beata) ist ein ausführlicher Traktat über die *Eschatologie. – Uneinigkeit besteht über die Echtheit einerseits der sog. dualistischen Fragmente mit eindeutig manichäischer Tendenz (inst. 2, 8, 7; 7, 5, 27; vgl. opif. 19, 8; *Dualismus; *Mani) u. andererseits der beiden Widmungen an Konstantin (inst. 1, 1, 13/6; 7, 27, 11/7; vgl. die Bemerkungen 2, 1, 2; 3, 1, 1; 4, 1, 1; 5, 1, 1; 6, 3, 1). S. Brandt verweist diese Stellen in den kritischen Apparat (CSEL 19, 4. 95. 130f. 177. 274. 398. 485. 602/4. 668; 27, 61f). Vieles spricht hingegen für die These, dass L. selbst in einer zweiten, nicht mehr zum Abschluss gekommenen Redaktion sein Werk um eben diese Stellen erweitert hat (vgl. Wlosok, Lucius 390; Heck, Zusätze), denn seine guten Beziehungen zu Konstantin stehen außer Frage, u. die dualistischen Fragmente stehen nicht im Widerspruch zur Dämonologie der Institutiones. Dass ein Manichäer mangels eigener Autorität L. diese Partien untergeschoben haben sollte, ist weniger wahrscheinlich (vgl. Pichon 22/8; gegen die Echtheit zB. Monceaux 302f).

c. De ira dei. (Ausg.: H. Kraft / A. Wlosok[2] = Texte zur Forschung 4 [1971]; Ch. Ingremeau = SC 289 [Paris 1982]; S. Brandt = CSEL 27, 1 [1893] 65/132.) Geschrieben um 311, ergänzt diese kleine Schrift ihrem Inhalt nach die Institutiones. Gegen die Stoiker, die einen zürnenden Gott ablehnen, u. die Epikureer, die jede Form von Vorsehung leugnen, verteidigt L. leidenschaftlich die Notwendigkeit, das Eingreifen Gottes aus der Ausübung väterlicher Liebe oder strafenden Zorns zu verstehen, ohne dass ein Widerspruch zur höchsten Vollkommenheit seines Wesens entstehe. Seine Argumentation ist ganz römisch: omne igitur imperium metu constat, metus autem per iram (ira 23, 13). Eine göttliche Vorsehung zur Aufrechter-

haltung der Weltordnung verlangt Belohnung u. Strafe. Der Vollzug von Strafen durch einen obersten Richter ist demnach eine ebenso feste wie unerlässliche Garantie für das Zusammenleben der Menschen (ebd. 12, 5). – G. Kutsch, In L. de ira Dei librum quaestiones philologicae (1933); G. Runchina, Polemica filosofica e dottrinale nel De ira Dei di Lattanzio: Ann. della Fac. di Lett. e Filos. della Univ. di Cagliari 6 (1985 [1987]) 159/81.

d. Epitome. (Ausg.: E. Heck / A. Wlosok [1994]; M. Perrin = SC 335 [Paris 1987]; S. Brandt = CSEL 19 [1890] 673/761; dt. Übers.: E. Heck / G. Schickler, Göttliche Unterweisungen in Kurzform [2001].) Es handelt sich um eine Neufassung der sieben Bücher der Institutiones, abgefasst auf Bitten eines Pentadius (Schäfer aO. 887; zu Äußerungen des L. über die Gattung u. seinen Widerwillen bei der Abfassung I. Opelt, Art. Epitome: o. Bd. 5, 966f). Die erste Fassung ist von L. überarbeitet, gestrafft oder ergänzt, indem er seine Themen besser gliedert, Formulierungen präzisiert u. Abschweifungen, Wiederholungen u. für den Beweisgang unnötige, der rhetorischen Ausschmückung dienende Zitate streicht. Seine Theologie gewinnt dabei durch die klarere u. knappere Formulierung an Tiefe. Es gibt keinen ernsthaften Grund, die Echtheit anzuzweifeln (vgl. Perrin, Chapître 7/16) oder Kap. 24 mit seinem deutlich dualistischen Akzent als Interpolation anzusehen (Perrin, Chapître 24/37). Da das Ende der Christenverfolgung ausdrücklich erwähnt wird (epit. 48, 5), wird das Werk frühestens iJ. 314 u. vor der möglichen zweiten Version der Institutiones um 320 geschrieben worden sein (Heck / Schickler aO. 30; anders Opelt, Epitome aO. 963: ‚zwischen 313 u. 314 nC.‘, mit Lit.).

e. De ave Phoenice. (Ausg.: A. Riese [Hrsg.], Anth. Lat. 1, 2^2 [1906] 20/8; S. Brandt = CSEL 27,1 [1893] 135/47.) Es handelt sich um das erste bekannte christl. Gedicht in lateinischer Sprache. Verfasst ist es nach den allgemeinen Regeln u. Techniken der klassizistischen Dichtung in 85 eleganten Distichen über die *Phönix-Sage, die schon in der röm. Literatur (u. a. Ovid. met. 15, 391/407; Plin. n. h. 10, 2; Tac. ann. 6, 28) wie auch unter christlichen Schriftstellern (1 Clem. 25, 1/26, 1; Tert. res. 13, 1/3) verbreitet war. Der unsterbliche Vogel wird zum Symbol des vom Tode auferstandenen Erlösten, indem L. die beiden Hauptmotive der Sage verbindet u. entfaltet: Wiedergeburt aus der *Asche nach der Verbrennung u. aus der Wurmgestalt nach der Verwesung (95/116; vgl. Wlosok, Res 250/78). – M. C. Fitzpatrick, L. De ave Phoenice, Diss. Philadelphia (1933); E. Rapisarda, Il carme ‚De ave Phoenice‘ di L. Cecilio Firmiano Lattanzio[3] (Catania 1959) u. dazu J. H. Waszink: VigChr 2 (1948) 245f; M. Walla, Der Vogel Phoenix in der antiken Lit. u. der Dichtung des Laktanz (Wien 1969); A. Wlosok, Die Anfänge christl. Poesie lat. Sprache. Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix: Dialog Schule u. Wiss. 16 (1982) 129/67; dies., Wie der Vogel singt: Musik u. Dichtung, Festschr. V. Pöschl (1990) 209/22; M. C. Sharp, A hist. and literary comm. on the Phoenix poem ascribed to L., Diss. Oxford (1985/86); E. Delbey, L'élégie ‚De ave Phoenice‘: RevÉtLat 76 (1998) 216/25; A. Goulon, L'‚oiseau Phénix‘ de Lactance et ses attaches à l'œuvre apologétique: S. Fabrizio-Costa (Hrsg.), Phénix (Bern 2001) 85/103; E. Heck, Nochmals. L. u. Lucretius: Intern. Journ. of the Class. Tradition 9, 4 (2003) 509/23.

f. Carmina XII sapientum. (Ausg.: A. Friedrich, Das Symposium der XII sapientes = Texte u. Komm. 22 [2002] 39/77; Riese aO. 59/104; E. Baehrens: PoetLatMin 4, 119/55.) Möglicherweise ist diese Sammlung von jeweils zwölf Gedichten in zwölf zu einem Symposium verbundenen Zyklen (Anth. Lat. 495/638) identisch mit dem Symposium ‚quod (scil. L.) adulescentulus scripsit Africae‘ (Hieron. vir. ill. 80 [186/8 Cer.-Gast.]; *Deipnonliteratur). Dafür sprechen intertextuelle Indizien (vgl. carm. de duod. sap. 133 u. inst. 1, 9, 1f; carm. de duod. sap. 139 u. inst. 6, 3, 1/11; carm. de duod. sap. 144, 1/10 u. Phoen. 45/50) u. die Zuweisung von carm. de duod. sap. 135 u. 143 an L. (Friedrich aO. 481/508).

g. De mortibus persecutorum. (Ausg.: J. Moreau = SC 39 [Paris 1954]; S. Brandt / G. Laubmann = CSEL 27, 2 [1897] 171/238; bei A. Städele, L. De mortibus persecutorum = Fontes Christiani 43 [2003] 247f weitere Edd. sowie Übers.) Dieses Werk ist nach dem Toleranzedikt (313) u. vor der von *Licinius veranlassten Verfolgung (320) entstanden (J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 307f: ‚um 318‘; W. Seston, Art. Diocletianus: ebd. 1037). Licinius' Sieg über Maximinus Daia wird ausführlich u. mit einer gewissen Emphase geschildert (mort. pers. 45/7). – Aus vermutlich persönlicher Kennt-

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

Aaron
Abecedarius
Aegypten II (literaturgeschichtlich)
Aeneas
Aethiopia
Africa II (literaturgeschichtlich)
Afrika (Kontinent)
Agathangelos
Aischylos
Albanien (in Kaukasien)
Altersversorgung
Amazonen
Ambrosiaster
Amen
Ammonios Sakkas
Amos
Amt
Anfang
Ankyra
Anredeformen
Aphrahat
Aponius
Apophoreton
Aquileia
Arator
Aristeasbrief
Aristophanes
Arles
Ascia
Asterios v. Amaseia
Athen I (Sinnbild)
Athen II (stadtgeschichtlich)
Augsburg
Axomis (Aksum)
Barbar I
Barbar II (ikonographisch)
Baruch
Bellerophon
Berytus
Bestechung (Bestechlichkeit)
Biographie II (spirituelle)
Birkat ham-minim
Blemmyer
Blutegel
Blutschande (Inzest)
Bonn
Bostra
Brücke
Buddha (Buddhismus)
Büchervernichtung
Byzacena (Byzacium)
Caesarius von Arles
Calcidius
Capua
Carmen ad quendam senatorem
Carmen contra paganos
Christianisierung III (jüdischer Schriften)
Christianisierung IV (heidnischer Schriften)
Cista mystica
Concordia Sagittaria (Iulia Concordia)
Consilium, Consistorium
Constans I (Kaiser)
Constantinus II (Kaiser)
Constantinus III (Kaiser, 407/11)
Constantius I (Kaiser)
Constantius II (Kaiser)

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Erbrecht	14 (1971) 170/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 978-3-7772-0813-8 (Lieferung 174)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 175

Lactantius [Forts.] – Landwirtschaft



2008

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

nis über die Augusti u. Caesares der Tetrarchie gibt L. detaillierte Informationen über Verfolgungen, politische Maßnahmen, Hofintrigen u. Bürgerkriege. Es handelt sich um eine farbig-lebhafte Erzählung, die dem Leser dramatische Szenen anschaulich vor Augen führt. Hier erweist sich L. zweifellos als einer der besten lat. Erzähler (Monceaux 352). – Die Entstehung zu Beginn der lat. christl. Historiographie macht das mit einer Wahrhaftigkeitsbeteuerung abschließende (52, 1) polemische Werk aus der Sicht des Historikers zwar zu einer für diese Zeit seltenen u. deshalb um so wertvolleren Quelle, zumal deren Angaben teilweise durch die Numismatik bestätigt werden. Andererseits zählt es auf Grund seiner spezifischen Themengestaltung nicht zur eigentlichen *Historiographie (F. Winkelmann: o. Bd. 15, 753), insofern das Interesse des Verfassers unverkennbar darin liegt, den Zusammenhang zwischen Christenverfolgung der Machthaber u. deren jeweiliger Todesart als Folge eines göttlichen Strafgerichts aufzuweisen. In seiner polemisch-aggressiven Zielsetzung übernimmt L. zahlreiche Topoi der röm. Historiographie zum Tod des schlechten Kaisers (vgl. A. Ronconi, Art. Exitus illustrium virorum: o. Bd. 6, 1258/68; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1035. 1037f) u. stellt die christenfeindlichen Herrscher der Tetrarchie als selbst nach heidnischen Wertvorstellungen unerträgliche Widerlinge dar (Arand 166/74). Dabei bleiben seine Beschimpfungen überwiegend im Rahmen der paganen Herrscherpolemik u. zeigen nicht selten ciceronische Prägung (Opelt, Formen). – Anders als L. deutet Eusebius die Verfolgung als Gottes Strafgericht infolge von boshaften Auseinandersetzungen in christlichen Gemeinden, besonders seitens der Vorsteher (h. e. 8, 1, 7/9). Zweifel an der historischen Zuverlässigkeit sind auch angebracht, wenn L. Maßnahmen gegen die Christen mit den Hochverratsprozessen wegen zweimaliger Brände des kaiserlichen Palastes in Nikomedeia (mort. pers. 14, 2. 6) verquickt, von denen doch Christen wie Nichtchristen gleichermaßen betroffen waren. Hier vermittelt er kein deutliches Bild von einer systematischen u. schrittweise ausgedehnten Verfolgung. Vielmehr entsteht der Eindruck, dass L. bei seiner Aneinanderreihung von Greueltaten einzelne Fälle verallgemeinert (Städele aO. 65/70). – Als vermutlich erster christl. Geschichtsphilosoph sucht L. nach sichtbaren Beweisen für die These, Gott als Herr der Geschichte lasse das Endgericht bereits durch Ereignisse in dieser Welt anbrechen (vgl. epit. 48, 5). Hierher rührt die Genugtuung, die man bei der Beschreibung des Sterbens u. der Verwesung des Galerius bemerkt (mort. pers. 33, 7/10). Gott vernichtet selbst noch die Nachkommen der Verfolger (ebd. 50, 1). Ein Verlangen nach Rache, das die Vergeltungswünsche einzelner Psalmisten (Ps. 68, 22. 24; 137, 9) oder Märtyrer (Apc. 6, 10) noch übertrifft, durchzieht die ganze Schrift. – In seinem Sinne wählt L. Fakten aus u. lässt solche fort, die seiner These widersprechen. So erscheint Maximinus Daia, bereits bei seiner Ernennung zum Caesar ein adulescens semibarbarus (mort. pers. 18, 13), als politischer Ignorant, der seine Untergebenen behandelte wie das Vieh zu Zeiten, als er selbst noch Viehhirt gewesen sei. – Solche negativen Bilder stehen in krassem Widerspruch zu dem durchaus positiven Urteil des Aurelius Victor (Caes. 39, 26: his sane omnibus Illyricum patria fuit: qui quamquam humanitatis parum, ruris tamen ac militiae miseriis imbuti satis optimi reipublicae fuere; vgl. Hist. Aug. vit. Car. 18, 4). – Das Gegenstück zu den entstellenden Charakterisierungen der christenfeindlichen Kaiser bilden in L.' Darstellungsweise Idealisierungen wie vor allem die Konstantins, des besonderen Schützlings Gottes (mort. pers. 24, 5). Entsprechend seiner ‚Theologie des Sieges' ist die Kraft zu siegen ein Attribut des Christengottes, sie tritt sogar als dessen Inkarnation auf (Heim, Influence 58) u. führt den gläubigen Herrscher zum Erfolg u. den bösen zur Katastrophe. Dabei handelt es sich um ein auf göttlichem Urteil beruhendes Eingreifen, das sich in allen Ereignissen der Geschichte wiederfinden lässt (Eus. vit. Const. 2, 24; vgl. 25f [GCS Eus. 1, 58f]). In gewisser Weise hat L. gleichermaßen an der Entwicklung dieser Theorie mitgewirkt u. sich von ihr beeinflussen lassen.

h. Verlorene Schriften u. Dubia. Hieronymus (vir. ill. 80 [186/8 Cer.-Gast.]) bezeugt die Verfasserschaft des L. für ein Gedicht in Hexametern mit dem Titel Hodoeporicum, in dem dieser seine Reise nach Nikomedeia beschreibe, sowie einen Traktat Grammaticus u. zwei einem gewissen Asclepiades gewid-

mete Bücher, der seinerseits L. einen Traktat über die Vorsehung gewidmet hatte (Lact. inst. 7, 4, 17), außerdem vier Bücher Briefe an Probus, zwei an Severus u. zwei an seinen Schüler Demetrianus. Papst Damasus beklagt sich gelangweilt über die weitläufige Behandlung u. profane (geographische, metrische, philosophische) Thematik ihres Inhaltes (Hieron. ep. 35, 2). Die wenigen erhaltenen Zeilen sind in CSEL 27, 155/7 zusammengestellt. – Wahrscheinlich ist L. auch Autor eines psychologischen Traktats über die Affekte (De motibus animi), von dem sich einige Zeilen erhalten haben (ebd. 157f). – Zur in Hss. des L. überlieferten Völkertafel (Onomastikon) vgl. I. Opelt, Art. Etymologie: o. Bd. 6, 829; F. Wutz, Onomastica Sacra = TU 41 (1914) bes. 57.

B. Theologie. I. Religionspolitik. Seston aO. 1036/53.

a. Verfolgungen. 1. Ausgangslage u. Verantwortlichkeit. Mit Diokletian als Iovius u. Maximian als Herculius an der Spitze brachte die Tetrarchie im gesamten röm. Reich eine tiefgreifende religionspolitische Wende. Für Volk u. Armee sollte sie (mit Iuppiter als höchstem Gott) die himmlischen Sphären widerspiegeln. Im siegreichen Kaiser wurde Iuppiter gegenwärtig u. *Herakles, nun nicht mehr fremd, in ihm verkörpert (Paneg. Lat. 11, 10, 5 [264 Mynors]; A. J. Malherbe: o. Bd. 14, 566f). Das alte Pantheon erfuhr auf diese Weise eine Aufwertung. Diokletian ließ sich als deus u. dominus ansprechen (Aur. Vict. Caes. 39, 26; vgl. Eutrop. 9, 26). Es entstand eine Theologie der Macht. Andererseits verschärfte sich die Skepsis den Christen gegenüber, denn jede Weigerung, sich am traditionellen Kult zu beteiligen, wurde als Mangel an bürgerlicher Solidarität ausgelegt. Eine misslungene Zukunftsdeutung durch Opferschau (mort. pers. 10, 3) oder eine Seuche (Eus. praep. ev. 5, 1, 10 [SC 262, 244]) konnten den ‚gottlosen' Christen angelastet werden. – Während *Eusebius in der Zuweisung der Hauptschuld an der Verfolgung zwischen Galerius u. Diokletian schwankt u. endlich letzteren dafür in erster Linie verantwortlich macht, ist bei L. grundsätzlich Galerius der Verursacher des christl. Leids, der Diokletian unter Druck gesetzt u. zur Verfolgung angestiftet habe (mort. pers. 9/15; ausführlich dazu H. D. Altendorf, Art. Galerius: o. Bd. 8, 790f; ferner J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1193f).

2. Verfolgung unter Diokletian. Das Edikt von 303 setzte eine systematische Verfolgung in Gang, bei der alle Christen unter Todesstrafe zum Opfer gezwungen u. christliche Kultgebäude u. -bilder sowie Heilige Schriften zerstört wurden. Den intellektuellen Rahmen u. Anstoß zu solchen Maßnahmen bot eine Vortragsreihe zweier Lehrer in Nikomedeia (Winter 302/03). Den zweiten hat man mit Sossianus Hierocles, Statthalter von Bithynien, identifiziert (inst. 5, 2, 12; vgl. mort. pers. 16, 4 u. ausführlich W. Speyer, Art. Hierokles I: o. Bd. 15, 103/9). Von dem ersten vermerkt L., dass er sich selbst als antistes philosophiae bezeichne (inst. 5, 2, 3). Vielleicht handelt es sich um *Porphyrios. Dessen Auffassung vom Philosophen als ‚Priester des höchsten Gottes' (Porph. abst. 2, 49, 1, 3 [176 Nauck]; vgl. ad Marcell. 16 [22 Pötscher]) könnte diese Vermutung bestätigen. Angesichts der Entscheidung der ‚frommen u. fürsorglichen' Herrscher, den alten Götterkult unter ihren Schutz zu stellen (Lact. inst. 5, 2, 7), sehe dieser erste Lehrer sich, ebenso wie der zweite (ebd. 5, 2, 13), berufen, die Christen, die ihrer Meinung nach wegen ihrer Absage an die heimatlichen Götter als Atheisten eigentlich bedenkenlos zu bestrafen seien (Eus. praep. ev. 1, 2, 2f [SC 206, 104/6]; Digeser, Making 1/45), von ihrem verhängnisvollen Aberglauben zu befreien, statt ihre Verfolgung weiter anzustacheln (Lact. inst. 5, 2, 6). Falls es sich bei dem ‚antistes' der Philosophie um Porphyrios handelte, könnten die drei Bücher, die er in Nikomedeia gegen die Christen vorgetragen haben soll (evomuit, ebd. 5, 2, 4), eine Auswahl aus den in Sizilien verfassten 15 Büchern seiner Orakelphilosophie sein (Beatrice). Freilich ist das vernichtende Zerrbild des Philosophen von Nikomedeia (inst. 5, 2, 3f: ita vitiosus, ut continentiae magister non minus avaritia quam libidinibus arderet) nur schwerlich in Übereinstimmung mit dem äußerst gebildeten u. einflussreichen Neuplatoniker u. Plotin-Schüler zu bringen, dessen Werk bis zu 70 Titel umfasst (vgl. Dörrie 454/61; Aug. civ. D. 19, 22 über Porphyrios: doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus). Der polemische Stil des L. mit seinen pauschalen Verurteilungen von Unfähigkeit, Lächerlichkeit, Ignoranz, Blindheit, Falschheit, Grausamkeit u. Erfolglosigkeit, ohne die gegnerischen Lehrmeinungen auch nur andeutungs-

weise zu konkretisieren (inst. 5, 2, 8/11), bezeugt lediglich die als Reaktion auf die feindlichen politischen Maßnahmen sich verschärfende christl. *Apologetik seit Tertullian (vgl. Wlosok, Res 152). Was den Neuplatonismus porphyrischer Prägung angeht, d. h. Umdeutung des plotinischen ‚Höchsten Einen' zum Mittelpunkt einer Religion, die jede in jüdisch-christlichem Sinn zu verstehende göttliche Offenbarung verneint, ist L. der von ihm selbst angekündigten, angeblich vernichtenden Auseinandersetzung (inst. 5, 4, 1f) in Wahrheit ausgewichen, indem er seine philosophischen Kontrahenten nicht unter den Zeitgenossen, sondern in den philosophischen Schriften Ciceros gesucht hat (Stevenson 502; Casey 215/9; s. u. Sp. 814f; C. Becker, Art. Cicero: o. Bd. 3, 106/12).

3. Kritik am Herrscherkult u. Forderung nach Religionsfreiheit. Mit der diokletianischen religionspolitischen Ideologie setzt L. sich in doppelter Weise auseinander. Einerseits zielt seine Kritik auf Iuppiter, besonders insofern dieser mit der offenkundigen Tyrannei der Iovii in Beziehung stehe (vgl. Buchheit, Zeitbezug), oder er kritisiert in ähnlicher Weise Hercules in Verbindung mit dem Herculier Maximian (vgl. Nicholson, Hercules; Malherbe aO. 580f; P. Monat, La polémique de Lactance contre Hercule: Hommages à L. Lerat [Paris 1984] 575/83). Andererseits tritt er als Verfechter religionspolitischer Toleranz auf. Schon Tertullian hatte sie als unabdingbaren Bestandteil des Naturrechts gewertet (ad Scap. 2, 2; vgl. apol. 24, 5f; 28, 1). Mit nicht geringerer Entschiedenheit lehnt L. jeden Zwang in der Ausübung der Religion ab (inst. 5, 19, 23: nihil est enim tam voluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est). Erzwungene Opferhandlungen seien ungültig. Unter Berufung auf Cicero (leg. 2, 8) unterstreicht er die zwangfreie innere Anteilnahme beim Vollzug des Kultes (Lact. inst. 5, 20, 3). Religion sei nicht mit Gewalt, sondern unter Opfern mit persönlichem Einsatz zu verteidigen (ebd. 5, 19, 21/4). Auch vom christl. Standpunkt her sei Gesprächsbereitschaft notwendig (5, 19, 11/4; vgl. Digeser, Making 91/114). Insgesamt sieht L. sogar, dass die Verfolger das Gegenteil der von ihnen angestrebten Vernichtung der Christen bewirken: Der Glaube nimmt zu, u. das Aufkommen von Märtyrern u. Bekennern ist ihm die Verwirklichung des von Hor. carm. 1, 22 gefeierten Mannes, der integer vitae scelerisque purus der Gewaltherrschaft trotzt (inst. 5, 11/23; Horaz-Zitat: 5, 17, 18 [zu *Horaz bei L. vgl. P. L. Schmidt: o. Bd. 16, 508f]; Vogt, Christenverfolgung aO. 1205f).

b. Das Toleranzedikt vJ. 311. Mit den Toleranz-Edikten kam eine überraschende Wende. Im J. 311 verzichtete Galerius auf die Christenverfolgung u. ersetzte das Zwangsopfer durch freiwilliges Gebet (mort. pers. 34, 5). Die Mailänder Konvention iJ. 313 gewährt grundsätzliche Religionsfreiheit. Einig sind Konstantin u. Licinius in dem Beschluss: ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset (ebd. 48, 2; vgl. 6; Eus. vit. Const. 2, 56 [GCS Eus. 1, 70f]; zur Darstellung des Sieges Konstantins über Maxentius bei L. o. Bd. 3, 321f). In diesem Sinne hat L. seine Institutiones geschrieben. Ob die neue Freiheit der Kirche nach der konstantinischen Wende auch für die Häretiker gilt, die sich Phryger (Montanisten), Novatianer, Valentinianer, Marcioniten, Anthropianer (die die Göttlichkeit Jesu leugneten) oder anders nennen u. ‚aufgehört haben, Christen zu sein' (inst. 4, 30, 10), bleibt offen. Das angekündigte Werk Contra omnes mendaciorum sectas (ebd. 4, 30, 14) wurde nicht geschrieben (Wlosok, Lucius 402).

II. Apologetik. Das literarische Bemühen, die Unrichtigkeit der fremden Religionen u. die Wahrheit der eigenen zu beweisen, kannte man vorwiegend in jüdischen bzw. christlichen Kreisen (*Apologetik). Zwar gibt es im Heidentum Kritik an konkreten religiösen Erscheinungen bereits in der ältesten Philosophie, wie zB. die *Heraklits an der Bilderverehrung oder an den orphischen u. dionysischen Mysterien, jedoch hielt man eine Verteidigung der eigenen Religion gegen die der anderen nicht für notwendig.

a. Bewertung früherer Apologeten. L. als letzter Apologet vor der konstantinischen Wende steht in der direkten Nachfolge der christl. Apologeten aus Africa Proconsularis, die er der Reihe nach bewertet. So zieht er aus dem Octavius des *Minucius Felix Rückschlüsse auf dessen Verfasser (inst. 5, 1, 22: quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset). Zwar sei *Tertullian omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et

minus comptus et multum obscurus (ebd. 5, 1, 23). Dessen Apologeticum lässt L. als Schrift zur Verteidigung des Christentums, aber auf keinen Fall als angemessene Darstellung der christl. Lehre gelten, wie er selbst sie in seinen Institutiones zu bieten versucht (5, 4, 3). Großes Lob zollt er *Cyprian, dessen Brief an Demetrianus er kennt (ebd.). Cyprians Erörterungen seien jedoch für Nichtchristen, denen Kenntnisse bezüglich der christl. Offenbarung fehlten, nicht geeignet (5, 1, 24/6). Das Werk Adversus nationes seines Lehrers *Arnobius bleibt unerwähnt.

b. Programm u. Methode. L. ist vor allem bestrebt, den Dialog mit nichtchristlichen Intellektuellen zu befördern, um sie vom *Irrtum des Heidentums zur christl. Wahrheit zu bekehren. Zu diesem Zweck will er ihren Standpunkt einnehmen, ihre Sprache verwenden u. mit Vernunftgründen argumentieren (inst. 5, 4, 4). Auch wenn er gesteht, nullam sectam fuisse tam deviam neque philosophorum quemquam tam inanem qui non viderit aliquid ex vero (ebd. 7, 7, 2), ist dennoch sein pauschales Urteil über das, was er als allgemeines philosophisches Versagen betrachtet, äußerst scharf (3, 9, 3: philosophos omnes caecos atque insipientes fuisse, qui quod esset homini summum bonum constitutum nec videre nec intellegere nec suspicari aliquando quiverunt; vgl. 3, 13, 7; epit. 30, 6; Opelt, Literatur 105f). Jedenfalls ist den Philosophen die wahre Erkenntnis verschlossen (epit. 26, 5: illi autem quia nec dii sunt nec a deo docti, sapientes ergo id est divinarum et humanarum rerum scientes esse non possunt). Daraus zieht L. den Rückschluss, dass alle menschliche Weisheit auf Gottes Offenbarung angewiesen sei (epit. 35, 5; vgl. inst. 1, 1, 19). Nach der gängigen polemischen Methode der Doxographie stellt L. zunächst die Lehre des Gegners dar u. versucht anschließend, sie zu widerlegen (Casey 209). Häufig überspielt er dabei freilich die deutlichen Schwächen seiner Argumentation durch seine überlegene sprachliche Gewandtheit. Seine Gedankengänge sind oft verwirrend u. sprunghaft, Zusammenhängendes reißt er auseinander u. lässt unentbehrliche Verknüpfungen vermissen (Gigon 196f); zu den apologetischen Strategien des L. vgl. auch Walter.

c. Kritik am Epikureismus. (W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 784/6.) In der Tradition africanischer Apologeten greift L. mit besonderer Schärfe den Epikureismus an, da er auf der Grundlage von Erfahrung die göttliche Vorsehung (Lact. inst. 3, 17, 8f) u. die menschliche Unsterblichkeit (Lucret. 3, 417f) leugne. Dabei ist es unwahrscheinlich, dass epikureische Schulen, die noch unter *Marcus Aurelius bestanden (vgl. Diog. L. 10, 9), zu Beginn des 4. Jh. überhaupt noch existierten (Althoff 34/40; vgl. Aug. ep. 118, 21 [CSEL 34, 684f]); über *Lucretius u. Cicero blieb ihr Gedankengut allerdings in den Rhetorikschulen lebendig, u. darauf bezieht sich L., der Epikur mit Lukrez geradezu identifiziert (vgl. opif. 6, 1; inst. 7, 3, 13; ira 8, 1). Der Glaube an einen Gott, der beatus est et incorruptus, quia nihil curat neque ipse habet negotium neque alteri exhibet (ebd. 4, 2; vgl. Cic. nat. deor. 1, 45), sei mit dem *Atheismus gleichzusetzen (vgl. epit. 31, 3). Den kosmologischen Grundsatz der epikureischen Theologie, nämlich die von Leukipp u. Demokrit übernommene These, alles, Lebendiges u. Unbelebtes, sei durch den concursus atomorum fortuitus entstanden (opif. 6, 12; ira 10, 3; inst. 3, 17, 21; vgl. Cic. nat. deor. 1, 66), sucht L. ad absurdum zu führen. Dabei zitiert er die gegnerischen Aussagen losgelöst von ihrem Kontext, u. statt zu argumentieren, stellt er den Gegenmeinungen seine eigene Position entgegen (vgl. opif. 6, 3; ira 10, 25; Kany-Turpin 218f). Nicht selten beschimpft er den Gegner (zB. opif. 6, 1; ira 10, 17. 27. 47; inst. 3, 17, 23. 28f), u. manchmal erklärt er es ausdrücklich für unnötig, auf dessen Argumentation überhaupt einzugehen (ebd. 3, 17, 18; vgl. 17, 28; opif. 6, 9). Andererseits erklärt L. die lukrezische Art, gegen den heidn. Kult zu argumentieren, für überzeugend (inst. 1, 21, 14). Noch überraschender ist die intertextuelle Verknüpfung, die er als eine Art Kolophon der Institutiones liefert (ebd. 7, 27, 6): Die Lobrede des Lukrez auf Epikur (Lucret. 6, 24/8) wird umfunktioniert zu einem Hymnus aus dem Munde des Dichters auf den Heiland Christus (inst. 7, 27, 6); vgl. K. Thraede, Art. Epos: o. Bd. 5, 1009/11; ders., Art. Erfinder II: ebd. 1266 zu inst. 3, 14, 1f u. Lucret. 5, 6/8.

d. Verhältnis zur Stoa. Im Einklang mit der Stoa sieht sich L. in seinem Anthropozentrismus (inst. 7, 4, 2: hominum causa mundum esse fabricatum; vgl. 7, 7, 9; 7, 3, 13). Dabei verwirft er aber die stoische Vergöttlichung der Natur (2, 5, 7. 38; epit. 21, 2)

ebenso wie Stratons Auffassung von einer unbewusst schaffenden Natur (ira 10, 1. 37f; vgl. Cic. nat. deor. 1, 35).

e. Kritik am Polytheismus. In seiner Polemik gegen den Polytheismus zeigt L. ähnlich wie sein Zeitgenosse Eusebius ein für seine Epoche beachtliches Verständnis für geschichtliche Zusammenhänge, wenn er die vorgetragenen Fakten ihrem chronologischen u. soziologischen Kontext zuordnet. Die Mythendeutung des Euhemeros (*Euhemerismus), die er aus der Historia sacra des Ennius kennt (inst. 1, 11, 34), verbindet er mit seiner Dämonologie (ebd. 2, 16, 3). In einem bibeltheologischen Exkurs beschreibt er den Prozess des Abstiegs, der die Menschheit vom ursprünglichen Monotheismus fort zum deorum cultus geführt habe (2, 13, 4/13; vgl. Fredouille 241/5).

f. Verhältnis zur klass. Dichtung. (Thraede, Epos aO.) Gegen die schwerwiegenden Bedenken der christl. Schriftsteller gegenüber klassischer Dichtung, die sie mit Göttermythen, Lügen u. Immoralität gleichsetzten, gewährt L. ihr in den Institutiones einen beträchtlichen Raum (inst. 6, 21, 4: carmen ... compositum et oratio cum suavitate decurrens capit mentes et quo voluerit impellit). Sie liefert Bilder zur Unterstützung der Argumentation, auf keinen Fall ist sie also bloß schmückendes Beiwerk. Heidnische Dichter seien zwar sehr unzulängliche Vermittler der Offenbarung (ebd. 7, 22, 4; vgl. 2, 10, 6), schon deshalb, weil sie die Wahrheit nur in verhüllter Gestalt aussprächen, doch sei es das officium poetae, die Sprache in ihrem Figuralsinn zu bereichern (1, 11, 24; vgl. etwa zum Raub des *Ganymed J. Engemann: o. Bd. 8, 1046). Neben dem genannten Beispiel von Intertextualität (7, 27, 6; s. o. Sp.) zeigt sich bei L. auch sonst die Tendenz christlicher Theologen, in der profanen Literatur Präfigurationen Christi zu suchen (Testard 202/17). Indem L. theologische Reflexion u. Dichtung aufeinander bezieht u. auf diese Weise eine für Bildung u. Dichtung gemeinsame Sprache schafft (1, 5, 3; 5, 1, 14), trägt er entscheidend ,zur theoretischen Begründung einer christl. Kunstprosa u. Poesie bei' (Wlosok, Res 222; vgl. van der Nat 212/25). – Vergil, dessen 4. Ekloge L. im Sinne seiner Eschatologie deutet (inst. 7, 24, 11), ist seiner Meinung nach der poeta maximus (ebd. 2, 4, 4; vgl. 1, 5, 11: nostrorum primus Maro non longe afuit a veritate; W. Schmid, Art. Bukolik: o. Bd. 2, 791 zur Bedeutung der 4. Ekloge Vergils bei L. u. zum Zusammenhang mit den Orac. Sib.). In der Wertschätzung als ingeniosus poeta (inst. 2, 1, 15) folgt Ovid, dessen Metamorphosen L. in seiner Schöpfungstheologie heranzieht (vgl. Alfonsi 172/4).

III. ,Divina testimonia' im Heidentum. (P. Courcelle, Art. Divinatio: o. Bd. 3, 1247; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 247f.) Zur Bestätigung seiner Lehre nimmt L. Zeugnisse einer Offenbarung in Anspruch, die er selbst als heidnisch erkennt (inst. 1, 6, 17), wie Hermes Trismegistos (*Hermetik) oder die Sibyllinischen Orakel, bei denen er jeden christl. Einfluss verneint (inst. 4, 15, 26f). Es handle sich bei ihnen einfach um ,divina testimonia' (1, 6, 1), Früchte einer ursprünglichen u. instinktiven Schau der Gottheit (vgl. Testard 202). Derartige Zeugnisse stimmten im Wesentlichen mit der bibl. Prophetie überein, auf die sich L. aber meist ohne konkrete Zitate bezieht (vgl. epit. 68, 1; vgl. inst. 2, 8, 48; 7, 25, 1; über die Orakel des *Hystaspes in den Institutiones Windisch 44/95). Seinen Gegnern hält er entgegen, dass sie mit ihren eigenen Autoren widerlegt würden (inst. 5, 4, 6: suis potissimum refutaretur auctoribus). Für L. ist Hermes Trismegistos nichts als ein vergöttlichter Gelehrter, der in alter Zeit in Ägypten viele religiöse Bücher geschrieben habe (ebd. 1, 6, 1/4; vgl. ira 11, 12; epit. 4, 4; Cic. nat. deor. 3, 56). Wahrscheinlich ist L. zu Beginn seines Aufenthalts in Nikomedeia eine griech. Version der hermetischen Schriften zur Kenntnis gelangt, die aber für seine Theologie nur von geringer Bedeutung ist (Löw gegen Wlosok, Laktanz; vgl. auch W. Theiler: o. Bd. 3, 701; R. McL. Wilson: o. Bd. 14, 800/2). – Für viel zuverlässiger hält L. die Zeugnisse der Sibyllinischen Orakel (inst. 1, 6, 6), die dem Bereich des Göttlichen angehörten (ebd. 7, 23, 4). Er wendet sie ausführlich u. mit Nachdruck an. Da er aber ein einziges ,testimonium' für nicht ausreichend erachtet (ira 23, 1), bemüht er sich darum, mehrere als Belege für einzelne Thesen zusammenzubringen. Die Propheten sind vom Geist Gottes, die Sibyllen, als vates im ursprünglichen Sinn des Wortes, von der Macht der Dämonen getragen (inst. 7, 18, 1). Seine Abhängigkeit von dieser Quelle zeigt sich gelegentlich an einer L. sonst fremden Terminologie (vgl.

A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 759f zu humilis bzw. humilitas).

IV. Umgang mit der Hl. Schrift. Wenn L. auch eher von der Rhetorik als von biblischer Gelehrsamkeit geprägt ist, so findet heute doch stärker auch der Gebrauch, den er von der Hl. Schrift macht, Beachtung. Dieser ist biblisch fundierter u. weniger abhängig von den Testimonia ad Quirinum Cyprians (ClavisPL[3] 39), als man bisher meinte. Dabei bleiben seine Argumentationsstrategien deutlich apologetisch, denn er ist der Meinung, dass die Sprache der Bibel, die sich erheblich vom klass. Latein unterscheide, den gebildeten heidn. Leser (inst. 5, 1, 15/7), der zudem nicht an ihren Inhalt glaube, abstoßen müsse (ebd. 1, 4, 2; vgl. 1, 5, 1; Heck, Lactanz 160/72). Deshalb meidet er den Rückgriff auf die Bibel in den ersten drei Büchern seiner Institutiones, verwendet sie hingegen recht häufig in den Büchern 4, 5 u. 7, um seine Darstellung des Christentums zu untermauern. Eine genauere Untersuchung der Institutiones deckt nicht nur direkte Zitate, sondern auch deutliche Anspielungen auf die Bibel auf. Von 99 Verweisen auf das AT hängen 44 nicht von Cyprian ab, ebensowenig die Mehrzahl der 81 Zitate oder Reminiszenzen an das NT (vgl. McGuckin, Scripture texts). – Die von L. zitierten zwei Bücher des Sossianus Hierocles Ad Christianos (inst. 5, 2, 13) hätten ein naheliegender Anlass zu ernsthafter Auseinandersetzung sein können, zumal L. dem Autor gründliche Kenntnis der Hl. Schrift attestiert, die dieser sich entweder in zufälliger Begegnung mit der Bibel erworben habe oder die ihn sogar als ehemaligen Christen verrate (ebd. 14f). Doch der ‚bissigen' Bibelkritik des Gegners (ebd. 12) hat L. nichts entgegenzusetzen als die pauschale Feststellung, dass Christen nicht wegen der Wunder an die Göttlichkeit Christi glaubten, sondern ‚weil wir erkannt haben, dass in ihm alle Verheißungen der Propheten erfüllt sind' (5, 3, 18). Der Zusammenhang zwischen polemischer Verteidigung christlicher Interessen u. einer naiven Rezeption des AT wird hier offenkundig.

V. Theologischer ‚Binitarismus'. (G. Ch. Stead, Art. Homousios: o. Bd. 16, 396f.) L. entwirft ein groß angelegtes Bild des sacramentum verae religionis oder der veritas revelata divinitus (inst. 1, 1, 19; vgl. Loi, Storia). Im Zentrum seiner Theologie steht ein fürsorglicher Vatergott u. furchteinflößender eschatologischer Richter über Gerechte u. Ungerechte, der alle Züge des röm. pater familias in seiner doppelten Funktion als pater u. dominus über die Söhne u. Sklaven der Hausgemeinschaft trägt (*Eltern). Dasselbe Modell findet sich auch bei Tertullian (adv. Marc. 2, 13, 5), es ist bei L. konsequent weiterentwickelt (epit. 54, 4: primum autem iustitiae officium est deum agnoscere eumque metuere ut dominum, diligere ut patrem. idem enim qui nos genuit, qui vitali spiritu animavit, qui alit, qui salvos facit, habet in nos non modo ut pater, verum etiam ut dominus licentiam verberandi et vitae ac necis potestatem . . .; vgl. Wlosok, Laktanz 232/46); J. Gaudemet: Art. Familie I (Familienrecht): o. Bd. 7, 346f; vgl. J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1138f. – Das trinitarische Denken des L. hingegen bedeutet, verglichen mit Tertullian, eine dogmatische Vereinfachung, wonach der Hl. Geist mit dem Sohn Gottes identifiziert wird (zB. inst. 4, 6, 1; vgl. Loi, Lattanzio 172f). Seine Christologie zeigt Züge eines Subordinatianismus arianischer Prägung (inst. 2, 8, 3; vgl. 4, 13, 4; *Arianer). Doch eine hierauf bezogene einseitig kritische Bewertung (vgl. Loi, Lattanzio 203/7; Studer 259) übersieht den Vorbehalt des L. auf spekulativer Ebene, der in diesem Punkt sehr klar ist: quomodo igitur procreavit (scil. pater)? primum nec sciri a quodam possunt nec enarrari opera divina (inst. 4, 8, 6), u. andererseits ist auch der vor dem Nicaenum übliche Gebrauch der Hl. Schrift nicht berücksichtigt, der noch keineswegs so durchreflektiert war wie die nachkonziliare Spekulation. Ebenso bleibt bei solcher Kritik die in den Institutiones formulierte propädeutische Absicht des L. außer Acht, die christl. Botschaft den heidn. Intellektuellen verständlich zu machen: Der Sohn, als dem Vater similis eingeführt (2, 8, 3), wird an einer späteren Stelle (die ebd. angekündigt wird) genauer beschrieben: per omnia summo patri similis (4, 13, 1). Wenig später erklärt er sogar die Gleichheit mit dem Vater (4, 29, 3f: ... nec pater sine filio nuncupari nec filius potest sine patre generari. cum igitur et pater filium faciat et filius patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est; vgl. McGuckin, Christology). Dieser Sohn, durch seine zweite Geburt (4, 8, 1) zum deus in carne (4, 25, 8) oder mortalis doctor (4, 24, 17) geworden, ist der große

Vermittler der Offenbarung, der legatus et nuntius et sacerdos summi patris (4, 29, 15; vgl. 23, 10; G. Schöllgen, Art. Hoherpriester: o. Bd. 16, 28f). In diesem soteriologischen Kontext nimmt die Kirche die zentrale Stelle ein (4, 30, 11: sola igitur catholica ecclesia est quae verum cultum retinet. hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum dei: quo si quis non intraverit vel a quo si quis exierit, a spe vitae ac salutis alienus est; Hintergrund u. Interpretation: C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 159f, bes. zum Ausdruck fons salutis u. daneben auch zum Verständnis der Kirche als portus salutis).

VI. Das Böse u. seine Überwindung. (P. G. van der Nat, Art. Geister: o. Bd. 9, 722f [Lit.]; C. Colpe, Art. Hystaspes: o. Bd. 16, 1076/8.) Als der Verfolgung ausgesetzter Christ erfährt L. das Böse als schwer vereinbar mit dem Glauben an einen gütigen u. allmächtigen Gott, ein Problem, das er in aller Deutlichkeit von Epikur vortragen lässt (ira 13, 20) u. dem er breiten Raum gewährt. Seine Lösungsversuche führen ihn zu einem dualistischen Konzept vor metaphysischem Hintergrund: nec bonum intellegi sine malo potest nec malum aeque sine bono et sapientia boni malique notitia (CSEL 19, 130 in app.; vgl. epit. 24, 10; L. Thomas, Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den ‚Divinae institutiones' des Laktanz, Diss. Fribourg [1959]). Dieses Konzept stellt den Bezug zur Kosmologie her: Die von Gott geschaffene Welt constaret ex rebus inter se contrariis atque discordibus (CSEL 19, 130 in app.; vgl. ira 15, 2; inst. 2, 9; zur Kritik an *Aristoteles in diesem Zusammenhang vgl. J. H. Waszink: o. Bd. 1, 662). Das Vorhandensein des Bösen entspricht dem *Dualismus von Seele u. Leib, u. andererseits hat es ethische Folgen (inst. 7, 4, 12; vgl. 5, 9). – Unter dem Einfluss iranischer Mythologie in der zeitgenössischen synkretistischen Ausprägung sieht L. den spiritus pravus als Quelle alles Bösen, der zu Beginn parallel zum spiritus rectus, dem Sohn, geschaffen ist (CSEL 19, 130 in app.: ... fecitque [scil. iustus deus] ante omnia duos fontes rerum sibi adversarum inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque pravum ...; vgl. inst. 2, 8, 4f; Vilhelmson 18/21; C. Colpe, Art. Geister: o. Bd. 9, 595; van der Nat aO. 719). Er ist der daemoniarches oder Teufel, Fürst zweier Geschlechter unreiner Geister (inst. 2, 14, 5/7; vgl. epit. 24, 1; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1030). Sie alle üben einen unheilvollen Einfluss auf die gesamte Menschheit aus, um sie von Gott u. ihrem ewigen Heil abzubringen (epit. 23; vgl. 22, 8). – Dieser düsteren Vision des geschichtlichen Verlaufs stellt L. jedoch die unerschütterliche Hoffnung auf eine endgültige endzeitliche Überwindung des Bösen entgegen, indem er die allgemeine ntl. Eschatologie in ihren Grundzügen übernimmt (ebd. 67, 8). Darüber hinaus wird das Schicksal der Erlösten durch eine Literalauslegung von Apc. 20, 1/10 in Anlehnung an die von *Iustinus Martyr, *Irenaeus u. Tertullian entwickelte Lehre des *Chiliasmus thematisiert, deren bedeutendster Vertreter L. wird: Bei seinem zweiten Kommen wird Christus ein tausendjähriges Reich auf Erden errichten, das die 6000 Jahre der irdischen Geschichte ablöst (inst. 7, 14, 6; vgl. 24, 6; 25, 3). Mit der Beseitigung menschlicher Boshaftigkeit wird das von den Dichtern erwähnte Goldene Zeitalter anbrechen (4, 12, 21; 7, 2, 1; *Aetas aurea). Über diese consummatio temporum glaubt er vorhersagen zu können: omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum videtur annorum (7, 25, 4f); in jedem Fall wird ihm der Zusammenbruch des *Imperium Romanum unter der Oberherrschaft eines oriental. Reichs vorausgehen (7, 15, 11; Fàbrega 133/46); vgl. H.-I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 772/5; H. A. Gärtner, Art. Imperium Romanum: o. Bd. 17, 1176.

VII. Die Juden. L. zufolge sind die Christen ‚von Gott adoptierte Nachfolger der Juden', filii Iudaeorum (inst. 5, 22, 14 bzw. 4, 20, 11 nach Orac. Sibyll. 5, 249 [116 Geffcken]; H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1124).

C. Philosophie. I. Lactantius u. Ciceros philosophische Schriften. (Einschlägig Becker aO. [o. Sp.].) Unter den Philosophen hält er sich vor allem an Cicero, den perfectus orator u. summus philosophus (inst. 3, 14, 7), den großen Platoniker (ebd. 3, 25, 1: summus ille noster Platonis imitator; vgl. 1, 5, 24), besonders in den grundsätzlichen Konzeptionen von Gottesbegriff, Vorsehung u. der weltumspannenden Einheit der Menschheit, die L. in sein apologetisches Programm aufnimmt (vgl. Greer). Ferner teilt er Ciceros Abneigung gegen Pyrrhonische Skepsis u. Epikureismus sowie dessen Eklektizismus, der die Unterschiede zwischen Akademikern, Peripatetikern u. Stoikern einzuebnen sucht. Gemeinsam ist beiden der prak-

tische Sinn u. die konsequente Vorliebe für eine gut begründete Moral. L. verdankt Cicero den größten Teil seiner philosophischen Kenntnisse (Pichon 262). – Die Kenntnis der griech. Philosophen variiert; *Aristoteles wird L. nicht selbst studiert haben (Waszink, Aristoteles aO.).

II. Anthropologie. Die dualistische Auffassung des L. ist bestimmend auch für seine Anthropologie: Seele u. Körper sind gegensätzliche Bestandteile der menschlichen Natur, deren einer vom Himmel stammt, unsterblich ist, eine Lichtnatur besitzt u. auf das Gute gerichtet ist, während der andere irdisch, sterblich, finster u. zum Bösen geneigt ist (ira 15, 3; vgl. inst. 2, 12, 7; 3, 12, 31; 7, 12, 2f; CorpHerm Asclep. 8 [2, 306 Nock / Festugière bzw. P. Thomas [Hrsg.], Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt [1970] 43, 20f: hominem conformat [scil. deus] ex animi et corporis id est ex aeterna atque mortali natura; ferner P. Keseling, Art. Askese II: o. Bd. 1, 773). Der Tod ist demgegenüber die Auflösung oder Trennung des menschlichen Kompositums aus Seele u. Leib (inst. 2, 12, 9: corporis animaeque seductio); er zerstört den Leib (ebd. 7, 12, 4), berührt jedoch die Seele nicht (ebd.: quod ex caelesti spiritu, id constat ac viget semper). – L. lehnt die Metempsychose (3, 18, 2f; 7, 12, 30f) u. den Traduzianismus ab u. folgt mit Unterstützung eines missgedeuteten Lukrezzitats (2, 991f) dem Kreatianismus (opif. 19, 1/5; vgl. 17, 7; vgl. Perrin, Homo 1, 277/87; J. H. Waszink, Art. Beseelung: o. Bd. 2, 181f). Die anima, die er vom animus (oder der mens), dem Verstand u. Sitz der Empfindungen, unterscheidet, ist das Lebensprinzip (inst. 7, 12, 9; vgl. Lucret. 3, 136/44; Karpp 132/6), der Körper hingegen lediglich eine vorübergehende Wohnung (epit. 34, 10; vgl. inst. 2, 12, 11; 3, 18, 7; ira 1, 4). Dabei macht jedoch die aufrechte Haltung des Menschen, der status rectus, der befähigt, den Blick zum Himmel zu erheben, ihn allen anderen Lebewesen überlegen; darin wird seine Bestimmung zur Unsterblichkeit augenfällig (inst. 7, 9, 11; vgl. ira 14, 1/3; epit. 65, 4). Diese religiöse Konzeption ist platonisch u. sowohl in der nichtchristl. wie der christl. Literatur weit verbreitet (Perrin, Homo 1, 35/42; W. Speyer, Art. Kopf: o. Bd. 21, 525). – Entsprechend findet L. Anlass zu scharfer Auseinandersetzung mit Lukrez bzw. dessen epikureischer Auffassung vom gemeinsamen Untergang von Leib u. Seele (inst. 3, 17, 34; 7, 12, 1; vgl. Cic. Tusc. 1, 79). Nach dieser Vorstellung bestehen sowohl animus wie anima aus außerordentlich feinen u. schnell beweglichen Atomen (Lucret. 3, 177/80. 186/8. 204f. 216f), die mit dem tödlichen Zerfall des Leibes in der Luft zerstieben (ebd. 3, 455f. 470). Auf die 29 Beweise, mit denen Lukrez seine These über die Sterblichkeit der Seele untermauert (3, 417/829), antwortet L. mit der Unterscheidung zwischen anima (inst. 7, 12, 25: ipsa est et sensus et vita) u. mens (ebd. 12, 9f. 13. 18f). Er behauptet, dass die Seele kein Körperteil sei, sondern sich in corpore befinde (12, 21), u. wiederholt sein Postulat eines göttlichen Ursprungs der Seele (12, 16; vgl. 12, 10). Zwei vom Kontext gelöste u. insofern leicht misszuverstehende Zitate aus Lukrez schaffen den Bezugsrahmen dieser Argumentation (vgl. Lact. inst. 7, 12, 5 mit Lucret. 2, 999/1001 u. 7, 12, 26 mit 3, 612/4). – Dem epikureischen Grundsatz, dass der Tod nicht zu fürchten sei (quando nos sumus, mors non est; quando mors est, nos non sumus: inst. 3, 17, 30; vgl. Epicur. ep. 3, 125 [60f Usener]; Diog. L. 10, 125), entgegnet L., dass nicht der Todeszustand, sondern die Schmerzen, die zum Tode führen, das eigentlich Fürchterliche seien (inst. 3, 17, 32f). – Bei der Suche nach Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele nimmt L. ausdrücklich Bezug auf Plato, auch wenn er die Beweiskraft eines heidn. Philosophen, der die divina traditio nicht kenne, für schwach hält (ebd. 7, 8, 2f). Platos Argumentation aus der Selbstbewegung der Seele (Phaedr. 245c/e) entnimmt er Cic. Tusc. 1, 53f oder rep. 6, 27 (inst. 7, 8, 4; vgl. epit. 65, 1). Dazu kommt der Hinweis auf das geistige Vermögen der Menschenseele u. ihre von jeglicher Zusammensetzung mit Irdischem freie Beschaffenheit (inst. 7, 8, 5f; vgl. ira 10, 45; Tusc. 1, 66). Diese auf Plato zurückgehende Annahme einer besonderen Beschaffenheit der Seele (Phaedo 80d) gilt für L. als Beweis gegen Lukrez (inst. 7, 12, 2). Der Beweis, der auf dem Lernen als einem Wiedererinnern beruht (Men. 85c; Phaedo 72e), könnte über Cic. Tusc. 1, 57 oder Cato 78 vermittelt sein (inst. 7, 22, 19). Im Allgemeinen lassen sich die Plato-Zitate bei L. durch Ciceros Schriften oder ‚Compendia' ausreichend erklären (Kurfess). – Nach dem Willen Gottes ist der Mensch ein animal sociale (inst. 6, 10, 10; zur Polemik ge-

gen Zeno u. dessen Ablehnung der *Barmherzigkeit W. Schwer: o. Bd. 1, 1206f; Lact. inst. epit. 33, 6). In dieser Hinsicht stimmt L. mit Seneca (vgl. benef. 7, 1, 7) überein (inst. 1, 5, 26: ex Romanis vel acerrimus Stoicus [scil. Seneca]). Andererseits erörtert er die Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft gemäß der epikureischen (Lucret. 5, 925/1112) u. der aristotelisch-stoischen (Cic. rep. 1, 39) Auffassung. Nach der ersteren hätten sich die umherirrenden u. sprachenlosen Menschen zum Schutz gegen die ihnen feindselige Natur zusammengeschlossen; nach der zweiten wollten sie der Einsamkeit entfliehen u. ihrer Neigung zur Gemeinschaft folgen (inst. 6, 10, 13/5. 18). Für merkwürdig hält L. die Idee, dass die Menschen aut numquam conventuros inter se fuisse nec loquendi rationem reperturos nisi eos bestiae comedissent (ebd. 6, 10, 17). Zwar lehne er wegen seines Glaubens an Gott, der ja den Menschen erschaffen habe u. ihn weiterhin sich vermehren lasse, beide Theorien ab, doch seien sie grundsätzlich akzeptabel (6, 10, 19: potuit igitur utrumque, quia non repugnat; sed tamen utrumque nullo modo verum est), insofern sie eine Bestätigung seien etwa für die Notwendigkeit u. Pflicht der gegenseitigen Hilfeleistung u. die unverletzliche Festigkeit des foedus illud inter homines (6, 10, 22/4), das an das lukrezische foedus naturae (Lucret. 2, 302; 5, 310. 924) erinnert. Fest steht auf jeden Fall: homo sine homine nullo modo potest vivere (Lact. inst. 6, 10, 25).

III. Ethik. a. Bedeutung. Ausgehend von der platonischen Dreiteilung der Philosophie in Physik (Naturphilosophie), *Logik (Dialektik) u. *Ethik (Cic. ac. 1, 19; fin. 5, 9) unter expliziter Berufung auf das Vorbild des Sokrates unterstreicht L. als erster christl. Vertreter einer systematischen Ethik (Winger 12) deren Vorrangstellung (inst. 3, 13, 6). In der Ethik nämlich müsse man mit größter Vorsicht vorgehen (3, 7, 3: si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur), u. die Übung der virtus sei eindeutig jedem Erkenntnisfortschritt überlegen (6, 5, 11: nihil prodest cogitatio, nisi et actio subsequatur; vgl. Spanneut 127. 134/7).

b. Verhältnis zu Cicero. Wie Cicero in seinem Bemühen um grundsätzliche Prinzipien (leg. 1, 14f) meidet auch L. die Kasuistik; andererseits versucht er in seiner systematischen Durchdringung der Ethik, sich von der nichtchristl. Tradition gleichermaßen abzugrenzen wie sich diese anzueignen. Gemeinsame Grundlage mit Cicero ist der locus classicus der naturrechtlichen Argumentation, die Definition des wahren Gesetzes als dei lex, die L. der Rede des Stoikers Laelius entnimmt (inst. 6, 8, 7; Cic. rep. 3, 33; vgl. Winger 335. 362/7). In der Gestalt der recta ratio hat dieses unabänderliche Naturrecht, dessen *Erfinder u. Gebieter Gott ist, eine überzeitliche u. weltumspannende Geltung (Lact. inst. 6, 8, 8f). Wo Cicero als Eklektiker zwischen Stoa (Cic. nat. deor. 2, 21. 30) u. der Skepsis des Karneades als Angehörigem der neueren *Akademie (rep. 3, 9/11; vgl. Lact. inst. 5, 16, 1/12) zu vermitteln sucht, kritisiert ihn L. als zu schwach gegenüber den arguta haec plane ac venenata dieses Skeptikers (ebd. 5, 16, 13; Becker aO. [o. Sp.] 107/9).

c. Gerechtigkeit. (A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 335f.) Mit Bezug auf Ciceros eigenes Eingeständnis (off. 3, 69: umbra et imaginibus utimur) hebt L. die Undeutlichkeit der Auffassung von iustitia seitens der nichtchristl. Philosophen hervor (inst. 6, 6, 25: umbra est igitur et imago iustitiae, quam illi iustitiam putaverunt). In bewusster Abgrenzung gegen solche Auffassung behauptet er eine unauflösliche Bindung der iustitia (quae nihil aliut est quam dei unici pia et religiosa cultura, ebd. 5, 7, 2) an die Theologie. Erlösungsauftrag Christi sei es, der Welt die iustitia zurückzubringen, die in der *Aetas aurea geherrscht habe u. mit dem Auftreten des Polytheismus verschwunden sei (5, 7, 1f; vgl. Buchheit, Definition). Die Ethik des L. ist also eine theologische Ethik. – Die iustitia besteht aus den Tugenden pietas et *aequitas (5, 14, 9), u. die letztere wird als Verhalten eines se cum ceteris coaequandi aufgefasst (5, 14, 15), d. h. als fundamentale Anerkennung der radikalen *Gleichheit aller Menschen vor dem Schöpfergott (5, 14, 16; E. J. Jonkers: o. Bd. 1, 143; zum Begriff der iustitia u. ihrer Nähe zu humanitas u. misericordia vgl. H. Bolkestein, Humanitas bei L.: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1939] 62/5; O. Hiltbrunner, Art. Humanitas: o. Bd. 16, 739f; zum Zusammenhang von iustitia u. salus bei L. Andresen aO. [o. Sp.] 160f; ferner D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 100f; K. Thraede, Art. Gleichheit: ebd. 149f). – Zu L.' positiver Haltung zu Privateigentum in Auseinandersetzung mit Demokrit s. o. Bd. 1, 708.

d. Pathos u. Apatheia. Die notwendige Verbindung der virtus mit der Bereitschaft, Strapazen auf sich zu nehmen (inst. 3, 8, 36. 12, 7. 29, 16; 4, 24, 7. 19; 5, 7, 8; 6, 9, 19; 7, 5, 15; P. Wilpert, Art. Autarkie: o. Bd. 1, 1048) oder die vitia zu bekämpfen (inst. 6, 5, 13), entspricht dem altröm. Ideal stoischer Prägung (Heim, Virtus 365f). L. verschärft diese Auffassung in ihrer Polarität, indem er behauptet, dass die Tugend ohne das Böse nicht existieren könne (ira 13, 24: si tollantur mala, tolli pariter sapientiam nec ulla in homine virtutis remanere vestigia: cuius ratio in sustinenda et superanda malorum acerbitate consistit; vgl. inst. 3, 29, 16 u. 6, 15, 7). Andererseits verteidigt er gegen Senecas *Apatheia (ep. 116, 1) den Wert der *Affekte, wenn der Mensch sie zu beherrschen wisse (inst. 6, 15, 8/10; epit. 56, 7).

e. Religion u. Moral. Trotz der positiven Einstellung zu den röm. Traditionen entwirft L. ein äußerst düsteres Bild des moralischen Zusammenbruchs seiner Zeit: Im Rahmen bitterer Anklagen gegen die Grausamkeit einer Verfolgung, die jeglichen Anspruch der Machthaber widerlege, pietas u. iustitia zu vertreten (inst. 5, 9/11), stellt er einen rigorosen Unzuchtkatalog auf, der die gesamte Gesellschaft trifft (ebd. 5, 9, 15/8), u. macht selbst den pius Aeneas zur Verkörperung der röm. Bosheit überhaupt (5, 10, 5; zum Motiv H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1215f). – Im Allgemeinen findet L. in der Geschichte den klaren Beweis für die Unfähigkeit des Menschen, der den monotheistischen Glauben des Goldenen Zeitalters aufgegeben habe, zu einer verbindlichen Ethik zu gelangen (epit. 20, 1/4; 54, 6/9). Die hypothetische Vorstellung einer Tugend, die nur auf einer naturgegebenen Güte ohne Erkenntnis Gottes beruhe, sei ziemlich inhaltslos u. trivial (inst. 6, 9, 8). Ohne feste Einbindung in einen eschatologischen Horizont erweise sich jede Ethik also als völlig rückhaltlos, ‚denn wenn wir nach dem Tode nicht mehr sind (nihil sumus), würde ein Mensch, wenn er nicht ganz u. gar töricht ist, natürlich alles daran setzen, dass dieses (scil. irdische) Leben von möglichst langer Dauer u. voller Annehmlichkeiten ist. Wer so handelt, weicht notwendig von der Richtschnur der Gerechtigkeit ab‘ (ebd. 5, 18, 2f; vgl. 7, 9, 17f; epit. 52, 7; Wilpert aO. 1046). – Deshalb bedeutet die Ablehnung der Vorsehung durch die Epikureer die Aufgabe der Religion insgesamt, mit unabsehbaren Folgen (ira 8, 6: ... religionem funditus delet [scil. Epicurus]; qua sublata confusio ac perturbatio vitae sequetur; vgl. Cic. nat. deor. 1, 115). Dieses Postulat bildet den Hauptangriffspunkt gegen Epikur, dem L. den Vorwurf macht, ein turpissimae voluptatis adsertor zu sein (inst. 3, 17, 35) u. dessen Philosophie der Glückseligkeit er auf aggressive Weise als gröbsten Hedonismus (ebd. 3, 17, 2/7) u. massiven Egoismus (3, 17, 39) abzuwerten sucht. Die epikureische Verleugnung des göttlichen Vorsehungs- u. Unsterblichkeitsglaubens führe unvermeidlich zu ungezügelter Vergnügungssucht u. moralisch zu individuellem wie gesellschaftlichem Chaos (3, 17, 36/43; vgl. Opelt, Literatur 108). – Zugleich kehrt L. die epikureische Argumentation gewissermaßen in seinem Sinne um: Das Postulat einer qualitativen Überlegenheit des vernunftbegabten Menschen über die Tiere schließe logischerweise die Religion mit ein (ira 7, 15).

f. Unsterblichkeit. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit als eschatologischer Vollendung einer individuellen u. unwiederholbaren Existenz auf Erden verschaffe dem Leben erst seinen vollen Sinn u. dem gesellschaftlichen Zusammenleben seine ethische Grundlage. Umgekehrt ziehe das Postulat eines realen, in sich bestehenden Wertes der Tugend den Glauben an eine Vergeltung im Jenseits nach sich (inst. 5, 18, 10; vgl. 3, 12, 7f; epit. 65, 3). Diese soteriologische Auffassung von Unsterblichkeit nach dem Prinzip: immortalitas non sequella naturae, sed merces praemiumque virtutis est (inst. 7, 5, 20; vgl. 7, 12, 15), steht im Widerspruch zu der nach L.' platonischer Anthropologie wesensmäßigen Unsterblichkeit der Seele (Karpp 154/7) u. auf andere Weise zu den Stoikern, wenn er behauptet, die Unsterblichkeit u. nicht die virtus sei das höchste Gut (u. zwar insofern die virtus nur effectrix et mater ... summi boni ..., quoniam perveniri ad illut sine virtute non potest, inst. 3, 8, 32; vgl. 12, 18). – In Radikalisierung der Vorstellung Tertullians u. Cyprians vom Leben des Christen als militia u. certamen entfaltet er sein Konzept vom *Agon des Menschen zum Erreichen seines wahren Ziels: summa igitur prudentia deus materiam virtutis in malis posuit; quae idcirco fecit, ut nobis constitueret agonem, in quo victores immortalitatis praemio coronaret (epit. 24, 11; vgl. Spanneut 145; Heim, Virtus 372/5).

D. Nachwirkung. Die Rezeptionsgeschichte für L. ist noch nicht geschrieben. Einen Überblick über die Benutzung durch spätantike Schriftsteller gibt der Index expilatorum et testium (CSEL 27, 269/78). In der Antike wird L. selten erwähnt: u. a. Aug. doctr. christ. 2, 40, 61 (CCL 32, 74); civ. D. 18, 23; Cassiod. inst. 1, 28 (70 Mynors); Gennad. vir. ill. 15 (67 Richardson); Sidon. Apoll. ep. 4, 3, 7 (118 Loyen). Imitiert wurde er u. a. durch Lucifer v. Calaris, Zeno v. Verona u. teilweise auch durch Eusebius, Sulpicius Severus u. Prudentius (vgl. Monceaux 358; Winger 64/7). Wegen seines ausgezeichneten ciceronianischen Lateins schätzte ihn Hieronymus als vir omnium suo tempore eloquentissimus (chron. zJ. 319 [GCS Eus. 7, 230]); Giovan F. Pico della Mirandola (15. Jh.) nennt ihn Cicero Christianus (De studio divinae et humanae philosophiae 1, 7 [Basel 1573] 21: quis apud nos non videat esse Ciceronem, sed christianum ... quis enim non advertit Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praecelluisse in eloquendo), Petrarca lobt ihn aufs Höchste (Invective contra medicum 1, 389/91 [36 Ricci]: L., vir et poetarum et philosophorum notitia et ciceroniana facundia et, quod cuncta trascendit, catholica religione clarissimus), die Renaissancehumanisten geben seine Schriften heraus u. lesen sie mit Begeisterung, so zB. J. L. Vives (De tradenda disciplina 3, 8 = Opera omnia 6 [Valentiae Edetanorum 1785] 340: Christianorum omnium facundissimus est L.: sonum habet plane Ciceronianum). Zur L.rezeption vgl. Wlosok, Lucius 402/4. – Schon früh haben die christologischen Ausführungen des L. Misstrauen erweckt: Sowohl das Decretum Gelasianum (TU 38, 4, 55) wie auch das Dekretale des Papstes Hormisdas (ep. 125, 5, 11 [937 Thiel]) verurteilen die opuscula Lactantii als apocrypha. Hieronymus behauptet, dass L. die Existenz des Hl. Geistes leugne (ep. 84, 7; in Gal. 2, 4 [PL 26, 399]). – Eine gewisse Verwandtschaft mit der Verarbeitung der Phönix-Sage durch L. zeigt der heidn. Dichter Claudian in seinem 110 Hexameter umfassenden Gedicht (carm. min. 27 [369/73 Hall]), eine direkte literarische Abhängigkeit ist aber nicht erwiesen (anders W. Schmid, Art. Claudianus I: o. Bd. 3, 164 nach Th. Birt, De moribus Christianis quantum Stilichonis aetate in aula imperatoria occidentali valuerint disputatio, Progr. Marburg [1885] 12; ders.: RhMus 34 [1879] 8f mit Nachweisen; ferner M. Schuster: WienStud 54 [1936] 128_{25}). Eine Prosawiedergabe von dem, quod de Phinice L. refert, bietet Gregor v. Tours (stell. 12 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 411]). Das Phoenix-Gedicht ist die erste Dichtung der Antike, die in einer modernen Sprache (Angelsächsisch, um 800) erscheint (Wlosok, Res 250).

E. Schluss. Mit seiner Aufgeschlossenheit gegenüber der heidn.-röm. Literatur u. Bildungstradition u. dank seiner Bemühungen um eine an der Klassik orientierte lat. Sprache hat L. zu einer neuen Apologetik beigetragen u. dadurch eine Interpretatio Romana des Christentums für eine Mission der Gebildeten entwickelt. Wegen seiner heftigen Polemik sind die Angaben zur zeitgenössischen Geschichte nicht immer verlässlich, u. es fehlt eine eingehende Auseinandersetzung mit der heidn. Philosophie, bes. mit dem porphyrischen Neuplatonismus sowie mit dem alten Epikureismus. Für die Entstehung der christl. Ethik u. für die Entwicklung der Poesie in lateinischer Sprache spielt L. eine bedeutende Rolle. Als Theologe legt er die wesentlichen Themen seiner christl. Lehre in Gestalt einer klaren u. gut strukturierten Weltanschauung dar, die er als sacramentum mundi et hominis bezeichnet (inst. 7, 3, 14) u. einer nihilistischen Absurdität des Lebens entgegensetzt (vgl. ebd. 2, 1, 2). Er selbst fasst zusammen: factus est a deo mundus, ut homines nascerentur; nascuntur autem homines, ut deum parentem agnoscant, in quo est sapientia; agnoscunt, ut colant, in quo est iustitia; colunt, ut mercedem immortalitatis accipiant; accipiunt immortalitatem, ut in aeternum deo serviant (epit. 64, 1; vgl. inst. 7, 6, 1). Die logische Klarheit u. Geschlossenheit dieser Setzungen lassen zugleich die Grenzen von L.' theologischem Denken erkennbar werden: Insgesamt hat es Bedeutung nur für die, die ihr Leben bewusst als christlichen Agon verstehen können.

L. ALFONSI, Ovidio nelle ,Divinae Institutiones' di Lattanzio: VigChr 14 (1960) 170/6. – J. ALTHOFF, Zur Epikurrezeption bei Laktanz: Th. Fuhrer / M. Erler (Hrsg.), Zur Rezeption der hellenist. Philosophie in der Spätantike = Philosophie der Antike 9 (1999) 33/53. – T. ARAND, Das schmähliche Ende. Der Tod des schlechten Kaisers u. seine literarische Gestaltung in der röm. Historiographie = Prismata 13 (2002). – B. BARTHEL, Über die Benutzung der

philos. Schriften Ciceros durch Lactanz 1 (Strehlen 1903). – P. F. BEATRICE, Antistes philosophiae. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz: Augustinianum 33 (1993) 31/47. – J. W. PH BORLEFFS, De L. in epitome Minucii imitatore: Mnem NS 57 (1929) 415/26. – S. BRANDT, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des L. u. des Buches De mortibus persecutorum = SbWien 125, 6 (1891); L. u. Lucretius: JbbClassPhilol 37 (1891) 225/59. – V. BUCHHEIT, Cicero inspiratus - Vergilius propheta? Zur Wertung paganer Autoren bei Laktanz: Hermes 118 (1990) 357/72; Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz u. seinen Vorgängern: VigChr 33 (1979) 356/74; Laktanz u. seine ‚testimonia veritatis': Hermes 130 (2002) 306/15; Der Zeitbezug in der Weltalterlehre des Laktanz (inst. 5, 5/6): Historia 28 (1979) 472/86. – S. CASEY, L.' reaction to pagan philosophy: ClassMed 32 (1971/80) 203/19. – A. S. CHRISTENSEN, L. the historian = Opuscula Graecolatina 21 (Copenhagen 1980). – P. J. COUVÉE, Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip ‚vita beata' naast en tegenover ‚vita aeterna' bij L., Ambrosius en Augustinus, onder invloed van de romeinsche Stoa, Diss. Utrecht (Baarn 1947). – J. DAMMIG, Die Divinae institutiones des Laktanz u. ihre Epitome, Diss. Münster (1957). – E. D. DIGESER, L. and the Edict of Milan. Does it determine his venue?: StudPatr 31 (Leuven 1997) 287/95; The making of a Christian empire. L. and Rome (Ithaca / London 2000). – H. DÖRRIE, Platonica minora = Studia et testimonia antiqua 8 (1976). – V. FÀBREGA, Die chiliastische Lehre des Laktanz: JbAC 17 (1974) 126/46. – F. FESSLER, Benutzung der philos. Schriften Ciceros durch Laktanz (1913). – J. FONTAINE / M. PERRIN (Hrsg.), Lactance et son temps = Théologie historique 48 (Paris 1978). – J.-C. FREDOUILLE, Lactance historien des religions: Fontaine / Perrin 237/52. – O. GIGON, L. u. die Philosophie: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979) 196/213. – R. A. GREER, Cicero's sketch and L. plan: The early church in its context, Festschr. E. Ferguson = NovTest Suppl. 90 (Leiden 1998) 155/74. – CH. GROSSMANN, Die ntl. Grundlagen der Gerechtigkeitsdefinition im 5. Buch der Institutionen des Laktanz: MittellatJb 37 (2002) 395/403. – E. HECK, Art. L.: NPauly 6 (1999) 1043f; Lactanz u. die Klassiker: Philol 132 (1988) 160/79; Die dualistischen Zusätze u. die Kaiseranreden bei L. = AbhHeidelberg 1972 nr. 2. – F. HEIM, L'influence exercée par Constantin sur Lactance. Sa théologie de la victoire: Fontaine / Perrin 55/74; Virtus chez Lactance. Du vir bonus au martyr: Augustinianum 36, 2 (1996) 361/75. – CH. INGREMEAU, Lactance et la justice dans le livre 5 des ‚Institutions divines': Regards sur le monde antique, Festschr. G. Sabbah (Lyon 2002) 153/62. – H. JAGIELSKI, De Firmiani L. fontibus quaestiones selectae, Diss. Königsberg (1912). – J. KANY-TURPIN, Lactance, un critique mésestimé de l'épicureisme: M. Erler / R. Bees (Hrsg.), Epikureismus in der späten Republik u. der Kaiserzeit = Philosophie der Antike 11 (2000) 218/30. – H. KARPP, Probleme altchristl. Anthropologie = BeitrFördChrTheol 1, 44, 3 (1950). – B. KÖTTING, Endzeitprognosen zwischen L. u. Augustinus: HistJb 77 (1958) 125/39. – H. J. KUNICK, Der lat. Begriff patientia bei Laktanz, Diss. Freiburg (1955). – A. KURFESS, L. u. Plato: Philol 78 (1923) 381/93. – H. LIMBERG, Quo iure L. appelletur Cicero christianus, Diss. Münster (1896). – H. LIETZMANN, Art. L. nr. 1: PW 12, 1 (1924) 351/6. – A. LOW, Hermes Trismegistos als Zeuge der Wahrheit. Die christl. Hermetikrezeption von Athenagoras bis Laktanz = Theophaneia 36 (2002). – V. LOI, Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno = Bibl. Theol. Salesiana 1, 5 (Zürich 1970); Per la storia del vocabolo ‚sacramentum'. ‚Sacramentum' in Lattanzio: VigChr 18 (1964) 85/107. – P. MCGUCKIN, The christology of L.: StudPatr 17, 2 (Oxford 1982) 813/20; The non-Cyprianic scripture texts in L. ‚Divine Institutions': VigChr 36 (1982) 145/63. – P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 3 (Paris 1905). – O. NICHOLSON, Flight from persecution as imitation of Christ. Lact. inst. 4, 18, 1f: JournTheolStud NS 40 (1989) 48/85; Hercules at the Milvian bridge. Lact. inst. 1, 21, 6/9: Latom 43 (1984) 133/42. – C. E. V. NIXON / B. S. RODGERS, In praise of later Roman emperors. The Panegyrici Latini = Transformation of the Classical Heritage 21 (Berkeley 1994). – R. M. OGILVIE, The library of L. (Oxford 1978). – I. OPELT, Formen der Polemik im Pamphlet De mortibus persecutorum: JbAC 16 (1973) 98/105; Die Polemik in der christl. lat. Literatur von Tertullian bis Augustin (1980). – M. PELLEGRINO, Minucio fonte di Lattanzio: ders., Studi su l'antica apologetica = Storia e letteratura 14 (Roma 1947) 151/201. – M. PERRIN, À propos du chapître 24 de l'Épitomé des ‚Institutions' de Lactance: RevÉtAug 27 (1981) 24/37; Homo Christianus. Christianisme et tradition antique dans l'anthropologie de Lactance 1/2 (Lille 1979); Lactance et la culture grecque: B. Pouderon / J. Doré (Hrsg.), Les apologistes chrétiens et la culture grecque = Théologie historique 105 (Paris 1998) 297/313. – R. PICHON, Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin (ebd. 1901). – H. W. A. V. ROOIJEN-DIJKMAN, De vita beata, Diss. Leiden (Assen 1967). – E. SCHNEWEIS, Angels and demons according to L. = Studies in Christian Antiquity 3 (Washington 1944). – K. H.

Schwarte, Art. Laktanz: Döpp / Geerlings, Lex.^{3} 443/5. – M. Spanneut, Tertullien et les premiers moralistes africains (Gembloux / Paris 1969). – J. Speigl, Zum Kirchenbegriff des Laktanz: RömQS 65 (1970) 15/28. – J. Stevenson, Aspects of the relations between L. and the classics: StudPatr 4 = TU 79 (1961) 291/8. – B. Studer, La sotériologie de Lactance: Fontaine / Perrin 253/71. – L. J. Swift, Arnobius and L.: TransProcAmPhilolAss 96 (1965) 439/48. – M. Testard, Épicure et Jésus-Christ. Observations sur une lecture chrétienne de Lucrèce par Lactance: RevÉtLat 75 (1997) 200/18. – P. G. V. van der Nat, Zu den Voraussetzungen der christl. lat. Literatur. Die Zeugnisse von Minucius Felix u. Laktanz: EntrFondHardt 23 (1976) 191/234. – K. Vilhelmson, Laktanz u. die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus = Acta et commentationes universitatis Tartuensis B, 49, 4 (Tartu 1940). – J. Walter, Pagane Texte u. Wertvorstellungen bei Lactanz = Hypomnemata 165 (2006). – H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes = VerhAkadWetensch-Amsterdam 28, 3 (1929). – W. Winger, Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christl. Handlungslehre bei Laktanz = Forum interdisziplinäre Ethik 22 (1999). – A. Wlosok, Art. L.: TRE 20 (1990) 370/4; Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2; Lucius Caecilius Firmianus L.: R. Herzog (Hrsg.), Hdb. d. lat. Lit. in der Antike 5 = HdbAltWiss 8, 5 (1989) 375/403; Res humanae - res divinae. Kl. Schriften = Bibliothek der klass. Altertumswiss. 2, 84 (1990).

Valentin Fàbrega.

Lade s. Cista mystica: RAC Suppl. 2, 376/88.

Lähmung s. Hinken: o. Bd. 15, 331/42.

Lärm s. Beifall: o. Bd. 2, 92; Erz: o. Bd. 6, 480/4; Glocke: o. Bd. 11, 172/8. 180/3; Magie.

Lästerung (Blasphemie) s. Gotteslästerung: o. Bd. 11, 1185/201.

Lagyrion s. Lyngurion.

Lahmheit s. Hinken: o. Bd. 15, 331/42.

Laie (λαϊκός, laicus).

Vorbemerkung. Vorliegender Artikel behandelt die Verwendung des Terminus λαϊκός / laicus in der Spätantike u. ihre Vorgeschichte, besonders im Hinblick auf *Kultgemeinden wie die *Kirche. Im religiösen Sprachgebrauch kann der Begriff eine *Erwählung von Menschen zum Ausdruck bringen oder im Gegenteil ihre Einordnung in eine niedriger bewertete u. mit eingegrenzten Rechten ausgestattete soziale Kategorie. In den ersten sechs Jhh. nC. schwankt die Verwendung von λαϊκός / laicus zwischen diesen beiden Bedeutungen. Es ist daher unangemessen, eine Geschichte des Wortes ‚L.' u. der hinter ihm stehenden Wirklichkeit zu schreiben, indem man spätere dogmatische oder kanonistische Definitionen in die Frühzeit projiziert.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. Das Adjektiv λαϊκός ist eine der wenigen Ableitungen des gemeinhellenischen, eher selten gebrauchten λαός (‚Volk', ‚Menge', ‚Volkerschaft'; Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 83f). Es bezeichnet gleichermaßen die Zugehörigkeit zu einem λαός u. durch die Endung -ικός, die kategorisierende Bedeutung besitzt, eine Abgrenzung (vgl. P. Chantraine, Études sur le vocabulaire grec [Paris 1956] 97/171: ‚Le suffice grec -ικός'), die auch als Ausgrenzung verstanden werden kann. Die ersten Belege für λαϊκός (Montevecchi 55_4; ab 3. Jh. vC.) entstammen dem ptolemäischen Ägypten. In

den ägypt. Papyri bezeichnet λαϊκός die Zugehörigkeit zum λαός, aber mit bestimmten Konnotationen: als Angehörigen der einheimischen Bevölkerung (‚Eingeborene'), der unteren Schichten (‚gemeine Leute'), als Bewohner der χώρα (‚Dörfler') (ebd. 56). Ein früher Papyrus (PStrasb. 93, 4 [F. Preisigke, Griech. Papyrus der K. Univ.- u.- Landesbibl. zu Strassburg 2 (1920) 39], um 120 vC.) meint damit: ‚was dem Landvolk angehört', u. zwar aus der Sicht der staatl. Verwaltung. Das Wort begegnet sodann im röm. Ägypten in λαϊκὴ σύνταξις (Belege: J. A. S. Evans, The poll-tax in Egypt: Aegyptus 37 [1957] 260; Montevecchi 61_4; ab 1. Jh. nC.), einem terminus technicus der Verwaltungssprache, der die Kopfsteuer (capitatio plebeia / humana) bezeichnet, deretwegen die Bevölkerung in Zivilstandsregister eingetragen wurde (λαογραφία). – Bauer 226 bzw. 272; C. Vandersleyen, Le mot λαός dans la langue des papyrus grecs: ChronÉg 48 (1973) 339/49; contra: W. Clarysse: AncSociety 7 (1976) 185/207; H. Heine: ebd. 144_{32}; Montevecchi.

II. Jüdisch. Die LXX verwendet λαός für Israel, das Volk Gottes (ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ; ὁ λαός μου / σου), jedoch auch (neben ἔθνος) für Völker, die anderen Herren untertan sind (Montevecchi 61/7), in beiden Fällen auch für die Völkerschaft im Unterschied zu ihren Führungspersonen (H. Strathmann, Art. λαός: ThWbNT 4 [1942] 34). Bei Josephus u. Philon meint λαός häufig ‚die Leute, die Menge, die Mehrzahl' (Belege: ebd. 38f). In der LXX ist das Wort λαϊκός nicht belegt. Es erscheint erst in griechischen AT-Übersetzungen des 2. Jh. nC., bei Aquila (ein-), Symmachos (drei-) u. Theodotion (zweimal). Sie führten die Vokabel an drei Bibelstellen ein, um das Profane oder Gewöhnliche im Gegensatz zum Heiligen u. Geheiligten auszudrücken. 1) Deutlichster Fall ist Hes. 22, 26, wo der Prophet den Priestern vorwirft, sie unterschieden nicht ‚zwischen heilig u. unheilig' u. lehrten nicht, ‚was rein oder unrein ist'. Symmachos ersetzt hier das βέβηλος (‚profan') der LXX durch λαϊκός (vielleicht, weil βέβηλος zunehmend pejorativ konnotiert war). Das Volk den Unterschied von heilig u. profan zu lehren, gehörte nach Hes. 44, 23 zu den wesentlichen Aufgaben der Priester. Dies ist erforderlich für die Erfüllung der προστάγματα des Tempelkultes (ebd. 43, 11) sowie der Gesetze, die Gott seinem Volk als Lebensregel gab (ebd. 20). – 2) Ebd. 48, 15 bezeichnet λαϊκός das, was allen gemein u. zugänglich, im Gegensatz zu dem, was reserviert u. heilig ist, näherhin das Gebiet, das in der Mitte des zu verteilenden Landes außerhalb der Priestern u. Leviten vorbehaltenen Anteile für die Einwohner Jerusalems bestimmt wird. Dieser Restteil ist unheilig (ḥol) u. soll der Stadt als Wohn- u. Weideland gehören. Symmachos u. Theodotion übersetzen den Terminus ḥol, ‚gemein', mit λαϊκός (zur Fehllesung ḥēl der LXX Bauer 274 bzw. 228). – 3) Übereinstimmend ersetzen Symmachos, Theodotion u. Aquila das βέβηλος der LXX durch λαϊκός bei 1 Sam. 21, 5f, wo der Priester Ahimelech auf Davids Bitte um Brot antwortet: ‚Gewöhnliches Brot (leḥem ḥol) habe ich nicht; ich habe nur geheiligtes Brot', scil. die Schaubrote. Man sieht, dass der Terminus in diesen drei Fällen nur auf Sachen angewendet wird. – Das zugehörige Verbum λαϊκόω kommt im griech. AT nur an einer Stelle vor; Aquila u. Symmachos verwenden es Hes. 7, 21f bei der Ankündigung der Bestrafung des götzendienerischen Volkes: ‚Ich will sie Fremden überliefern ... u. sie werden sie entheiligen (λαϊκώσουσιν)' (J. Ziegler, Ezechiel[2] = Septuaginta 16, 1 [1977] 116). Man bemerkt hier eine Nebenbedeutung, die λαϊκός von βέβηλος unterscheidet. Zum Ausdruck kommt die Beziehung zwischen dem Begriff der Entweihung u. der Zugehörigkeit zu einem besonderen Volk oder dem Teil des Volkes, das eine privilegierte Beziehung zu Gott unterhält. ‚Sie werden erkennen, dass ich, der Herr, ihr Gott, mit ihnen bin u. dass sie das Haus Israel, mein Volk sind. Spruch des Herrn' (Hes. 34, 32). Dies scheint das Leitmotiv des *Hesekiel-Buches zu sein u. vielleicht zur Einführung von λαϊκός in griechische AT-Übersetzungen des 2. Jh. nC. geführt zu haben.

B. Christlich. I. Einführung. a. Wortgebrauch. De La Potterie: ders. / Lyonnet 13/29 u. Bauer 228 bzw. 274 haben zu zeigen versucht, dass der christl. Gebrauch des Terminus λαϊκός wahrscheinlich aus der Sprachtradition des hellenist. Judentums hervorgegangen ist (vgl. auch Strathmann aO. 57 zu Iustin. apol. 1, 67, 5). Vor dem 3. Jh. nC. tritt λαϊκός in christlichen Texten allerdings sehr begrenzt auf. Wie in der LXX fehlt es im NT ganz. Zuerst begegnet es als Adjektiv am Ende des 1. Jh. nC. in einem

rätselhaften Satz des 1. Clemens-Briefes (s. u. Sp. 830). Im 2. Jh. nC. ist es fast nur in griechischen AT-Übersetzungen anzutreffen (s. o. Sp. 827f). Als christlicher terminus technicus tritt es ab Anfang des 3. Jh. auf, zuerst bei Clemens v. Alex. sowie lateinisch bei Tertullian.

b. Historische Einordnung. Aus dem Umstand, dass es in der Kirche des 1./2. Jh. nC. Rollenunterschiede gab, folgt nicht hinreichend, dass es damals ‚L.' zwar noch nicht dem Namen, wohl aber der Sache nach schon gegeben habe. Auch wenn die Kirche in ihren Anfängen trotz des Ideals der Brüderlichkeit gesellschaftlich nicht egalitär war, ist daraus nicht zu schließen, dass die Vorstellung vom ‚L.' einschlussweise bereits Anwendung gefunden hätte. Dieses Konzept setzt, zumindest soziologisch, genauere Kennzeichen voraus. Die Vorstellung vom ‚L.' in den Kirchen katholischen Typs drückt eine Un-*Gleichheit aus, die nicht von den Umständen (zeitweiser Ausübung eines Amtes) abhängt, sondern auf Dauer gilt, nämlich ‚auf Lebenszeit' von dem Zeitpunkt an, in dem der ‚Kleriker' bestellt wird. Die Ungleichheit, die dieses Konzept begründet, betrifft beide Gruppen; die Termini ‚Kleriker' u. ‚L.' definieren sich gegenseitig u. bestimmen ihren Inhalt. Sie setzt Recht, auch wenn dieses Recht manchmal von der Wirklichkeit außer Kraft gesetzt wird. Keine Quelle belegt die so beschaffene Diastase von ‚L.' u. ‚Klerikern' vor dem Ende des 2. Jh. – Seit der Wende zum 3. Jh. lassen hingegen Diskussionen eine Veränderung der Ekklesiologie erkennen (s. u. Sp. 837). In ihnen erscheint der Terminus λαϊκός / laicus als Katalysator der hauptsächlich diskutierten Fragen (Sacerdotalisierung der Ämter, Stellung der Frau, Monogamie, Verwaltung des *Kirchenguts, die Frage: Wo ist die Kirche?). Die Unterscheidung zwischen Amtsträgern u. Kirchenvolk wird dabei auf verschiedene Weise gerechtfertigt: durch die Ordination für den liturgischen Dienst, durch eine typologische Ableitung von den Leviten des AT, die eine besondere wirtschaftliche Beziehung zwischen dem Diener des Altares u. den Gläubigen einschloss (Faivre, Kleros 79/86), u. schließlich durch die Rolle des jüd. *Hohenpriesters als Vollzieher der Reinigungsopfer, der Sünden zu vergeben vermag. Der Begriff ‚Klerus' ist seitdem einer bestimmten Gruppe von Amtsinhabern vorbehalten. Das Konzept des ‚L.' bildet sich als eine Art Hohlform zur Aufwertung der Gruppe der Kleriker, die die Ämter professionalisieren (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998]). – Seit dem 3. Jh. wird es möglich, analog die Rolle der L. in der Kirche zu erörtern, indem man darunter die Gesamtheit der nichtordinierten Christen versteht. Das verhielt sich in den ersten beiden Jhh. noch anders, insofern anfangs sämtliche Christen den κλῆρος Gottes bildeten, die vielfältig vorhandenen Funktionen nicht nach ‚L.' u. ‚Klerikern' benannt werden konnten, alle Christgläubigen Heilige u. Erwählte waren, die Einheit des Christenvolkes die Unterschiede der Stände überwog u. die Amtsträger, auch wenn sie im 2. Jh. eine durch ihre Funktion verschiedene Gruppe zu bilden begannen, noch nicht unter den Getauften eine theologisch legitimierte Grenze derart benannter u. bestimmter Gruppen errichteten. Während dieser Zeit konkurrierte die Vorstellung vom Amtspriestertum nicht mit der Idee des gemeinsamen Priestertums aller Christen (vgl. Faivre, Fraternité 468/70; P. M. Beaude, Art. Sacerdoce III/V: DictB Suppl. 10 [1985] 1254/342; J. M. R. Tillard, La ‚qualité sacerdotale' du ministère chrétien: NouvRevThéol 95 [1973] 481/514; E. Dal Covolo, Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: S. Felici [Hrsg.], La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri [Roma 1992] 255/66; E. Dal Covolo, ‚Voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, popolo santo ...': S. Felici [Hrsg.], Esegesi e catechesi nei Padri della Chiesa [secc. II-IV] [ebd. 1993] 85/95). Selbst für *Irenäus v. Lyon, der die Presbyter als Lehrer im Besitz des ‚Charismas der Wahrheit' sieht, sind alle *Jünger Christi Priester u. kann niemand den Vollzug der Opferhandlung für sich allein beanspruchen (Faivre, Kleros 80/2).

II. Erster Clemens-Brief. Erstmals in der christl. Literatur begegnet λαϊκός Ende des 1. Jh. bei *Clemens Romanus (I), u. zwar auch auf Personen bezogen (1 Clem. 40, 5; im 3. Jh. aufgegriffen Apost. KO 23, 1 [69 Funk]). Das Adjektiv λαϊκός tritt 1 Clem. 40, 5 in einem Vergleich auf. Nach den grundsätzlichen Äußerungen über göttliche Ordnung u. kirchliche Disziplin (ebd. 1/36) kommt Clemens auf die konkrete Anwen-

dung in Problemen des in Unordnung geratenen Gemeindelebens in *Korinth zu sprechen u. führt dabei aus: ‚Es sind dem Hohenpriester eigene Kultdienste (λειτουργίαι) übertragen, den Priestern ist ihr eigener τόπος (Platz, Stellung) verordnet u. den Leviten obliegen eigene Dienste (διακονίαι); ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται (‚der dem Volk angehörende Mensch ist durch die für das Volk geltenden Vorschriften gebunden‘). Jeder von uns, Brüder, soll in der eigenen Stellung (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) Gott gefallen, indem er ein gutes Gewissen bewahrt u. die für seinen Dienst (λειτουργία) festgelegte Regel nicht übertritt, in würdigem Wandel‘ (ebd. 40, 5/41, 1). – 1 Clem. 40, 5 beschreibt ebd. 41, 2 zufolge die Situation im Tempel von Jerusalem. Der λαϊκὸς ἄνθρωπος von 40, 5d gehört demnach zu den Juden. Traditionell u. gewöhnlich wird darunter jener Angehörige des Volkes Israel verstanden, der nicht zu den Kultpersonen zählt. Gleichwohl ist auch der ‚gemeine Mann‘ an ihm angemessene, ‚gemeine‘ Anordnungen Gottes gebunden, der im Himmel u. auf Erden eine feste Ordnung bestimmt hat, welche Unterordnung in *Gehorsam verlangt (H. E. Lona, Der erste Clemensbrief = KommApVät 2 [1998] 427/42). Die Kernfrage ist, ob man die Analogie wörtlich zu verstehen hat, also in den ‚Stellungen‘, die nach 1 Clem. 41, 1 von Gott allen Christen zugeteilt sind, jedes Element der voraufgehenden Beschreibung des atl. Kultes wiederbegegnet. Zwei unterschiedliche Interpretationen wurden vorgeschlagen: a) In diesem Text sei der Ursprung des (vom Klerus unterschiedenen) christl. L.standes zu erkennen (F. Bergamelli, Testimonianze prenicene sul ‚Laica‘ nella chiesa: Dal Covolo / Bergamelli u. a. 54/66; vgl. A. Stuiber, Art. Clemens Romanus I: o. Bd. 3, 194). b) Hier liege nur ein Vergleich vor; Clemens gehe es vor allem um das Prinzip der Ordnung, nicht um Einzelbestimmungen zur christl. *Liturgie u. ihrem Personal (ebd.; J. Liebaert, La référence à la règle apostolique dans la Lettre de Clément de Rome: Année canonique 23 [1979] 122). – Letztere Lesart wird mE. dem Text eher gerecht.

a. Erste religiöse Bedeutung von λαϊκός. Der Autor wendet sich 1 Clem. 41, 1 an seine christl. ‚Brüder‘ mit einem inklusiven ‚wir‘; ein jeder muss einen Dienst (λειτουργία) erfüllen. Demgegenüber sprach er ebd. 40, 5d von ἄνθρωπος λαϊκός im Singular, nicht von ‚L.‘ im Plural, wie man erwarten dürfte, wenn er seine begonnene Beschreibung kultischer Rollen u. Funktionen fortführte. Demzufolge handelt es sich bei dem ἄνθρωπος λαϊκός mE. nicht um eine weitere Kategorie, sondern um einen kollektiven Singular, der die drei voraufgehenden Gruppen einschließt. Diese kollektive Bedeutung macht daraus das natürliche Gegenüber zum inklusiven ‚wir‘ der Christen. Nur scheinbar besteht ein Gegensatz zwischen den drei Stufen der atl. *Hierarchie, die jeweils ihr eigenes Charakteristikum besitzen, u. dem ἄνθρωπος λαϊκός, dessen einziges Merkmal die Unterordnung zu sein scheint. Der ganze Text steht nämlich im Passiv: Eigene Funktionen werden dem Hohenpriester zugewiesen, ein eigener Platz den Priestern, eigene Dienste den Leviten. Der atl. Hierarchie sowie dem ἄνθρωπος λαϊκός fällt jenes Los zu, das ihnen nach Gottes Ratschluss zugeteilt ist. Der Vergleich erfolgt im Wesentlichen demnach nicht zwischen den Kultpersonen u. dem ἄνθρωπος λαϊκός, sondern zwischen diesem u. dem ‚wir‘ der Christen. Clemens predigt somit weniger die Achtung einer hierarchischen Ordnung als die der Heilsordnung, der göttlichen οἰκονομία (A. Jaubert, Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis: VigChr 18 [1964] 193/203). – ‚Der ἄνθρωπος λαϊκός ist gebunden an die für das Volk geltenden Vorschriften‘ (1 Clem. 40, 5d) meint wahrscheinlich den Menschen, der die ‚Tiefen der göttlichen Erkenntnis‘ (ebd. 11, 1) nicht ausgelotet hat u. deshalb an die weltlichen Vorschriften gebunden ist (nach Hebr. 9, 10 ‚äußerliche Satzungen ..., die bis zu der Zeit einer besseren Ordnung auferlegt sind‘), wohingegen der, der durch die Offenbarung Christi zu höherer Erkenntnis gekommen ist, von jenen ‚für das Volk geltenden Vorschriften‘ befreit ist. Der ἄνθρωπος λαϊκός des Clemens wäre dann der Mensch aus dem unvollkommenen Volk, der Angehörige jenes Volkes (plebis eius homo; vgl. unten), dem der Zugang zur göttlichen Erkenntnis fehlt. Man darf an Jes. 29, 13 denken (zit. 1 Clem. 15, 2), das leicht verändert Mc. 7, 6f u. Mt. 15, 8f aufgreifen: ‚Dieses Volk (οὗτος ὁ λαός) ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir. Leer ist der Kult, den sie mir darbringen. Die Lehren, die sie weitergeben, sind nichts als Gebote von Menschen (ἐντάλματα ἀνθρώπων; vgl. A. Faivre, ‚Pré-

ceptes laïcs [λαϊκὰ προστάγματα] et commandements humains [ἐντάλματα ἀνθρώπων]'. Les fondements scriptuaires de 1 Clément 40, 5: RevScRel 75 [2001] 288/308; 1 Clem. 15, 2: οὗτος ὁ λαός greift wohl Mc. 7, 6 auf; wahrscheinlich ist davon auch 1 Clem. 40f angeregt). Die knappe Formulierung ebd. 40, 5d bildet wahrscheinlich eine Zusammenfassung der Anklagen von Jes. 29, 13 u. bedeutet dann, dass dem Menschen jenes Volkes die diesem eigenen Gebote gegeben wurden, nämlich menschliche Vorschriften u. Traditionen, denen Jesus ‚das Wort Gottes' entgegensetzte. (Im Zitat von Jes. 29, 13 findet sich dasselbe Wechselspiel zwischen Singular u. Plural wie im Text von 1 Clem. 40, 5: ‚dieses' Volk, aber ‚ihr' Herz; vgl. Mc. 6, 7.) – Stark betont 1 Clem. 40 die Vorstellung von ‚festgesetzten Zeiten'. Der Autor drückt sie doppelt aus: einerseits mit Komposita von προτάσσω (‚anordnen, befehlen') u. τάγμα (‚Ordnung'), zum anderen mit dem Terminus ὁρισμένος (‚festgesetzt'). Er hält fest: ‚Die ihre Opfer zu den verordneten Zeiten (τοῖς προστεταγμένοις καιροῖς) darbringen, sind genehm u. selig' (ebd. 40, 4). Auch im Folgenden bezieht sich der Autor auf die Erfüllung der Absichten Gottes bei der Entfaltung des Heilsplans (41, 1): ‚Jeder von uns (ἕκαστος ἡμῶν), Brüder, soll in der eigenen Stellung (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) Gott gefallen, indem er mit gutem Gewissen die festgesetzte Regel für seinen Dienst nicht übertritt (τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα)'. Der Ausdruck ἕκαστος ... ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι bezeichnet mE. weniger eine soziale Position innerhalb einer Hierarchie (wie 1 Clem. 10, 3) als vielmehr eine heilsgeschichtliche Ordnung. Er scheint inspiriert von 1 Cor. 15, 20. 23 (vgl. schon 1 Clem. 24, 1), wo Paulus die Abfolge der künftigen Auferstehung angibt: ‚Ein jeder nach seiner Stellung (ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι), an der Spitze Christus als Erstling, dann (ἔπειτα) die, die bei Christus bei seiner Wiederkunft sind. Darauf (εἶτα) wird dies der Schluss sein' (1 Cor. 15, 23 ist einziger Beleg für τάγμα im NT; vgl. J. K. Coyle, Le rôle du ‚bon ordre' dans l'organisation de l'église des premiers siècles: Anthropos laïkos 68/79). ‚Die einem jeden eigene Stellung' ereignet sich zu den ‚festgesetzten Zeiten'. D. h. die für die Funktion des Einzelnen festgelegten Regeln haben jeweils Geltung zu bestimmten Zeiten, für den Angehörigen ‚dieses Volkes' die ihm eigenen Vorschriften (λαϊκὰ προστάγματα), für die Christen hingegen jene Regeln, die Christus gab. Sie müssen mit gutem Gewissen u. in würdigem Wandel handeln, ein jeder in der ihm eigenen Stellung. Der 1 Clem. 40, 4 gebrauchte Ausdruck ‚festgesetzte Zeiten' (προστεταγμένοι καιροί) findet sich auch Act. 17, 26/30 in der Areopagrede des Paulus, wo ebenfalls die Frage des Gott darzubringenden Kultes behandelt wird. ‚Die also ihre Opfer zu den verordneten Zeiten darbringen, sind genehm u. selig; denn sie ... sündigen nicht', sagt Clemens u. nennt im Folgenden den Hohenpriester, die Priester, die Leviten u. schließlich den ἄνθρωπος λαϊκός, dem λαϊκὰ προστάγματα gegeben sind. Nachdem er die Analogie mit dem alten Gottesvolk gebraucht u. sich von diesem Modell distanziert hat, wendet er sich an die ‚Brüder' u. schließt: ‚Seht, Brüder: Je größer die Erkenntnis ist, derer wir gewürdigt wurden, desto größer ist die Gefahr, der wir ausgesetzt sind' (1 Clem. 41, 4). Dies ist wohl nur eine Ausdrucksweise dafür, dass die Zeit, die dem jüd. Volk zugeteilt war, dem Herrn aller Dinge (vgl. ebd. 40, 4; 20, 5. 11) Opfer u. liturgische Dienste zu leisten, beendet ist, seit die Zeit der Unwissenheit beendet ist u. ‚wir' zur Buße u. zu einer λειτουργία aufgerufen sind, die nicht von den atl. Vorschriften für Israel bestimmt ist. So finden sich Verschiedenheit u. Neuheit bekräftigt in der Kontinuität der Unterordnung unter den Willen Gottes. Der ἄνθρωπος λαϊκός ist also der Typ des Menschen, der sein Heil im Kult des Alten Bundes zu finden glaubt. Der Begriff L. ist hier dann weniger abwertend als einschränkend gebraucht. Er bezeichnet den Angehörigen eines unvollkommenen Volkes, dem der Zugang zur geistlichen Erkenntnis fehlt, die Jesus Christus eröffnet.

b. Im lat. 1. Clemens-Brief. Die lat. Übersetzung von 1 Clem. (Morin, Anecd. 2, 1/60) gibt in der 2. H. des 2. Jh. λαϊκός unterschiedlich wieder, je nachdem, ob sie sich auf einen Menschen bezieht oder auf ein abstraktes Konzept. Der o. Sp. 831 zitierte Satz 1 Clem. 40, 5d lautet im Lat.: Plebs eius homo laicis praeceptis datus est. Statt ‚plebs eius homo' des Codex unicus wird gewöhnlich plebeius homo, ‚der Plebejer', konjiziert (Morin, Anecd. 2, 39), was bei den Römern den meint, der nicht zum Patrizierstand gehört (auf eine Christengruppe bezogen: Vit.

Cypr. 1. 3 [CSEL 3, XC, 12. XCIII, 19f]). Meines E. ist die Konjektur ‚plebis eius homo' vorzuziehen (Faivre, Naissance 9/38; ders., Fraternité 171/88); sie gibt die ursprüngliche Absicht des Autors wieder, sich weiterhin auf das Volk Israel zu beziehen (vgl. Jes. 29, 13; Mt. 15, 8f parr.) u. zugleich einen herablassenden Nebenton anklingen zu lassen. Der lat. Übersetzer schreibt wahrscheinlich zu einer Zeit, in der der Terminus laicus im Lat. aufzukommen beginnt, u. begnügt sich damit, beim zweiten Auftreten des Wortes λαϊκός in 1 Clem. 40, 5d den griech. Terminus nachzuahmen, während er bei dessen erstem Auftreten spontan die Anfangsworte des NT-Zitats lateinisch eintrug, von dem sich der griech. Autor wohl hatte inspirieren lassen (Vet. Lat. u. Vulg. werden anders übersetzen).

III. Zweites Jh. Im Griech. u. Lat. dringt λαϊκός / laicus nur langsam als Personenbezeichnung in den religiösen Sprachgebrauch der Christen ein. Erst Clemens v. Alex. u. Tertullian greifen den Begriff Ende 2. / Anf. 3. Jh. auf. Der ‚L.' existiert u. verbreitet sich, seitdem es ein Gegenüber gibt, von dem aus er sich definieren lässt. In der kirchlichen Wirklichkeit des ausgehenden 1. Jh. fehlte noch ein solches theologisches Pendant. Der 1. Petrusbrief wendet den Begriff κλῆρος auf das ganze den Presbytern anvertraute christl. Volk an (5, 3), u. für Clemens Romanus sind alle Christen Erwählte u. bilden den hl. Anteil (1 Clem. 29/31, 1f; Faivre, Kleros 78f). Nimmt man *Ignatius v. Ant. aus, der den Begriff κλῆρος auf das Martyrium anwendet (ebd. 79f. 84f), muss man bis zum Beginn des 3. Jh. warten, bis κλῆρος zur Bezeichnung einer begrenzten Gruppe innerhalb der christl. Gemeinde wird (ebd. 82/6). Erst dann werden bestimmte christl. Amtsträger ‚Kleriker'. Zu eben dieser Zeit beginnt man, den Begriff λαϊκός wieder aufzugreifen. Noch für fast ein Jh. nach Clemens v. Rom hatten die Besonderheit der *Jünger Christi u. die Einheit des Gottesvolkes Vorrang vor der Verschiedenheit der Zuordnungen, obschon das Christentum bei wachsender Mitgliederzahl sich intern bereits zu differenzieren begonnen hatte.

IV. Λαϊκός in den ekklesiologischen Debatten 180/260 nC. Ob die o. Sp. 827f besprochenen griech. AT-Versionen bestimmenden Einfluss auf den Gebrauch von λαϊκός in der christl. Literatur hatten, bleibt fraglich. Die erhaltenen Zeugnisse belegen jedenfalls, dass das Substantiv λαϊκός / laicus erst seit Tertullian (15 Belege) u. Clemens v. Alex. (1 Beleg) benutzt wurde. Es bezeichnet nunmehr einen Christen, der unterschieden wird von der Trias Bischöfe - Presbyter - Diakone, die jetzt einen ‚Klerus' bildet.

a. Die ersten ‚Laien'. 1. Tertullian. Er gleicht laici u. plebs einander an. Sie werden unterschieden vom ordo ecclesiasticus (castit. 7, 3/6 [CCL 2, 1024f]), von den Bischöfen, den Presbytern u. den Diakonen (bapt. 17, 2 [ebd. 1, 291]; praescr. 41, 8 [ebd. 222]; fug. 11, 1 [CSEL 76, 34]) bzw. von den Klerikern allgemein, die ihrerseits als Führer (duces) u. *Hirten betrachtet werden (ebd. 11 [ebd. 34f]). Grundsätzlich besitzen die laici dieselbe Würde wie die Priester (sacerdotes); das impliziert auch dieselben Pflichten: ‚Wir wären Toren', schreibt Tertullian (castit. 7, 2f [CCL 2, 1024f]), ‚wenn wir glaubten, den laici stehe frei, was den Priestern nicht freisteht. Sind denn nicht auch wir laici Priester? ... Der Unterschied zwischen ordo u. plebs ist durch die Autorität der Kirche (auctoritas ecclesiae, also einschließlich der plebs) festgestellt u. ihr Rang durch den versammelten ordo (per ordinis consessum) geheiligt worden', d. h. wahrscheinlich durch den Bischof im Beisein des Presbyteriums (C. Vogel, La chirotonie presbytériale du liturge comme condition de la célébration eucharistique: L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée [Roma 1977] 316/9; P. Mattei, Le schisme de Tertullien: Autour de Tertullien, Festschr. R. Braun 2 [Nice 1990] 129/49; ders., Habere ius sacerdotis. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien: RevScRel 59 [1985] 200/21; ders., Regards inactuels sur une église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie: ebd. 75 [2001] 275/87; ders., L'ecclésiologie de Tertullien: Anthropos laïkos 162/78; Faivre, Fraternité 98/105; ders., Les premiers laïcs [Strasbourg 1999] 83/95; B. Mailleux, Cohérence d'une pensée ecclésiologique. Les ministères chez Tertullien: Irénikon 74 [2001] 25/56). – Die plebs muss nicht nur ihre Zustimmung zur praktischen Unterscheidung geben, die sich zwischen ihr u. dem ordo entwickelt, sondern die laici müssen jederzeit bereit sein, dem hierarchischen ordo beizutreten, um das Priesteramt zu übernehmen. *Gleichheit der Würde heißt Gleichheit der Pflichten. Das setzt sich kon-

kret fort im Ethos der *Ehe: ,Wenn also die Verbindlichkeit zur Monogamie nicht eine allgemeine ist, woher sollen denn die Monogamen für den Klerus kommen? Oder soll vielleicht etwa ein besonderer Stand von Monogamen errichtet werden, aus welchem die Auswahl u. Aufnahme in den Klerus geschieht?' (Tert. monog. 12, 1 [CSEL 76, 69]). – Auf dem Spiel steht ein Konzept von *Kirche, das Mt. 18, 19f grundgelegt ist: ,Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, so soll es ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn, wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen'. Im 2. Jh. bemüht sich der Brief des *Ignatius v. Ant. an die Smyrnäer (8, 2), eine besondere Interpretation zu propagieren: ,dass diejenige Eucharistiefeier als legitim (βεβαία) angesehen werden soll, die unter der Leitung des Bischofs stattfindet oder dessen, den er beauftragt hat. Dort, wo der Bischof ist, soll die Gemeinde (πλῆθος) sein, so wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist'. Offenbar verstand sich die von Ignatius vorgetragene Ansicht für die Smyrnäer nicht von selbst u. stellte wahrscheinlich eine Neuerung dar. Tertullian seinerseits hält an der Grundposition fest, die auf der Würde aller Gläubigen beruht: ,Wo es keinen versammelten kirchlichen ordo gibt, da opferst du u. taufst du u. bist Priester für dich allein. Aber wo drei sind, da ist die Kirche, wenn es auch laici sind' (castit. 7, 3 [CCL 2, 1024f]). Tertullian kann diese Position vertreten nicht aufgrund einer dissidenten Ekklesiologie, sondern weil er zu einer Zeit schreibt, als die bereits bestehende Unterscheidung von Klerus u. L. gerade dabei ist, sich (theoretisch) zu artikulieren u. zu rechtfertigen. Tatsächlich sind nach den vorliegenden historischen Zeugnissen die ersten ausdrücklichen Rechtfertigungen eines christl. Klerus u. Priestertums durch Rückgriff auf das Vorbild der jüd. Leviten u. Hohenpriester nur wenige Jahre oder Jahrzehnte jünger als die Schriften des Tertullian (Faivre, Kleros 93f). Der karthagische Jurist (D. Liebs, Art. Jurisprudenz: o. Bd. 19, 608/11) kann sich noch die Erinnerung an eine gewisse Auffassung von Kirche erlauben; er kann u. will stets unterscheiden zwischen dem, was wirkungsvolle Regelung oder guter Rechtsbrauch sein kann (die Unterscheidung zwischen plebs u. ordo), u. dem, was als Verfassungsnorm auftritt (,wo zwei oder drei versammelt sind, ... ist die Kirche'). – Wenn Tertullian von L. spricht, greift er auf Paulus (1 Cor. 6, 12; 10, 23) zurück: Omnia licere ..., sed non omnia expedire (bapt. 17, 2 [CCL 1, 291]). Die Vermutung, Tertullian habe als Montanist eine andere Konzeption vom L. denn zuvor als Katholik vertreten, bestätigt sich nicht. Wenn er in De baptismo aus seiner katholischen Zeit über die Taufspender schreibt: ,Da sogar den Oberen (scil. den Klerikern) die Zucht der Ehrerbietung u. Bescheidenheit obliegt, so ist es um so mehr Pflicht für die L., damit sie sich nicht das dem Bischof zugewiesene Amt anmaßen' (ebd. 17, 2), erinnert Tertullian vorher sorgfältig daran, dass die laici die Vollmacht zu taufen haben, wie einst Christi Jünger sie hatten. Wenn er betont: Episcopatus aemulatio mater scismatum est (ebd. 17, 2), also ,nicht alles gut tut', erinnert er vorher daran, was ,alles erlaubt ist', nämlich alle Rechte u. Pflichten, die mit der Eigenschaft eines Jüngers Christi gegeben sind. – Weniger kritischen Geist bewies Tertullian anscheinend gegenüber vorgefassten Ansichten hinsichtlich der Stellung der *Frau. Was er in De exhortatione castitatis für die laici beansprucht, lässt er in De virginibus velandis für die Frau nicht gelten: ,Es wird der Frau nicht gestattet, in der Kirche Reden zu halten, auch nicht zu lehren, zu taufen, zu opfern, u. sich einen Anteil an irgendwelchem Amt des Mannes, geschweige denn gar den priesterlichen Obliegenheiten, anzumaßen' (9, 1f [CSEL 76, 92]). Es wäre ihm nicht in den Sinn gekommen, dass eine Frau die Rechte beanspruchen könne, die in jedem ,L.' angelegt sind.

2. Clemens v. Alex. Der Alexandriner behielt den Terminus ,L.' anscheinend ebenfalls den Männern vor (A. Jakab, L'organisation de la communauté chrétienne d'Alexandrie d'après Clément: Anthropos laïkos 131/9). An der einzigen Stelle, an der Clemens λαϊκός als Substantiv gebraucht, weist er enkratitische Vorstellungen gegenüber der *Ehe zurück. Zu diesem Zweck erinnert er daran, dass 1 Tim. 5, 14f jüngeren Witwen empfiehlt, wieder zu heiraten, um allen Ärgernissen vorzubeugen, u. fährt fort: Der Apostel ist ,auch ganz damit einverstanden, wenn ein Mann eine einzige Frau hat, mag er nun ein Presbyter oder ein Diakon oder ein L. sein, wenn er nur seine Ehe tadellos führt'

(strom. 3, 89, 3/90, 1). Wie bei Tertullian werden die L. in der Ehezucht den Klerikern gleichgestellt. Der L. soll Gatte einer einzigen Frau sein, damit er eines Tages zu anderen Funktionen berufen werden kann (vgl. Tit. 1, 6). Wahrscheinlich hat Clemens das Bischofsamt im Blick, auf das er anschließend zu sprechen kommt (strom. 3, 108, 2). Jedenfalls ist nicht zu entscheiden, ob Clemens die Verpflichtung, ‚Mann nur einer Frau' zu sein, in strikter Weise verstand, d. h. als Verbot, eine zweite Ehe einzugehen (*Digamus), oder nur als Verpflichtung zu ehelicher Treue innerhalb der Monogamie. Ebenso unklar ist, ob L. alle Männer bezeichnet, die kein Amt in der Gemeinde hatten, oder ob es sich nur um eine Elite handelte, das Reservoir künftiger Kleriker. Bei Clemens v. Alex. wird der Terminus ‚L.' niemals direkt dem ‚Kleriker' gegenübergestellt. Während der Polemiker u. Moralist Tertullian nachzuweisen suchte, dass die Unterscheidung zwischen Kleriker u. L. allein aus der Vollmacht der Kirche stammt, entwickelt der Alexandriner die Vorstellung, die irdische Hierarchie sei eine (manchmal täuschende) Nachbildung der himmlischen: ‚Der ist ein wahrer Presbyter der Kirche u. ein wahrer Diakon nach dem Willen Gottes, der die Sache des Herrn betreibt u. lehrt. Er ist es nicht, weil die Menschen ihn ordiniert haben, u. nicht, weil er Presbyter ist, halten die Menschen ihn für gerecht, sondern weil er gerecht ist, ist er Mitglied des Presbyteriums' (ebd. 6, 13, 105). – Diese Relativierung der institutionalisierten Hierarchie gegenüber der wahren himmlischen Hierarchie wirkt noch bei Origenes nach: ‚Es werden viele Priester verloren gehen, u. viele L. werden glückselig aufgenommen werden' (in Jer. hom. 11, 3 [SC 232, 420]).

b. Laien u. Lehramt. 1. Origenes. Obwohl von allen Seiten geehrt u. um Rat befragt, war der Alexandriner Origenes noch nicht Presbyter, als ihn um 230 nC. die Bischöfe von Caesarea Maritima u. Jerusalem einluden, in ihren Kirchen zu predigen. Bischof Demetrius v. Alex. protestierte u. rief Origenes in seine Heimatstadt zurück, da er es unpassend fand, dass ein L. vor Bischöfen eine *Homilie vortrug. Deswegen angegriffen, widersprachen Alexander v. Jerus. u. Theoctistus v. Caesarea der Argumentation des Demetrius: ‚Noch niemals sei es gehört worden u. auch bis jetzt nicht vorgekommen, dass L. in Gegenwart von Bischöfen Vorträge hielten. Es ist unbegreiflich, wie eine solch offenkundig unwahre Behauptung aufgestellt werden kann. Denn, wo sich Leute finden, die fähig sind, den Brüdern zu nützen, da werden sie von den heiligen Bischöfen aufgefordert, zum Volke zu sprechen. So wurde in Laranda Euelpis von dem seligen Bruder Neon, in Iconium Paulinus von dem seligen Bruder Celsus, in Synada Theodor von dem seligen Bruder Atticus dazu aufgefordert. Wahrscheinlich geschieht solche Einladung, ohne dass wir davon wissen, auch an anderen Orten' (Eus. h. e. 6, 19, 17f). Es gab also in *Cappadocia Anfang des 3. Jh. gebildete L., die nicht nur in privaten Schulen lehrten, sondern auch mit der Predigt beauftragt werden konnten. Der Bischof v. Alexandrien (dem Eus. aO. Eifersucht auf Origenes unterstellt) verweigerte in seiner Kirche dem Lehrer aus dem L.stand ein Vorrecht, das man ihm anscheinend an anderen Orten leicht zugestanden hätte. Demetrius gab nie seine Weigerung auf, Origenes zum Presbyter zu ordinieren. Hingegen zögerte er nicht, in sein Presbyterium Heraklas aufzunehmen, dem Origenes wegen übergroßer Schülerzahlen den Unterricht der Neulinge anvertraut hatte, um sich selbst den Fortgeschrittenen zu widmen. So wird verständlich, dass der vom eigenen Bischof gekränkte Origenes sich schließlich vom Bischof v. Caesarea zum Presbyter weihen ließ. Seine beiden nächsten Nachfolger als Lehrer in Alexandrien, Heraklas u. Dionysius, wurden später zu alexandrinischen Bischöfen bestellt. Origenes war anscheinend der letzte bedeutende Lehrer aus dem L.stand, vielleicht auch einer der ersten, den sein Bischof ausdrücklich als L. bezeichnete u. auf eben diese Weise in die Schranken wies. Der Terminus ‚L.' wird damit gebraucht als Katalysator der sich verfestigenden Abgrenzung zwischen den christl. Ständen.

2. Katecheten u. Theologen. Paradoxerweise erhielt Heraklas, der als Katechet (*Katechese) den Anfängerunterricht übernahm, durch Bischof Demetrius die Presbyterweihe, während Origenes, der sich den Unterricht der fortgeschritteneren Schüler vorbehalten hatte, L. bleiben sollte. Ungeachtet der Einstellung zu Personen, die Demetrius' Entscheidung mitbestimmten, ist der Hergang leicht erklärbar. Der Katechet ist mit der Menge des Volkes befasst. Indem

er den Zugang der Taufbewerber zur Kirche verwaltet, spielt er für die Identität der kirchl. *Gemeinschaft eine wichtige Rolle u. muss in enger Verbindung zu den Bischöfen stehen, die sich als die Wächter des Glaubens u. der Einheit der Christenheit begreifen. Katecheten wirkten überdies an liturgischen Handlungen des *Katechumenats mit (vgl. Trad. apost. 19 Botte). Das alles musste die Bischöfe dazu veranlassen, sie in ihren Klerus zu integrieren. Der elitäre Unterricht eines Origenes demgegenüber galt, zumindest in den Augen eines Bischofs wie Demetrius, als weniger lebenswichtig für die Gemeinde. – Die ältesten Texte über die Funktion des Katecheten finden sich wohl in den PsClementinen (*Clemens Romanus II). Sie sind in mehreren Schichten u. Bearbeitungen entstanden. In ihrer endgültigen Gestalt kann man sie in das 4. Jh. setzen, doch der ursprüngliche Kern geht wahrscheinlich auf die Zeit des Origenes zurück u. verwendet noch ältere Elemente. Zu diesen dürften die Abschnitte gehören, die sich auf die Katechese beziehen (A. Faivre, Naissance d'une hierarchie [Paris 1977] 153/70; ders., Fraternité 255/67). – Der Brief des Clemens an Jakobus (PsClem. Rom. ep. ad Jac.), ein fiktiver Bericht über den Aufstieg des Clemens zum Bischofsamt, verlangt, dass die Katecheten zuvor selbst unterrichtet werden u. über umfassendes Wissen verfügen sowie untadelig, sehr erfahren u. in ihrer Ausdrucksweise präzise sind (ebd. 13 [GCS PsClem. Rom. 1, 15f]). Das Amt des Katecheten ist unabhängig von dem, was später Klerus genannt wird. Der Clemens-Brief stellt den Katecheten als eine Art Werbeoffizier dar. Der Autor vergleicht die Kirche mit einem Schiff u. ermahnt die Leser, ,Gott als den Reeder dieses Schiffes zu betrachten, Christus als den Steuermann, den Bischof als den Navigator, die Presbyter als die Bootsmänner, die Diakone als die Schlagmänner der Ruderer, die Katecheten als die Stewards, die Gemeinschaft der Brüder als die Passagiere' (ebd. 14, 1f [16]). Aber ein solcher ,unabhängiger' Katechet störte wohl schon den Schlussredaktor des Clemens-Briefes, entweder, weil ein solcher ihm anachronistisch erschien oder weil er sein Verschwinden anstrebte, um ungehinderter die Autorität des Bischofs bei der Missionierung herausheben zu können. Als der Redaktor die Schiffsmetapher wieder aufgreift, behält er die Termini technici Diakon, Presbyter u. Bischof bei, vermeidet jedoch die Spezialbezeichnung Katechet u. belässt es bei einem Hinweis auf den ,Anwerber' (ebd. 15, 3 [17f]). Später, in den ps-clementinischen ,Homilien', begegnet man Presbyter-Katecheten, die die Gläubigen mit materieller Unterstützung honorieren müssen, ganz wie sie die Bischöfe, Diakone u. Witwen zu ,honorieren' haben (PsClem. Rom. hom. 3, 71 [GCS PsClem. Rom. 1, 82f]; *Honorar). Noch später, in den ps-clementinischen ,Recognitiones', gibt es keine Spur von Katecheten mehr. – Sobald der unabhängige Katechet anstößig geworden war, versuchte man, seine Tätigkeit zu verbergen, um dem Bischof die vollständige Kontrolle in Angelegenheiten des Glaubens zu überantworten. Doch blieb der Katechumenenunterricht für die Gemeinden unverzichtbar. Da mit deren zunehmendem Anwachsen der Bischof mit dieser Aufgabe zeitlich überfordert war, wurde die *Katechese den Presbytern übertragen. Damit verschwanden die nichtklerikalen Katecheten. Mit Übertragung an die Presbyter wird die Aufgabe durch eine ehrenvollere Amtsbezeichnung aufgewertet. Mitte des 3. Jh. erwähnt Cyprian presbyteri doctores sowie doctores audientium, denen Lektoren assistieren (Cypr. ep. 29, 2 [CCL 3B, 138]).

3. Der Lehrer, Kleriker oder Laie? Funktionen, die nicht unmittelbar mit der Liturgie zusammenhängen, dürfen nach der Traditio apostolica ohne Weiteres von L. wahrgenommen werden. Das gilt besonders für die Lehrer: ,Nach dem Gebet legt der Lehrer den Katechumenen die Hand auf, betet u. entlässt sie dann. Gleichgültig, ob er Kleriker oder L. ist' (Trad. apost. 19 Botte). – *Hermas war der Ansicht, dass der Lehrer dem Geist folge (sim. 9, 25, 2; vis. 3, 5, 1; 4, 2f), u. *Iustinus Martyr empfand kein Bedürfnis, seine Tätigkeit als Lehrer durch Ordination oder besonderen Stand zu begründen. Sie ergab sich aus der ihm mitgeteilten *Gnade. Aber der Fall des Origenes zeigt, dass es am Beginn des 3. Jh. nicht mehr leicht war, sowohl ,L.' wie Lehrer zu sein. Seit dieser Zeit war bekanntlich der Bischof der Lehrer par excellence seiner Gemeinde u. wurden alle Leiter der Schule von Alexandrien zu Presbytern ordiniert (s. o. Sp. 840). Tertullian dagegen kennt anscheinend noch unabhängige Lehrer, ausgestattet mit dem Charisma der Wissenschaft. Er stellt sie in

seiner Bewertung neben die anderen Charismatiker, die Jungfrauen u. die Märtyrer (praescr. 3, 5; 14, 1f [CCL 1, 188. 198]). Schon Mitte des 3. Jh. bezeugt jedoch Cyprian Presbyter-Lehrer als fest etablierte Einrichtung (ep. 29, 1f [CCL 3B, 137f]). Damit ist die Umwandlung des Amtes des Lehrers zu einem klerikalen Amt vollendet. – Die Angaben der Traditio apostolica über den Lehrer müssen also in ein Stadium gehören, in dem die Forderung auftritt, Lehrer müssten Kleriker sein. Dagegen wendet sich die Kirchenordnung unterschwellig, indem sie daran erinnert, dass der Lehrer L. sein darf. Zu beachten ist, dass die Funktion des Lehrers, wie sie die Traditio apostolica darstellt, in den Rahmen der Taufvorbereitung gehört. Sie steht daher der Funktion des Katecheten in den PsClementinen (PsClem. Rom. ep. ad Jac. 13f [GCS PsClem. Rom. 1, 15f]) näher als einem Lehrer nach Art des Origenes. Der Lehrer der Traditio apostolica erteilt nicht für gebildete Kreise Theologieunterricht auf hohem Niveau, sondern führt die Katechumenen in die grundlegenden Wahrheiten des Glaubens ein, den sie bei ihrer Taufe bekennen. Dieser Elementarunterricht ist gleichwohl für die Gemeinde wichtig, u. deshalb erstrebten manche Kleriker die Kontrolle über ihn. Auf der anderen Seite führt der baptismale Kontext dazu, dass der Lehrer der Traditio apostolica quasiliturgische Funktionen (*Handauflegung, *Gebet) ausübt. Die Unterscheidung, die der Autor durchgängig zwischen den liturgischen Amtsträgern, die am eucharistischen Opfer mitwirken, u. dem Lehrer vornimmt, ist daher von großem Belang u. zeigt, mit welcher Strenge er sein theol. Kriterium einer Unterscheidung von Klerikern u. L. durchführt.

c. Die ersten kirchenrechtlich-liturgischen Schriften. Der Fall des Lehrers, der L. oder Kleriker sein kann, ist bezeichnend für die Diskussionen, die im Zuge der Formierung von Grenzen innerhalb der christl. Gemeinde in den J. 180/260 stattfanden. Zwischen den Darlegungen Justins (apol. 1, 67, 4) u. denen Cyprians, der hundert Jahre später versucht, alle Männer, die eine Funktion in der Kirche ausüben, in ein klerikal-levitisches Modell einzubinden (Faivre, Kleros 88f), versuchten die frühesten kirchenrechtlich-liturgischen Schriften, die sich vollziehenden Veränderungen durch eine Definition der Stellung des Klerikers u. des ihn begründenden Nicht-Klerikers, des ‚L.', zu kanalisieren. – Die Traditio apostolica spricht in der Bestimmung zu den Witwen bei der Definition des *Kleros nicht vom ‚L.', sondern von Ordinationen, die im Hinblick auf die λειτουργία Männern vorbehalten sind (10 Botte). Wenn hingegen alle Christen bezeichnet werden sollen, benutzt der Redaktor überwiegend das Wort fideles (Getaufte: ebd. 27. 35f. 41 B. u. ö.); die Hauptunterscheidung erfolgt also weiterhin zwischen Gläubigen u. Ungläubigen (ebd. 21. 37 B.). Der Terminus ‚L.' wird in diesem Werk mit normativem Anspruch eher selten verwendet (ebd. 19. 23. 28 B.). Er kommt vor in der Bestimmung über das *Fasten, die L. u. Presbyter derselben Norm unterwirft: ‚Die Presbyter u. ebenso die L. sollen fasten, wann sie wollen. Der Bischof kann nur an den Tagen fasten, an denen das ganze Volk (λαός) fastet' (ebd. 23 B.). – Die Verwendung des Begriffs ‚L.' weitet sich im Lauf des 3. Jh. sowohl semantisch wie geographisch zügig aus. Anfänglich erinnert das Wort vornehmlich daran, dass die Christen zu derselben Würde u., zumindest auf der Ebene der Moral, zu denselben Pflichten berufen sind wie die Presbyter u. die Diakone. Aber sehr rasch wird ‚L.' dem Kleriker völlig gegenübergestellt: Alle Männer, die der Kirche angehören u. nicht Kleriker sind, werden ‚L.'. Die Konzeption des L. hat nichts Elitäres mehr. Für den Bischof der Didascalia apostolorum (CSCO 402. 408 / Syr. 176. 180; altlat. Übers. des 4. Jh.: TU 75, 2/103 Tidner) ähneln die L. *Kindern, die er zu beaufsichtigen hat. Die in Syria entstandene Schrift aus der Zeit um 230 nC. verwendet in ihrer syr. Version (6. Jh.) vorzugsweise die Bezeichnung bar ʿolmo (‚Sohn der Welt'), plur. bnay ʿolmo (M. Aoun, ‚Laïcs' et ‚séculiers' dans la ‚Didascalia apostolorum syriacae [sic]': RevScRel 81 [2007] 69/78), im Lateinischen laicus (TU 75, 2, 22. 30 T.). Die Schrift legt großen Wert auf die Distanz zwischen dem monarchischen Bischof, der ‚die Stelle des allmächtigen Gottes innehat' (Didasc. apost. 2, 11, 1. 26, 4 [1, 47. 105 Funk]), u. den L., die sie klein macht: Der Bischof soll die L. lieben ‚wie Kinder', er soll sie wärmen ‚mit dem Eifer seiner Liebe wie Eier, aus denen Küken kommen sollen', sie aufziehen, ‚bis sie aufgewachsen sind zu einem beschwingten Vogel' (ebd. 2, 20, 2 [1, 77/9 F.]). Allerdings wird vom Bischof verlangt, nicht mit Gewalt u. Spott zu regieren u. dem Volk

nicht die Sündenvergebung vorzuenthalten (ebd. 2, 21, 1f [1, 161 F.]). Bei der Beschreibung der liturgischen Organisation stellt die Didascalia drei Gruppen vor: die Führer des Volkes (Bischof u. evtl. Presbyter), die ‚Weltleute' u. schließlich die Frauen (ebd. 2, 57, 5 [1, 161 F.]). Diese klare kultische Ordnung soll es gestatten, die Rolle eines jeden in der Gemeinde zu respektieren. Unheil droht vor allem dem, der es wagen sollte, bischöfliche Funktionen zu usurpieren: ‚Wenn jemand etwas ohne den Bischof tut, so tut er es vergeblich, denn es wird ihm nicht als Tat angerechnet, denn es ist nicht recht, dass jemand etwas ohne den Bischof tue. Eure Opfergaben also müsst ihr dem Bischof darbringen, entweder persönlich oder durch die Diakone, u. wenn er sie angenommen hat, so wird er sie an sie gerecht verteilen' (ebd. 2, 27, 2/6 [1, 107 F.]). Indem die Didasc. apost. die Gemeindeorganisation nach dem atl. Vorbild darstellt u. mit dem Doppelsinn des Worts ‚honorieren' (Ehre erweisen u. *Honorar zahlen) spielt, betont sie heftig u. wiederholt die Finanzierungsaufgabe der ‚Weltleute'. Die Ermahnung, die der Autor der Didasc. apost. an die L. richtet, den Zehnten an den Bischof zu entrichten, enthält paradoxerweise eine der sprachlich wie theologisch schönsten Definitionen des L.tums: ‚Höret dieses also, auch ihr L., du auserwählte Kirche Gottes, zwar auch das frühere Volk (scil. des AT) ist Kirche genannt worden, ihr aber seid die katholische, heilige u. vollkommene Kirche, das königliche Priestertum, die heilige Versammlung, das Volk, zu Erben bestimmt, die große Kirche, die Braut, geschmückt für Gott den Herrn' (ebd. 2, 26, 1 [1, 103 F.]; vgl. 1 Petr. 2, 9; Apc. 21, 2; vgl. Const. apost. 2, 26, 1 [SC 320, 234/6]). – Die Stärke der ‚Weltleute' sind die Güter dieser Welt (Didasc. apost. 2, 36, 3 [1, 123 F.]), aber der L. darf sich nicht unterstehen, vom Bischof Rechenschaft über die Verwaltung der abgelieferten Gaben zu verlangen (2, 36, 7 [ebd.]); er soll möglichst vermeiden, ihn dadurch zu belästigen, dass er sich direkt an ihn wendet, sondern vorzugsweise an die Diakone (2, 28, 6 [1, 109/11 F.]). – Der Ton der Didasc. apost. u. ihre Art, die ‚Weltleute' abzuwerten, sind ihr eigen; aber die Entwicklung, den L. die Rolle der finanziellen Unterstützung des Klerikers zuzuweisen, ist nicht auf sie beschränkt. In *Karthago rechtfertigt auch Cyprian diesen Grundsatz mit der Leviten-Typologie (ep. 1 [CCL 3B, 1/5]; Sh. Trigano, La fonction lévitique: F. Alvarez-Péreyre [Hrsg.], Le politique et le religieux [Jérus. / Louvain 1995] 51/91; Faivre, Kleros 88f), u. Origenes verband kirchengeschichtlich zum ersten Mal die Termini ‚Dienst' u. ‚L.', um den L. als ihre wesentliche Aufgabe die Sorge für den Unterhalt der Diener des Altars zuzuweisen (Orig. in Jos. hom. 17, 3 [SC 71, 381]). Diese Rolle könnte theoretisch jeglicher Christ wahrnehmen, so dass das L.tum mit der Gesamtheit des Christenvolkes gleichzusetzen wäre. Dennoch wird während des 3. Jh. keine Frau ausdrücklich als L. bezeichnet.

d. Stellung der Laien in den Gemeinden des 3. Jh. Die Gruppe der L. lässt sich schwer genau abgrenzen. Ungelöste Fragen bleiben hinsichtlich einer impliziten Beschränkung auf Männer, des Ein- oder Ausschlusses von Katechumenen, Büßern, Kindern u. Jugendlichen u. einer möglichen Begrenzung auf die Würdigsten, Weisesten u. Aktivsten der Gemeinde, der Gleichbedeutung von ‚plebs' in Karthago u. ‚L.' in Rom. Cyprian v. Karthago befragte offensichtlich die Menge, um seine Entscheidung in Fragen der *Buße oder bei Beförderungen innerhalb des Klerus bestätigen zu lassen (ep. 16 [CCL 3B, 90/5]; 67, 3 [ebd. 450/2]; S. Seagraves, Pascentes cum disciplina. Lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence = Paradosis 37 [Fribourg 1993] 55/9). Für Rom hingegen nimmt man an, dass die vom röm. Klerus befragten ‚L.' die Notabeln oder zumindest ausgewählte Christen waren, auch wenn man in wichtigen Fällen die *Akklamation der getroffenen Entscheidung durch das Volk anstrebte. – Wie auch immer die örtlichen Benennungen waren, in jedem Fall wandten die Ortskirchen demokratische Prinzipien an u. bemühten sich in schwierigen Angelegenheiten, die Meinung des Volkes zu berücksichtigen. Das demokratische Prinzip wurde unterschiedlich umgesetzt: Befragung des ganzen Volkes, Befragung von Repräsentanten des Volkes, Befragung vor, während u. nach einer Entscheidung. Die Befragung von repräsentativen Personen kann bei heiklen Themen sachdienlicher sein als die Akklamation der Menge. Indessen stellt in der 1. H. des 3. Jh. die Befragung der Gesamtheit der Christen einen mehr als formalen Machtfaktor dar u. kann Wirkung zeigen: Manchmal erhebt das

Volk einen Kandidaten auf den Bischofsthron, mit dem vorher niemand gerechnet hatte. Die Meinung des Volkes bleibt ebenfalls in der Bußdisziplin bestimmend, auch wenn die Vollmacht, Sünden zu vergeben, beim Bischof als Priester liegt (Orig. in Num. hom. 10, 3, 1 [SC 415, 284]). – Paradoxerweise ist es gerade der Universalismus, der das demokratische Prinzip nach u. nach schwächt. Verhandlungen zwischen den Bischöfen sowie Regionalsynoden schließen die aktive Teilnahme hochgestellter L. während ihrer Vorbereitung, der Diskussionen u. der Formulierung von Beschlüssen nicht aus, doch machen sie die unmittelbare Mitwirkung des Volkes praktisch unmöglich. Erst bei Rückkehr des Bischofs kann das Volk eingeladen werden, seine Zustimmung oder Ablehnung der Umsetzung der Entscheidungen zum Ausdruck zu bringen. – Auch der große Missionserfolg war den individuellen Charismen u. einer wirklichen, vom Volk getragenen Demokratie nicht günstig. Die wachsende Zahl der Gläubigen zwang die Gemeinden dazu, sich eine feste Organisation zu geben, die den Raum für Spontanes u. Unvorhergesehenes möglichst einschränkte. So verlieren auch die Konfessoren allmählich die hervorgehobene Stellung, die die Gemeinden ihnen zuerkannt hatten. Der Kompilator der Traditio apostolica erinnert noch daran, dass die Bekenner, die wegen ihres Glaubens in Ketten lagen, durch ihr Bekenntnis den Rang eines Presbyters besitzen (9 B.). Cyprian hingegen kontrolliert als Bischof sorgfältig den Zugang der Konfessoren zum Klerus u. hütet sich, sie ohne Weiteres in das Presbyterium zu berufen (ep. 38/40 [CCL 3B, 183/95]). Der monarchische Episkopat impliziert, dass allein der Bischof die Würden (κλῆροι) vergibt, u. immer weniger werden anders begründete Vollmachten akzeptiert. – Die Gemeinden hatten jedoch lange Zeit hindurch kulturelle Funktionen geduldet, die sich von denen in Liturgie u. Disziplin unterschieden (s. o. Sp. 829f). Sobald alle Befugnisse sich aber in den Händen des Bischofs bündeln, duldet er diese Unabhängigkeit zunehmend weniger. L. spielen weiterhin eine kulturelle Rolle in der Kirche. Aber sie wird entweder marginalisiert oder von Honoratioren übernommen, die politische u. religiöse Macht verbinden, an erster Stelle dem Kaiser.

V. Viertes bis sechstes Jh. a. Kleriker, Mönche, Laien. Das Anachoretentum von Eremiten wie Antonius entstand als L.-Bewegung, jenseits des Klerus (P. Maraval, Monachisme, laïcat et cléricature aux origines: Anthropos laïkos 152/6). Seinem Ursprung nach ist es individualistisch, nicht auf Gemeinschaft bezogen u. daher unvereinbar mit dem Dienst an einer Gemeinde, zu dem die Kleriker bestimmt werden. Die für ein Leben in Einsamkeit u. Wüste nötige Charakterstärke kontrastiert fallweise mit der Mittelmäßigkeit des örtlichen Klerus u. passt nicht zum Streben nach Privilegien, die der Staat nunmehr den Klerikern anbietet. Die Eucharistie stellte offenbar kein Problem dar. Bald verlassen die Mönche ihr Refugium, um an der Eucharistiefeier der nächsten Gemeinde teilzunehmen, bald üben sie Hauskommunion an aufbewahrter Eucharistie, bald sucht sie gelegentlich ein Presbyter auf (zur Praxis, die Eucharistie privat aufzubewahren, s. R. F. Taft, Home-communion in the late antique East: Ars liturgiae. Worship, aesthetics and praxis, Festschr. N. D. Mitchell [Chicago 2003] 1/25). Für sich selbst erstreben die Eremiten keine Ordination. Insofern diese noch nicht als etwas einzelnen Personen Zustehendes, sondern als Dienst an u. in der Gemeinde betrachtet wurde, ist sie für jemanden, der das Alleinsein lebt, kaum vorstellbar. – Auch die Koinobien eines Pachomius sondern sich durch ihre *Klausur-Mauern weitgehend von der Außenwelt ab. Neu ist, dass die Mönche des Pachomius eine besondere *Kleidung tragen. Diese Tracht, ursprünglich Zeichen der *Armut, veranschaulicht die Absonderung jener besonderen Art von ‚L.', die die Mönche bilden. Die Autorität des Klostervorstehers ist unbestritten. Angesichts der Größe der Konvente stellt sich die Frage, ob hier noch Weltflucht vorliegt oder ob die Klöster nicht auf dem Weg sind, eine neue Welt für ein neues Volk von Christen zu schaffen. Die Truppen Christi, die Pachomius befehligt, sind wahre Armeen von Arbeitern, die eine wirtschaftliche Macht in Gegenden bilden, die traditionell verlassen u. benachteiligt waren. – *Basilius v. Caes., der das pachomianische Koinobitentum bei einer Ägyptenreise kennengelernt hatte, begründete in Kleinasien ein zivilisierteres u. geselligeres Mönchtum (E. Amand de Mendieta, Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien: RevHistRel 151 [1957] 31/80). Statt riesiger Komplexe

schuf er überschaubare Gemeinschaften von ca. 30 Personen. Er errichtete seine Klöster in der Nähe von Dörfern u. Städten sowie mit gesellschaftlicher u. erzieherischer Zielsetzung, lässt sie *Herbergen, *Krankenhäuser u. Schulen betreiben. Das westl. Mönchtum jedoch folgt dem östl. Koinobitentum in seiner Ablehnung des Klerus u. der Vorstellung der Unvereinbarkeit von Kleruszugehörigkeit u. monastischer *Demut. Die Trennung von Klerikern u. Mönchen wird deutlich angestrebt. Um den klösterlichen Bedarf an Klerikern zu erfüllen, beherbergt man auswärtige Kleriker als Gäste (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 16 [TU 49, 2, 100 Schwartz]; O. Nussbaum, Kloster, Priestermönch u. Privatmesse = Theophaneia 14 [1961] 18f; vgl. K. S. Frank: o. Bd. 20, 1252), nimmt sie nicht etwa direkt in die Klostergemeinschaft auf, noch lässt man eigene Mönche zu Presbytern ordinieren. – Anfangs bestand dafür wenig Bedarf, anscheinend nur bezüglich der (samstäglichen u.) sonntäglichen Eucharistiefeier. Eine tägliche Feier gab es weder in den pachomianischen Klöstern Ägyptens noch in den Eremitensiedlungen (Lauren) bei Jerusalem. – Bei Basilius, der das häufige Sündenbekenntnis zur Pflicht machte, war die Seelenführung anscheinend L.mönchen anvertraut (reg. fus. 26 [PG 31, 1101]). Selbst in der Regel *Benedikts bleiben klösterliche u. klerikale Hierarchie getrennt: Ein Presbyter, der sein Mönchsgelübde ablegt, ist denselben Regeln unterworfen wie alle übrigen Mönche. Insofern er liturgischen Dienst ausübt, darf der *Abt ihn jedoch auf einen höheren Platz stellen als dem Eintritt entspricht (Bened. reg. 61f [SC 182, 636/42]). – Das steigende Ansehen des Mönchtums veranlasst sodann die Bischöfe, Mönche gegen ihren Willen zu ordinieren. Die unter Druck erfolgte Ordination von Mönchen wird geradezu ein Topos hagiographischer Literatur. Andererseits fühlen sich Kleriker u. sogar Bischöfe von einem Leben in Askese angezogen u. treten, manchmal unter Verheimlichung ihres Standes, in Klöster ein. Aus einigen Klöstern, etwa Lerinum (*Insel), geht eine Fülle von Bischöfen hervor, zB. Honoratus v. Arles (RAC Suppl. 1, 1287f). Eusebius v. Vercelli u. Augustinus führen bei ihrem Weltklerus eine monastische Lebensweise ein (A. Mandouze, Art. Africa II: ebd. 193f). – Das *Mönchtum schafft eine dritte Gattung von Christen: In erster Linie ist jemand Mönch, erst danach folgt die Unterscheidung L. - Kleriker. Diese dritte Gattung trägt zur Auflösung der komplementären u. bipolaren Beziehung von Klerikern u. L. innerhalb der Gemeinden bei. Der Presbyter, der seine Heimatgemeinde verlässt, um unter Beibehaltung seines Presbyteramtes Mönch zu werden, sowie der Mönch, der aufgrund persönlicher Verdienste ordiniert wird, ohne einer bestimmten Gemeinde zugeordnet zu werden, verändern die Konzeption der kirchlichen Ämter grundlegend u. im Gegenzug die Konzeption vom L.: Christen, die weder Kleriker noch Mönche sind, die man ‚L.‘ oder ‚Weltleute‘ nennt, gelten zunehmend als von geringerem Wert.

b. Abwertung der Laien. Sie ist auch in den disziplinären Regeln zu beobachten. Vom 4. Jh. an enthalten kirchenrechtliche Dokumente u. staatliche Gesetze zahlreiche Bestimmungen, aus denen hervorgeht, dass eine der härtesten Strafen für Kleriker in ihrer Rückversetzung in den L.stand besteht (*Absetzung). Solcherart Bestrafung, die mit der Reduzierung auf die laica communio (Kommunionempfang nach L.art) verbunden ist, muss als eines der grundlegenden Elemente der religiösen Abwertung des L.tums angesehen werden. Für einen straffälligen Kleriker gilt die Rückstufung in den L.stand als schwerere Strafe denn die *Exkommunikation. Diese ist normalerweise nicht endgültig. Sie trifft den Exkommunizierten nur für eine begrenzte Zeit; wenn sie aufgehoben wird, erhält er den Rang zurück, den er zuvor innehatte: Ein L. wird wieder L., ein Kleriker kann sein Amt wieder einnehmen. Die Absetzung aber beraubt ihn im Prinzip definitiv seines Klerikerstandes. Vom Eucharistieempfang wird der straffällig gewordene Kleriker jedoch nicht ausgeschlossen; denn nach alter Vorschrift (Nah. 1, 9) soll ein Fehltritt nicht zweimal bestraft werden (Basil. ep. 188 cn. 3 [2, 124 Court.]; vgl. C. Vogel, Laïca communione contentus. Le retour du presbytre au rang des laïcs: ders., Études d'histoire du culte et des institutions chrétiennes 1 [Torino 1978] 1/67; ders., En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'église latine [Aldershot 1994] 11/22). Den L. ist ein Privileg eigen; ihnen steht das kirchliche Bußinstitut (*Buße) offen, während Kleriker, die sich verfehlen, dazu keinen Zugang haben (Näheres o. Bd. 1, 39f). Die Kirchenbuße ist in der Tat mit Dia-

konat, Presbyterat u. Bischofsamt unvereinbar u. stellt ein Weihehindernis dar, bleibt daher eine Einrichtung allein für L. – Das System ist nunmehr voll entwickelt: Innerhalb der Kirche steht der L.stand am unteren Ende einer sozialen u. religiösen Stufenleiter; von dort kann man in den höheren Stand, den Klerus, aufsteigen, im Westen später mit der Tonsur, die deutlich anzeigt, dass man seine Stellung u. Lebensweise ändert. Seitdem die Bürger des Reiches ganz überwiegend Christen sind, vollzieht sich die religiöse Organisation der Gesellschaft um die Trennungslinie Kleriker - L. Die Kleriker zu ehren u. für ihre Bedürfnisse zu sorgen, wird zur dauernden u. kennzeichnenden Funktion der L., die Theodoret v. Cyrus ohne zu zögern mit den ἰδιῶται, den Nichteingeweihten, von 1 Cor. 14, 23 gleichsetzt (comm. in 1 Cor. 14 [PG 82, 344]). – Ein L. kann es verdienen, Kleriker zu werden, wenn sein Lebenswandel untadelig ist u. er gewisse Bedingungen erfüllt. Ein Kleriker, der schwerer Verfehlungen schuldig ist, kann degradiert oder in den L.stand zurückversetzt werden. Von nun an können L. ihre faktische Abwertung nur noch durch weltliche Macht kompensieren. Dies lässt die heftigen Auseinandersetzungen von geistlicher u. weltlicher Gewalt im MA vorausahnen (A. Faivre, Attori e strutture del campo religioso: Atlante del Cristianesimo [Torino 2006] 627/46).

Anthropos Laïkos, Festschr. A. Faivre = Paradosis 44 (Fribourg 2000). – J. B. BAUER, Die Wortgeschichte von ‚Laicus': ZKTh 81 (1959) 224/8. – F. BERGAMELLI, Laico nella prima lettera di Clemente Romano (1 Clem. 40, 5). Osservazioni e rilievi in margine alla storia del termine ‚laikós': Super fundamentum Apostolorum, Festschr. A. M. Javierre Ortas = Bibl. Scien. Rel. 125 (Roma 1997) 127/41. – G. CANOBBIO, Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico (Brescia 1992). – P. G. CARON, I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva[2] (Milano 1975). – M. CARROUGES, Le laïcat. Mythe et réalité (Paris 1964). – G. CHANTRAINE, Les laïcs, chrétiens dans le monde (ebd. 1987). – J. CHAPA, Sobre la relación laos - laïkos: A. Sarmiento u. a. (Hrsg.), La misión del laico en la iglesia y en el mundo = Colección teológica 53 (Pamplona 1987) 197/212. – E. DAL COVOLO, Laici et laicità nei primi secoli della chiesa: Rassegna di Teologia 37 (1996) 359/75. – E. DAL COVOLO / F. BERGAMELLI u. a. (Hrsg.), Laici e laicità nei primi secoli della chiesa = Letture cristiane del primo millenio 21 (Milano 1995). – A. FAIVRE, Les premiers chrétiens interrogent le synode des évêques: RevScRel 63 (1989) 17/46; Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'église ancienne = Histoire (Paris 1992); Art. Kleros: o. Bd. 21, 65/96; Les laïcs aux origines de l'église = Chrétiens dans l'histoire (Paris 1984) bzw. The emergence of the laity in the early church (New York 1990); Les premiers laïcs. Lorsque l'église naissait au monde = Croire et comprendre (Dijon-Quetigny 1999); The laity in the first centuries. Issues revealed by historical research: Lumen Vitae 42 (1987) 129/39; Naissance d'un laïcat chrétien. Les enjeux d'un mot: FreibZsPhilosTheol 33 (1986) 391/429; Aux origines du laïcat: Année canonique 29 (1987) 19/54; Le laïcat dans les premiers siècles. Enjeux d'une recherche historique: Lumen Vitae 41 (1986) 367/78; Théologiens laïcs et laïcs théologiens. Position des problèmes à l'époque paléochrétienne: Irénikon 60 (1987) 193/217. 350/77. – C. u. A. FAIVRE, Mise en place et déplacement de frontières dans la ‚Didascalie': RevScRel 81 (2007) 49/68. – B. FORTE, Laicat et laïcité. Essais ecclésiologiques = Maranatha 11 (Médiaspaul 1987). – W. H. C. FREND, The church of the Roman Empire 313/600: Neill / Weber 28/56. – J. GAUDEMET, Les laïcs dans les premiers siècles de l'église: Communio 12 (1987) 63/75. – V. GROSSI, Per una lettura del ‚laico' nelle fonti cristiane antiche: Lateranum 53 (1987) 281/93. – M. GUERRA GÓMEZ, El laicado masculino y femenino en los primeros siglos de la iglesia = Colección teológica 55 (Pamplona 1987); ¿Hubo laicos en los primeros siglos de la iglesia?: Scripta Theologica 19 (1987) 325/46; Sacerdotes y laicos en la iglesia primitiva y en los cultos paganos (Pamplona 2002). – J. HERVADA, Tres estudios sobre el uso del término laico = Colección canónica de la Universidad de Navarra (ebd. 1973). – M. JOURJON, Les premiers emplois du mot ‚laïc' dans la littérature patristique: Lumière et Vie 65 (1963) 37/42. – O. KERN, Λαοί - Die L.: ArchRelWiss 30 (1933) 205/7. – I. DE LA POTTERIE, L'origine et le sens primitif du mot ‚laïc': ders. / S. Lyonnet (Hrsg.), La vie selon l'esprit. Condition du chrétien = Unam Sanctam 53 (Paris 1965) 13/29. – E. LANNE, Le laïcat dans l'église ancienne: Verbum Caro 18 (1964) 105/25. – V. LOI, Populus Dei - Plebs Dei. Studio storico-linguistico sulla denominazione del ‚Popolo di dio' nel latino paleo-cristiano: Salesianum 27 (1965) 606/26. – C. MILITELLO (Hrsg.), Donna e ministero (Roma 1991). – C. MILITELLO / D. MOGAVERO (Hrsg.), Laici - chierici. Dualismo ecclesiologico? (Palermo 1986). – C. MILITELLO / C. VALENZIANO (Hrsg.), Laici teologi (ebd. 1988). – CH. MOHRMANN, Études sur le latin des chrétiens 1[2] (Roma 1961) 117; 2 (ebd.

1961) 238; 3 (ebd. 1965) 102. 104. 130f. – O. Montevecchi, Laos. Linee di una ricerca storico-linguistica: Actes du 15[e] Congrès Intern. de Papyrologie 4 (Bruxelles 1979) 51/67. – S. Ch. Neill / H.-R. Weber (Hrsg.), The layman in Christian history (London 1963). – J.-C. Petit (Hrsg.), Le laïcat. Les limites d'un système = Héritage et projet 36 (Montréal 1987). – Ch. Pietri, Le laïcat dans l'église du Bas-Empire. Les laïcs et la vie de l'église = Rech. et débats 42 (1963) 11/21. – P. Ricca, Un dio clericale? Appunti sulla vittoria dei chierici nella chiesa antica: Il pluralismo nelle origini christiane, Festschr. V. Subilia (Torino 1994) 43/54. – A. M. Ritter, Art. L. I. Kirchengeschichtlich: TRE 20 (1990) 378/85. – V. Seumois, L'apostolat laïc de l'antiquité selon les témoignages patristiques: Euntes Docete 5 (1952) 126/33. – P. Siniscalco, Laici et laicità. Un profilo storico = Itinerari 12 (Roma 1987); I laici nei primi secoli del cristianesimo: Vanzan 91/105; Universalità e nazioni in scrittori cristiani antichi. Qualche osservazione a partire dai termini laos ed ethne in Paolo: L. Padovese (Hrsg.), Atti del I simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo (Roma 1993) 31/45. – E. Synek, Laici - viri aut mulieres. Bemerkungen zum patristischen L.begriff: Österr. Archiv f. Kirchenrecht 43 (1994) 102/34. – P. Vanzan (Hrsg.), Il laicato nella Bibbia e nella storia = Nuovi saggi 2 (Roma 1987). – G. H. Williams, The role of the layman in the ancient church: Greek, Roman and Byz. Studies 1 (1958) 9/42 bzw.: Neill / Weber 28/56. – G. Wingren, Der Begriff ‚L.': Vom Amt des L. in Kirche u. Theologie, Festschr. G. Krause = Theol. Bibl. Töpelmann 39 (1982) 3/16. – F. Wulf, Uber die Herkunft u. den ursprünglichen Sinn des Wortes ‚L.': Geist u. Leben 32 (1959) 61/3.

Alexandre Faivre (Übers. Gerhard Rexin).

Laktanz s. Lactantius: o. Sp. 795/825.

Lamia, Lamiae s. Geister: o. Bd. 9, 583f. 603.

Lamm s. Hirt: o. Bd. 15, 577/607; Schaf.

Lamm Gottes (Agnus Dei).

Vorbemerkung. Als theriomorphes Christussymbol ist ‚L. G.' nicht einfach in die Begriffssprache der Theologie zu übersetzen. Seine Bedeutungsnuancen resultieren u. a. aus seiner Partizipation einerseits an vielschichtigen kultischen Bezügen, andererseits am komplexen Symbol- u. Metaphernfeld um den Bildbereich Hirte / Schaf / Herde. Als Baustein des christl. Symbolkosmos u. der christl. Kunst darf es nicht zum eindimensional übersetzbaren didaktischen Erinnerungszeichen verkürzt werden, zumal es besonders anfällig für Disambiguierungen u. Verharmlosungen war. Älter als die figürliche Darstellung Jesu repräsentiert es als soteriologisches, eschatologisches u. eucharistisches Symbol Christus selbst in einer *Bildersprache, welche der theol. Begriffssprache nicht ohne weiteres subsumiert werden kann.

A. Nichtchristlich. I. Alttestamentliche u. antik-jüdische Anknüpfungen. a. Altes Testament. Das Lamm (= L.) ist ein zentrales Opfertier des atl. Kultussystems. Als Brand- u. Schlachtopfer werden L. sowohl für Einzelne als auch für das Volk als Dank-, Reinigungs- u. Sühnegaben dargebracht (Lev. 9, 3; 12, 6; 14, 10; Num. 6, 12; 7, 15. 17; 15, 5 u. ö.). Das morgendliche u. abendliche Tamid-Opfer fehlerloser L., ein Ganzopfer (vgl. Ex. 29, 38/42; Num. 28, 3/8; Hes. 46, 13/5 u. den Mischna-Traktat ‚Tamid') mit Sühnefunktion (Jub. 6, 14; 50, 11), war das wichtigste Schafopfer des öffentlichen Kultes. Zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten (*Exodus) verzehrte die altjüd. Familie das Passah-L.

(Ex. 12, 1/11), wozu aber auch ein junger Ziegenbock verwendet werden konnte. In alttestamentlicher Zeit verbanden sich mit dem Passah-L. keine Sühnevorstellungen (B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen = WissMonogrATNT 55 [1982] 248f). Auch sonst sind Sühn- u. Reinigungsopfer primär Ziegen u. Rinder, keine L. (vgl. Hebr. 9, 13; 10, 4; *Kuh). Doch werden die volkstümlichen Assoziationen die mit dem Opfer u. der religiösen Feier verbundenen ,Wirkungen' breiter gestreut haben als die präzisere priesterliche Theologie, so dass die atl. u. rabbin. Belege hier nur bedingt aussagefähig sind (vgl. Tos. Šeqalim 1, 6 [dt.: F. G. Hüttenmeister, Die Tosefta 2, 2 (1997) 20/3]; s. u. Sp. 860). Neben der verbreiteten Schaf- u. Herde-Metaphorik für das Gottesvolk (Jes. 40, 11; Hes. 34, 15f; Ps. 23) kann auch ein einzelner Mensch bildlich-übertragen als ,(Opfer-)L.' erscheinen, so der Prophet *Jeremia (11, 19; LXX: ἀρνίον) u. besonders der Knecht Gottes Jes. 53, 6f (ἀμνός bzw. πρόβατον), eine für das frühe Christentum zentrale Stelle (Act. 8, 32; 1 Clem. 16, 7; Ep. Barn. 5, 2; vgl. A. Schenker, Knecht u. L. G. [2001]). Die LXX bezeichnet das Opfer-L. als ἀμνός (Ex. 29, 39 u. ö.; insgesamt 101-mal für acht hebr. Vokabeln, meist in priesterlichen Texten), während das L. in nichtreligiösen Zusammenhängen meist ἀρήν, seltener ἀρνίον heißt (nur Jer. 11, 19; 27, 45 LXX; Ps. 113, 4. 6 LXX; Ps. Sal. 8, 23 sowie Aquila zu Jes. 40, 11; vgl. J. Lust u. a., Greek-English lex. of the LXX [Stuttgart 2003] 33. 81. 83). L. u. Widder werden deutlich unterschieden: Nach Parah 1, 3 dürfen L. nicht älter als ein Jahr sein, um als Opfertiere Verwendung zu finden (vgl. Ex. 12, 5 [Passah-L.] u. außerhalb des Judentums Istros: FrGrHist 334 F 23; Suda s. v. Ἀμνόν [1, 143 Adler]). Josephus identifiziert ἀρνίον u. ἀμνός im Opferkontext u. differenziert klar gegenüber κριός, ,Widder' (ant. Iud. 3, 221; vgl. Test. XII Levi 18, 2). In der späthellenist. Umgangssprache scheint ἀρνίον seine Synonyma allmählich zurückgedrängt zu haben (Berenguer Sánchez; Hohnjec). Zu ,L.' u. ä. als Personennamen vgl. Th. Nöldeke, Beiträge zur semit. Sprachwiss. (1904) 83; über die Realien der Schafzucht vgl. G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 6 (1939) 180/203.

b. Nachalttestamentlich. L.- u. Schaf-Symbolik findet sich nachalttestamentlich vor allem in apokalyptisch-messianischen Kontexten. In der ,Tier-Apokalypse' (Hen. aeth. 85/90, Mitte 2. Jh. vC.) erscheinen in einer heilsgeschichtl. Allegorie L., Schafe u. Widder (in wechselnder Terminologie) als Repräsentanten großer Führer des Volkes Israel, so für *David (ebd. 89, 45f) u. Judas Makkabäus (Joh. Hyrkanus?; ebd. 90, 9/13), wo das L. *Hörner hat wie in der Joh.-Apokalypse, also ein fließender Übergang zum Symbol des Widders möglich ist. In späten Texten kann auch Mose als L. erscheinen (Targ. PsJonat. Ex. 1, 15 in einem Frg., das aus dem Jannes-Jambres-Zyklus zu stammen scheint; vgl. Targ. Ps. 117 [118], 27). Ein in einer Tosephta (Ergänzung) zu Targ. Jonat. 1 Sam. 17, 43 (vielleicht auch ebd. 1 Sam. 17, 8 u. 2 Sam. 23, 8) fragmentarisch erhaltenes aram. Akrostichon nennt unter Andeutung messianischer Typologie Goliath einen Bären u. *Löwen sowie David ein L., das seine Feinde besiegt; van Staalduine-Sulman wollte hierin das Vorbild des ,Liedes des L.' (Apc. 15, 3) sehen, aber die inhaltlichen u. kontextuellen Unterschiede u. der zeitliche Abstand machen dies wenig plausibel. Die Texte illustrieren jedoch die Bandbreite u. Variabilität der L.- / Schaf-Symbolik. Der ἀμνὸς ἄμωμος (Test. XII Jos. 19, 3 u. ebd. Benj. 3, 8) ist in den vorliegenden Fassungen christlicher Einschub (wenn nicht der ganze Textzusammenhang christlich ist; vgl. A. Lehnardt, Art. Christianisierung III: RAC Suppl. 2, 344f) u. gehört eher zur Wirkungsgeschichte der ntl. Passagen (J. Jeremias, Das L., das aus der Jungfrau hervorging [Test. Jos. 19, 8]: ZNW 57 [1966] 216/9 gegen Koch). Die Begrifflichkeit aus der LXX (Ex. 29, 38; Lev. 12, 16 u. ö.) wird von Christen regelmäßig auf Christus bezogen (1 Petr. 1, 19; Cyrill. Hieros. catech. myst. 1, 3 [SC 126, 86]; Orig. in Mt. comm. 16, 28 [GCS Orig. 10, 131]). Schon im AT ist der *Friede zwischen Wolf u. L. Symbol eines utopisch-idyllischen Eschatons (Jes. 11, 6; vgl. 65, 25; außerjüdisch als Bild für Adynata: Aristoph. pax 1075f; Diogenian. Paroem. 5, 96). Im Gegensatz zum *Hirten ist das L. in der atl. u. antik-jüd. Überlieferung niemals Gottessymbol.

II. Zum paganen Umfeld des Symbols. a. Opferkult. Im Rahmen theriomorpher Symbolik für Götter ist Widdergestalt (zB. Ägypten: Chnum, Harsaphes, Widder v. Mendes) bzw. das Tragen von Widderhörnern (Ägypten: Amun, Osiris; Griechenland: Zeus Am-

mon, *Hermes, der auch als κριοφόρος, einen Widder auf den Schultern tragend, dargestellt wird) sehr viel häufiger als L.gestalt (kein Beleg aus dem unmittelbaren Umfeld des NT). Von hier bestehen kaum Bezüge zum altkirchl. L. G.-Symbol. Immerhin existiert ein weites symbolgeschichtl. Umfeld, das Eigenart u. Besonderheiten des frühchristl. Symbols klarer erkennen lässt (Litvinskii). Besonders ist das L. Sinnbild von Verletzlichkeit, Ohnmacht, *Geduld, etwa in antiken Fabeln (Babr. fab. 51. 89. 93. 113 [66/8. 111. 115. 149 Perry]; Phaedr. 1, 1. 17 [190/2. 212 P.]; Aesop fab. 160. 209. 234. 342. 366 u. ö. [383. 403. 412f. 461. 473 P.]; vgl. Johns 52/5), im deutlichen Gegensatz zum Widder, der ein Sinnbild der Stärke u. königlichen Macht ist (Artemid. onir. 2, 12). Im Sprichwort partizipiert das L. an der Ambivalenz des Schafes (Sanftmut / Weichheit, aber auch Dummheit; vgl. W. Richter, Art. Schaf: KlPauly 5 [1975] 1/6). L. u. Schafe sind (im Gegensatz zum im Staatskult bevorzugten Rind) vor allem private Opfertiere, im griech. Raum etwa für Zeus, Aphrodite u. besonders Hermes, aber auch für die chthonische Persephone, ähnlich in Mesopotamien; in Ägypten sind Schafopfer selten. Ein bedeutendes Widderopfer ist zB. das Kriobolion des *Attis-Kultes. Dem ‚Herausrufen' des Dionysos aus den Tiefen des Wassers dient die Versenkung eines L. in einem argivischen See (Plut. Is. et Os. 35, 364F).

b. Das Lamm des Bokchoris u. ä. Ein L. als prophetisch-apokalyptische Offenbarergestalt kennt der demotische Text ‚Das L. des Bokchoris' (Mitte 2. Jh. vC.?; erhalten in einer Abschrift aus augusteischer Zeit; Text u. Übers.: Thissen). Eine ältere Grunderzählung war im griech.-hellenist. Raum bekannt u. wird zuerst von *Manetho bezeugt (frg. 64f Waddell = FGrHist 609 F 2 bzw. 3b; vgl. PsManetho, Sothis-Buch [247 W. = FGrHist 609 F 28]), falls die entsprechende Notiz nicht ps-manethonisch ist. Ein sprechendes L. kündigt in der Zeit des Pharaos Bokchoris (720/715 vC.) Unheil für Ägypten u. eine folgende Heilszeit an, bevor es stirbt. Auf dieses prophezeiende L. wird in paganer Literatur, aber auch bei altkirchlichen Historikern so oft angespielt, dass es auch Juden u. frühen Christen bekannt gewesen sein kann (Aelian. nat. an. 12, 3; PsPlut. prov. Alex. 21; Georg. Syncellus nach Julius Africanus u. Eusebius [die Frgg. aus Manetho]; Johannes v. Ant.; alle Texte bei Thissen 137f). Doch liegen keine Indizien für eine Beeinflussung der ntl. Apokalypse vor (anders R. Bergmeier, Die Buchrolle u. das L., Apc. 5 u. 10: ZNW 76 [1985] 225/42), auch wenn Tac. hist. 5, 3 u. Lysimachus bei Joseph. c. Ap. 1, 305/11 diesen Pharao fälschlich für denjenigen des Exodus halten. Das L. dieser Tradition wurde mit den widdergestaltigen Göttern Chnum bzw. Harsaphes zusammengestellt (dazu kritisch Thissen 122). Der demotische Text gehört in das Umfeld des Ominaglaubens, der im Hellenismus zum Vehikel einer graeco-ägypt. ‚Apokalyptik' werden konnte (zur fraglichen Berechtigung dieses Begriffs ebd.). Man wird also eher die sprechenden Tiere des Ominaglaubens vergleichen u. muss nicht nach einer spezifischen Gottheit suchen, die im L. epiphan wird. Interessant ist auch, dass das Königs-Chvarnah (die königliche ‚Glücksaura') in iranischen Königssagen seit alters Widdergestalt besitzt (Kārnāmag i Artaxšēr i Pāpakān 3 [Ed.: P. Sanjana [Bombay 1896], im Anschluss an Th. Nöldeke; zur Schafsymbolik im iran. Kulturraum J. Ehlers, Die Natur in der Bildersprache des Šāhnāme [1995] 8f. 39f. 42).

c. Astrale Bezüge. Für das Verständnis der ntl. Apokalypse ist seit F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis (1914), in spekulativen Ansätzen auch früher, immer wieder auf astrale Bezüge hingewiesen worden (Böcher, Sternglaube; Malina; K. v. Stuckrad, Gesch. der Astrologie [2003] 143/6); in diesem Rahmen wurde das L. G. mit dem Sternbild ‚Widder' (♈) zusammengestellt (κριός; aries; aram. dikra', zuerst 4Q318; neuhebr. jedoch ṭaleh, ‚L.', so auf Beischriften spätantiker synagogaler Darstellungen des Zodiakus; vgl. Pahlavi warrag, ‚männliches Schaf'). Der Beginn des Tierkreises erlaubt an u. für sich eine beliebige Festlegung, doch sind im 1./2. Jh. Reihen vorherrschend, die mit ♈ als dem Zeichen des Frühlingsäquinoktiums beginnen, vor allem bei den astrologischen Fachschriftstellern, die ♈ als Führer des Zodiakus (d. h. als ‚Leitwidder') sehen (Manil. 2, 945; H. G. Gundel, Zodiakos [1992] 18 u. ö.). Anders freilich 4Q318, das den Zodiakus offenbar archaisierend mit ♉ (Stier) beginnen lässt. In der astrologischen Sympathielehre steht ♈ u. a. für das Haupt des Menschen (Manil. 2, 453/7; Firm. Mat. math. 8, 4, 14, wohl aus Nechepso-Petosiris; Vett. Val. 2,

36; PMich. 3, 149 [2. Jh.]; Manich. Keph. 70 [C. Schmidt (Hrsg.), Manichäische Hss. der Staatl. Museen Berlin 1 (1940) 174]; auch sonst in den antiken Melothesien; jüd.: Sefer Jesira 5, 3f). Angesichts der ‚Hörner' u. anderer Indizien wäre der astrale Widder dann ein himmlisches Pendant des L. G., was sich mit möglichen anderen astralen Bezügen der Joh.-Apokalypse trifft (die Himmelsfrau Apc. 12 als ♍ [Jungfrau], der *Drache als *Hydra usw.). Die sieben ‚Augen' (Apc. 5, 6) werden dabei als sieben Hauptsterne des Sternbildes ♈ gedeutet, doch zählen antike Astrologen für ♈ 17, 16 oder 13 Hauptsterne. Gegen eine Deutung von ἀρνίον in der Apokalypse als Widder spricht auch die Semantik: Das Wort bedeutet niemals ‚Widder', während das Zodiakalzeichen im Griech. durchgehend κριός heißt (auch in dem dagegen fälschlich aufgeführten Aition Lucian. astr. 12). In die griech. Astrologie wurde das Sternbild nach einer allerdings fragwürdigen Überlieferung zuerst von Kleostratos v. Tenedos eingeführt (Plin. n. h. 2, 31; F. Boll, Sphaera [1903] 191/4). Die Frage der Tragweite astraler Symbolik in der ntl. Apokalypse ist noch nicht abschließend geklärt (M. Frenschkowski, Die Joh.-Offenbarung zwischen Vision, astralmythologischer Imagination u. Literatur: Stud. zur Joh.-Offenbarung u. ihrer Auslegung, Festschr. O. Böcher [2005] 20/45). Bemerkenswert ist, dass die syr. Astrologie ♈ als ʾimra (‚L.') bezeichnet (R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus 1 [Oxford 1879] 246f; Bar Bahlul: 2, 192 Duval), wie ähnlich die neuhebr., die durchgehend ṭaleh verwendet. Dies hat schon Schülern des *Bardesanes Schwierigkeiten bereitet, die daher in ihrer Liste der Tierkreiszeichen im Cod. Brit. Libr. add. 14658 ʾemra ḥasin (‚kräftiges L.') lesen (Payne Smith aO.; J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 1 [Leiden 1862] 32). Die christl. Umdeutung des Zodiakus bei Zeno v. Verona lässt die Christen unter der Herrschaft des L. G., gerade nicht des astrologischen Widders, leben (1, 38 [CCL 22, 105f]; vgl. W. Hübner, Das Horoskop der Christen: VigChr 29 [1975] 120/37). Eine Identifikation des Passah-L. mit ♈ findet sich im Judentum wohl zuerst Esth. Rabbah 7, 11; Esth. Rabbah II = Kap. 7/10 stammt jedoch wahrscheinlich erst aus dem 11. Jh.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemeines, Evangelien, Paulus. Christus wird im NT 31-mal explizit ‚L.' genannt, wozu einige indirekte Stellen treten. Joh. 1, 29 akklamiert *Johannes d. T. Jesus bei ihrer ersten Begegnung als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, V. 36 kürzer u. formelhaft als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ. Christologische Exklusivität (‚das L. G.') verbindet sich mit Universalität der Sühne bzw. Versöhnung. Innerhalb des *Johannes-Evangeliums ist diese Stelle mit 19, 31/7 verknüpft, wo der Passahvers Ex. 12, 10. 46 LXX auf die Feststellung des Todes Jesu gedeutet wird. Neben dem unbestreitbaren Passahbezug der johanneischen Passagen ist ein Einfluss der Schafmetaphorik für den stellvertretend leidenden Gottesknecht (Jes. 53, 7f. 10/2) plausibel, aber nicht völlig nachzuweisen (ablehnend Dautzenberg). An den ‚Sündenbock' Lev. 16, 20/2 ist kaum gedacht, schon weil dies eine Ziege ist u. kein L. (anders Wengst 1, 83f; zu späteren typologischen Deutungen Nikolasch 61/71). Schon sehr früh hat die chronologische Koinzidenz des Todes Jesu mit der Schlachtung der Passah-L. (Joh. 18, 28; 19, 14. 31) zu einer Gleichsetzung Jesu mit dem Passah-L. u. zu einer Interpretation seines Todes als eines Opfergeschehens geführt (1 Cor. 5, 7, wohl aus urgemeindlicher Tradition; Paulus setzt den komplexen Sachverhalt in Korinth als bekannt voraus). Die johanneischen Passagen dürften hier ihren traditionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkt haben. Eine Interpretation als Sühnegeschehen konnte sich wegen Jes. 53, 12 leicht (u. ohne zeitlichen Abstand) anschließen (vgl. Joh. 6, 51c; 1 Joh. 1, 7; 2, 2; 4, 10). Ein Sühnebezug der Passah-L. selbst ist dagegen nur vereinzelt u. spät bezeugt (zB. Ex. Rabbah 15, 12 [dt.: Wünsche, BR 3, 1, 112]; vgl. o. Sp. 855) u. für das 1. Jh. umstritten, aber vielleicht für die vorjohanneisch-judenchristl. bzw. jüd. volkstümliche Frömmigkeit doch in einem weiteren Sinn anzunehmen (vgl. die magisch-apotropäische Wirkung des Passah Jub. 49, 15). Die kürzere Formulierung Joh. 1, 36 wird aus vorjohanneischer Tradition stammen; warum sie gerade Johannes d. T. in den Mund gelegt wird, bleibt unklar. Wenig wahrscheinlich sind Vorschläge, die hinter Joh. 1, 29 einen Übersetzungsfehler bzw. ein semit. Wortspiel vermuten (zu aram. ṭalyāʾ, ‚Knabe', selten: ‚L.' [Jeremias] oder zu ʾimmraʾ, ‚L.' bzw. ohne Gemination ʾimrāʾ, ‚Wort, Rede' [Negoitsa / Daniel]). Tatian hat im Diatessaron

Joh. 1, 29 u. 36 offenbar auseinandergezogen u. Taufe u. Versuchung Jesu dazwischen gestellt (so in der vollständigen arab. Fassung: E. Preuschen, Tatians Diatessaron aus dem Arab. übersetzt [1926] 74f; vgl. Ephraems Kommentar, der hier nur armenisch erhalten ist: SC 121, 95. 103). Die Harmonisierung der Traditionen konnte auch andere Formen annehmen: PsOrig. (Gregor v. Elvira?) tract. 9 (PL Suppl. 1, 413) behauptet zu Joh. 1, 29, Johannes habe diese Worte bei der Taufe Jesu gesprochen.

b. Joh.-Apokalypse. (D. Aune, Revelation = Word Bibl. Comm. 52 [Dallas 1997/98] 1, 367/73; R. Bauckham, The theology of the Book of Revelation [Cambridge 1993] 54/65; M. Carrez, Le déploiement de la christologie de l'agneau dans l'Apocalypse: RevHistPhilRel 79 [1999] 5/17; M. Hasitschka, ,Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda' [Apc. 5, 5]. Funktion u. Herkunft des Bildes vom L. in der Off. des Joh.: ZKTh 116 [1994] 487/93; M. Hengel, Die Throngemeinschaft des L. mit Gott in der Joh.-Apokalypse: Theol. Beitr. 27 [1996] 159/75; Hohnjec; Infante, Apocalisse; Johns; Karrer; Malina; Prigent; Schüssler Fiorenza; Th. Söding, Gott u. das L. Theozentrik u. Christologie in der Joh.-Apokalypse: K. Backhaus [Hrsg.], Theologie als Vision [2001] 77/120.) – Christus heißt in der *Johannes-Apokalypse 28-mal ἀρνίον (vgl. noch 13, 11 zu einer dämonischen Gegengestalt zu Christus), davon dreimal ,das L., das geschlachtet wurde' (5, 6. 12; 13, 8), was sich ohne Frage auf Kreuz u. Auferstehung Jesu bezieht. Nachdem das L. G. das Schicksalsbuch hat öffnen können (im Anschluss an 5, 7) u. gottgleiche Anbetung empfangen hat (5, 8/14 u. ö.), steht es dominierend auf dem Weltberg (14, 1) u. richtet seine Herrschaft auf (7, 9), zu der auch das Weltgericht gehört (6, 16f; 14, 10). Als Herr der Herren u. König der Könige (17, 14; 19, 16) wird es schließlich zum messianischen Bräutigam der Gemeinde u. Throngenossen Gottes (22, 1. 3). Mit Gott gemeinsam ersetzt es den irdischen *Tempel als Ort der Gottesgegenwart (21, 22). Die Namen seiner zwölf Apostel stehen auf den Grundsteinen der Stadtmauer des himmlischen *Jerusalem. Seine Hörner u. Augen verkörpern Partizipation an Gottes Allmacht u. Allwissenheit (zur schwierigen Frage, wo genau das L. in der Topographie des himmlischen Audienzraumes lokalisiert wird [nicht einfach ,zur Rechten Gottes'], vgl. Hengel aO. 162/5). Der Gott u. das L. untrennbar zusammenrückende Monotheismus der Apokalypse spiegelt offenbar auch die Kultpraxis des kleinasiat. Christentums (vgl. Plin. ep. 10, 96). Merkwürdig bleibt, dass das apokalyptische L. selbst nie als sprechend eingeführt wird. Im Rahmen dieser Christologie benutzt die Apokalypse Erzählmotive aus Mythos u. vielleicht auch Märchen, um ihr theol. Anliegen zu verdeutlichen, so zB. die ,ratlose Götterversammlung, der ein junger Gott als Retter erscheint' (Apc. 5) bzw. die ,Heirat des siegreichen Helden mit der Königstochter' (L. u. Braut = Kirche; 19, 7/9; 21, 2. 9 u. ö.; *Kirche II). Nicht nachweisbar ist, dass der Apokalyptiker die griech. Bezeichnung ἀρνίον für Christus bereits einer (dann für uns verschollenen) Tradition entnimmt (vgl. das offenbar intendierte Überraschungselement Apc. 5, 5f).

c. Lamm oder Widder? Die u. a. von F. Spitta, Christus das L.: ders., Streitfragen der Geschichte Jesu (1907) 172/223 wegen der Hörner des L. u. seiner kriegerischen Bedeutung vorgeschlagene Übersetzung ,Widder' ist semantisch nicht möglich (Prigent sowie bes. Hofius u. Johns gegen Bauer, Wb.; Dautzenberg; Karrer u. a.). Es existiert keine außerbibl. Stelle, wo die Übersetzung ,Widder' philologisch plausibel wäre. Das visionäre Bild Apc. 5, 6 ist im Übrigen keineswegs von vornherein widersinnig: Manche L. entwickeln bald nach der Geburt sichtbare Hörner (Od. 4, 85; anders Schol. Nicand. alex. 151 [79 Geymonat], wo ἀμνός als ὁ μηδέπω κέρατα ἔχων erklärt wird); vgl. zu den Hörnern u. Augen jedoch auch Dan. 8, 3 u. Sach. 4, 10. Die im Bild angelegte Ambivalenz von Schwäche u. Stärke ist vom Seher beabsichtigt u. darf nicht einseitig aufgelöst werden. Die kriegerisch-messianische Macht des geschlachteten L. repräsentiert eine Paradoxie des göttl. Handelns: Gerade das L. hat diese Macht. Bild der Schwäche u. Verletzlichkeit ist das L. zB. Lc. 10, 3; 2 Clem. 5, 2/5 u. ö.; diese Symbolik wird aufgenommen u. paradox überlagert. Die Endung -ιον wird ähnlich wie bei θηρίον nicht mehr als Diminutiv empfunden (vgl. J. H. Moulton / G. Milligan, The vocabulary of the Greek Testament [London 1929] 78a): Alles ,Niedliche' ist von dem Bild fernzuhalten. Damit ist L. G. die zentrale christologische Chiffre der Joh.-Apokalypse, wenn sie auch

nicht alle Aspekte der dortigen Christologie abdeckt. Apc. 5, 5f interpretiert das Bild des L. überraschend u. mit Pathos das traditionelle Bild des messianischen Löwen u. ersetzt es faktisch. Das *Blut dieses L. hat rettende bzw. sühnende Kraft (5, 9; 7, 14; 12, 11 [vgl. 1, 5f]; 14, 3f; 19, 13), was an Stellen wie Ex. 19, 10. 14 u. Jes. 1, 18 erinnert (man beachte auch hier die bewusst gewählte Paradoxie des Bildes Apc. 7, 14). Unklar ist, ob der Seher eine direkte Anspielung auf das Passah-L. (wie im Joh.-Ev.; s. o. Sp. 860) oder das Tamidopfer (so Stuhlmacher, L. G.; dagegen u. a. Prigent 44) beabsichtigt. Beides lässt sich nicht zweifelsfrei belegen (auch Apc. 5, 10 [nach Ex. 19, 6] ist Exodus-, nicht speziell Passahsymbolik; vgl. Apc. 15, 3f); auch werden weder Jer. 11, 19 noch Jes. 53, 7 zitiert. Da die Joh.-Apokalypse Opferterminologie in der Visualisierung des L. G. offenbar bewusst vermeidet (ἀρνίον statt ἀμνός; 5, 6: σφάζω, ‚schlachten' statt des religiösen, auch in der LXX regulären θύω, ‚opfern'), ist das L. für zeitgenössische Leser gerade nicht ausschließlich als Opfertier kenntlich gemacht, was Opferkonnotationen in einem weiteren Sinn jedoch nicht ausschließt. Apc. 13, 8 bezieht sich ἀπὸ καταβολῆς κόσμου auf die Eintragung in das Buch des Lebens (L. Koep, Art. Buch IV: o. Bd. 2, 728), nicht auf die Schlachtung des L. (vgl. 17, 8 u. die zutreffende Deutung als Hyperbaton bei Areth. Caes. in Apc. comm. 36 [PG 106, 676BC]). – Das L. G. als soteriologisches Symbol steht in einem komplexen Feld symbolischer Bezüge, die nicht auf eine eindimensionale (etwa kultische) Ableitung verkürzt werden dürfen. Vor allem ist die Rhetorik des Symbols zu beachten (Schüssler Fiorenza; Johns). Das L. vereint in paradoxer Weise Ohnmacht u. Allmacht: Gerade als ‚geschlachtetes' wird es zum Träger von Gericht, Vernichtung des Bösen u. Weltvollendung sowie zum Throngenossen Gottes erhoben. Es expliziert damit nicht nur die Christologie des Propheten Johannes, sondern impliziert auch eine subtile Dekonstruktion politischer u. sonstiger Macht u. wird schließlich zum Leitbild für die Existenz u. eschatologische Rehabilitation der Christen, deren Opposition gegenüber dem Kaiserkult sie der Gefahr des Martyriums aussetzt (12, 11; *Herrscherkult). In bewusst paradoxer Einheit ist das L. ‚geschlachtet' u. zugleich voller Stärke, was visuell in seinen sieben Hörnern (5, 6) zum Ausdruck kommt. Das ‚zornige' L. G. (6, 16) besiegt seine Feinde (17, 14) u. ist insofern doch identisch mit dem ‚Löwen aus Juda' (5, 5). Im ältesten erhaltenen Apc.-*Kommentar unterstreicht Victorinus v. Pettau passend die soteriologische Komplementarität von Löwe u. L.: Ad devincendam enim mortem leo dictus est, ad patiendum pro hominibus tamquam agnus ad occisionem adductus est (in Apc. 5, 2 [CSEL 49, 62], in bemerkenswertem Kontrast zu der wohl auch christl. Stelle Test. XII Jos. 19, 3). Apc. 7, 14. 17 konnotiert die Funktion eines Leitwidders. Die Grenze zwischen Widder u. L. darf insofern nicht zu streng gezogen werden, bzw. die Mehrschichtigkeit des Symbolismus sollte nicht verkürzt werden. Als Gekreuzigter wird Christus ‚Herr der Herren u. König der Könige' (ebd. 17, 14) u. Throngenosse Gottes (5, 6; 7, 17; 22, 1. 3). Der gewaltsame Tod Jesu wird in der Erhöhung des L. nicht überwunden, sondern zur verewigten Signatur seiner Hingabe (13, 8).

d. Weitere ntl. Passagen. Im NT steht ἀρνίον sonst nur Joh. 21, 15 im Plural (parallel zu πρόβατα) als Metapher für die Christen. Act. 8, 32f verwendet Jes. 53, 7f LXX (s. o. Sp. 855). 1 Petr. 1, 18f spricht von der *Erlösung ‚durch das kostbare Blut Christi als eines lauteren u. fehlerlosen L. (ἀμνός)'. Es ist nicht ganz eindeutig, welche der genannten kultischen Bezüge hier im Hintergrund stehen könnten; wahrscheinlich sind sie im Zuge der sich stabilisierenden christl. Bildsprache bereits ununterscheidbar zusammengeflossen (vgl. zSt. auch Hebr. 9, 14). Im Gegensatz zu den Stellen in Joh. u. Apc. bieten Act. u. 1 Petr. nur einen Vergleich Christi mit einem L., kein Metonym u. keinen Titel. Sonst begegnet verwandtes ἀρήν nur Lc. 10, 3 (die Q-Vorlage hatte wohl πρόβατα; vgl. Mt. 10, 16 u. zum Bild Ps. Sal. 8, 23; 4 Esr. 5, 18).

II. Altkirchliche Theologie. a. Ältere Typologien. Die L. G.-Symbolik ist ein stabiler, vielfach variierter Baustein altkirchlicher Christologie u. Frömmigkeit. Beliebt sind von frühester Zeit an ausgeführte Typologien. Schon Iustin. dial. 40f ist Christus das wahre Passah-L.; ausführlich im gleichen Sinn auch Melito Sard. pasch. 5. 67. 71; Iren. haer. 4, 10, 1; PsHippol. pasch. 2. 20 (236/8. 272 Visonà; vgl. R. Cantalamessa, L'omelia ‚In S. Pascha' dello PsIppolito di Roma [Milano 1967] 306/12); Tert. adv. Iud. 10, 18;

Cypr. ep. 68, 4 (CSEL 3, 2, 752); Demetr. 22 (ebd. 3, 1, 367); Orig. in Jos. hom. 17, 1 (GCS Orig. 7, 401); Lact. inst. 4, 26; Ambr. in Ps. 39, 14 (CSEL 64, 219f); Greg. Naz. or. 45, 13/20 (PG 36, 640/52); Gaudent. serm. 3, 21 (CSEL 68, 37); Joh. Chrys. anom. 7, 5f (PG 48, 764); in Joh. hom. 14, 3; 19, 36 (PG 59, 95. 463); Cyrill. Alex. in Joh. 1, 29 (PG 73, 192B/D); ador. 2 (PG 68, 261); glaph. Gen. 6, 3 (PG 69, 296BC); glaph. Ex. 3 (ebd. 525B); Procl. Cpol. or. 14, 3 (PG 65, 800A; vgl. 796C/97A). Viele Einzelzüge der Passahfeier weisen nach dieser Deutung auf Christus voraus, zB. das Nicht-Zerbrechen der Knochen des Passah-L. Weit verbreitet ist die falsche *Etymologie, dass Passah (,Pascha') sich von πάσχειν ableite (*Melito, *Irenäus, *Lactantius u. a.); dem hat schon Origenes widersprochen (s. u. Sp. 870). Diese Typologie kann auch einen stärker eschatologischen Akzent erhalten u. auf weiteres endzeitliches Handeln Gottes vorausweisen (Cypr. Demetr. 22 [367]; Lact. inst. 4, 26, 41f; Gaudent. serm. 6, 11 [51f]; vgl. V. Loi, La tipologia dell'agnello pasquale e l'attesa escatologica in età patristica: Fons vivus, Gedenkschr. E. M. Vismara [Zürich 1971] 125/42). Schon Origenes spricht von einem ,dritten Passah' im Eschaton (nach dem jüd. der Vergangenheit u. dem christl. der Gegenwart: in Joh. comm. 10, 18 [GCS Orig. 4, 189]). Dämonologisch akzentuiert Cyrill (oder Johannes?) v. Jerusalem diese Deutung, wenn er im Kontext der Taufe das *Blut des Passah mit dem Blut ,des unschuldigen L. Jesus Christus als Befestigung gegen die Dämonen' vergleicht (catech. myst. 1, 3 [SC 126, 86]). Das Interesse am Schriftbeweis ging so weit, dass im 1. Esra-Buch eine Passage interpoliert wurde, die im Munde *Esras den messianischen Erlöser direkt mit dem Passah identifiziert u. auch eine Anspielung auf die Kreuzigung enthält (Iustin. dial. 72, 1; Lact. epit. 43, 2 [SC 335, 176]; nicht in den Esra-Hss.). Einen massiv israelkritischen Klang erhält die Typologie, wenn den Juden vorgehalten wird, dass sie den messianischen Hinweischarakter der Passahzeremonie nicht wahrnehmen (Method. conv. 9, 1 [GCS Method. 115]; ähnlich später Joh. Chrys. [s. oben]).

b. Melito v. Sardes. Besonders reiches, traditionsgeschichtlich heterogenes Material bietet bereits Melito Sard. pasch. (2/60 Hall). Ebd. 4 kontrastiert die Vergänglichkeit des Passah-L. mit der Unvergänglichkeit Christi, ebd. 9 begründet das Epitheton πρόβατον aus seinem Leiden. Grundlegend ist die Gleichsetzung Christi mit dem Passah-L. im Rahmen einer ausgeführten *Exodus-Typologie, das dadurch zu einem μυστήριον (ebd. 65) u. zum Leitsymbol für Christus (66/71) wird (vgl. die mariologische Fortführung in 71: Jesus wird geboren ἐκ Μαρίας τῆς καλῆς ἀμνάδος). Melito kann die Symbolik auch in ein langes *Ich-Bin-Wort einfließen lassen: ἐγὼ γάρ εἰμι ὑμῶν ἡ ἄφεσις, ἐγὼ τὸ πάσχα τῆς σωτηρίας, ἐγὼ ὁ ἀμνὸς ὁ ὑπὲρ ὑμῶν σφαγείς (103). L.-, Schaf- u. Widdersymbolik verbindet frg. 9: ὡς γὰρ κριὸς ἐδέθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη. In der hier im Folgenden bereits beigezogenen *Allegorese nach Gen. 22 ist Jesus typologisch sowohl *Isaak als auch der ihn ersetzende Widder (vgl. frg. 10f). Jesus ist weiter zugleich *Hirte u. L. G. (ebd. 14*); so auch bei späteren Autoren, zB. Ephr. Syr. hymn. cruc. 2, 1/9 (CSCO 249/Syr. 109, 37/9); antiarianisch zugespitzt bei Germinius v. Sirmium (Hilar. Pict. coll. antiar. ser. B 6, 2 [CSEL 65, 162f]; vgl. Nikolasch 171/9).

c. Weitere atl. Bezüge. Daneben treten andere atl. Bezüge, die zT. über das NT hinausgehend mit dem Symbol verbunden werden. Wichtige atl. Bezugstellen sind von Anfang an Jer. 11, 19 (zB. Iustin. dial. 72, 2f; Melito Sard. pasch. 63, beide mit Textabweichungen gegenüber LXX; Tert. adv. Iud. 10, 12; adv. Marc. 3, 19, 3; 4, 40, 3) u. vor allem Jes. 53, 7f (Act. 8, 32f; 1 Clem. 16, 7f; Ep. Barn. 5, 2; Iustin. dial. 72, 3; Act. Philipp. 6, 14 [CC-Apocr 11, 202]; Theod. Mops. in Joh. frg. 1, 29 [PG 66, 736A]; Cyrill. Alex. in Jes. 5, 2 [PG 70, 1177/80]). Beide atl. Stellen werden schon bei Cypr. testim. 2, 15, 20 verbunden (dazu Ex. 12, 3/12), wo im Kontext einer Slg. biblischer Symbole für Christus eine Synthese zwischen alttestamentlichen Bezugsstellen u. den Passagen aus Joh.-Evangelium u. Joh.-Apokalypse versucht wird (Christus ist ovis et agnus, Schaf u. L.).

d. Weiterentwicklungen der Symbolik. Bei Clemens v. Alex. (paed. 1, 14, 2) ist das L. nach Jes. 53, 6f Symbol der Unschuld, *Geduld, Sanftmut u. Reinheit, ähnlich Orig. in Num. hom. 24, 1 (GCS Orig. 7, 225); Cyrill. Alex. ador. 12 (PG 68, 840B); Tert. res. 20, 5 (CCL 2, 945); Aug. in Joh. tract. 4, 10 (CCL 36, 36). Clemens v. Alex. deutet Joh. 1, 29 von der Bezeichnung unmündiger Kinder als

L. her (paed. 1, 24, 4, wozu die ebd. 1, 15, 4 gegebene Auslegung von Jes. 40, 11 zu vergleichen ist). Die Ausdeutung des L.symbols löst sich hier partiell von ihren Wurzeln u. geht eigene Wege. Doch bleiben ältere Deutungen neben neueren Elementen auch später in Geltung. Der älteste erhaltene griech. Apc.-Kommentar des Oecumenius (Ende 6. Jh.) deutet ähnlich: ἀρνίον μὲν τὸν κύριον ἐκάλεσε διὰ τὴν ἀκακίαν καὶ τὸ ποριστικόν (frg. in Apc. 5, 6 [78 Hoskier]). Das L. G. sühnt die Sünden der Welt; vgl. außer Melito etwa Clem. Alex. paed. 1, 51, 1f; Orig. in Joh. comm. 6, 51f (GCS Orig. 4, 160f); Cyrill. Hieros. catech. myst. 1, 3 (SC 126, 86); Theod. Mops. in Joh. frg. 1, 29 (PG 66, 733); Ammon. Alex. frg. in Joh. 1, 29 (PG 85, 1401C); Chron. pasch. prol. 5 (PG 92, 77CD). Wie das Passah ein L., aber auch eine Ziege sein kann, so stirbt Christus für Gerechte u. Sünder (Hieron. tract. vig. pasch. 30/4 [CCL 78, 537]); nach anderen vornehmlich lat. Vätern stehen L. u. Ziegen für Gerechte u. Sünder oder auch Israeliten u. Heiden in der irdischen Herkunft Jesu (Nikolasch 127/30). Der Drang, jeden Einzelzug auszulegen, führt zu vielen Künstlichkeiten. Das Gebot, das Passah-L. dürfe nicht älter als ein Jahr sein, wird etwa auf die zwölf Monate als Entsprechung der zwölf Apostel oder auf die Dauer von Jesu öffentlicher Lehrtätigkeit bezogen (ebd. 134/40). Das Verbot, das Passah außerhalb des Hauses zu essen, bedeute, Glauben u. Eucharistie dürften nur innerhalb der Kirche empfangen werden (ebd. 152/5).

e. Widder u. Lamm. Auch der Widder aus Gen. 22, 13 wird typologisch auf Christus gedeutet (schon Jub. 17, 15; 18, 3. 18f datiert die Aqedah [o. Bd. 18, 911] auf das Datum des Passahfestes), wie, in eigenartiger Doppelung, auch *Isaak selbst. Beieinander stehen beide Typologien Orig. in Gen. hom. 8, 9 (GCS Orig. 6, 84f), der Isaak auf den leidensunfähigen Logos u. den Widder auf die menschliche Natur Jesu deutet. Vgl. allgemein zur Widdertypologie in unterschiedlicher Akzentuierung neben Melito (s. o. Sp. 865f) Iren. haer. 4, 5, 4; Tert. adv. Marc. 3, 18, 2; adv. Iud. 13, 21; Orig. in Gen. hom. 8, 6. 9 (GCS Orig. 6, 81. 84f); Greg. Nyss. res. 1 (GregNyssOp 9, 275); Ambr. Abr. 1, 5 (PL 14, 437); ep. 8, 55, 3 (CSEL 82, 2, 78); Aug. civ. D. 16, 32; D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet (1950). Der am *Baum hängende Widder wird zuerst detailliert auf die Kreuzigungsszene gedeutet bei Eus. Emes. serm. 18, 25f (2, 23f Buytaert; Übers.: Nikolasch 29). Dieser typologische Auslegungskomplex konnte bereits an Philons Deutung des Widders als Logos anknüpfen (fug. et inv. 132/6, direkt benutzt bei Ambr. ep. 55, 3/5 [CSEL 82, 2, 78]). Ein breites Nachleben hat vor allem Origenes' Zusammenschau der Relation von Widder u. Isaak mit der Zweinaturenlehre gefunden (zB. Cyrill. Alex. glaph. Gen. 3, 2 [PG 69, 144]; Nikolasch 41/57), vor allem im Osten, weniger bei den lat. Vätern. Geradezu von Gottheit u. Menschheit in Mensch u. Widder spricht zB. Theodrt. quaest. 73 in Gen. 22 (PG 80, 181D/84A). Außerhalb christologischer Zusammenhänge wird auch Polykarp in seinem Martyrium mit einem Widderopfer verglichen (Mart. Polyc. 14, 1 [122 Dehandschutter]). Speziell auf die menschliche Natur Christi wird öfters auch das verlorene Schaf von Lc. 15, 3/7 gedeutet, zB. bei Iren. haer. 3, 19, 3; 5, 15, 2; Method. conv. 3, 6 (GCS Method. 32f) u. Hilar. Pict. in Mt. 18, 6 (SC 258, 80); im Gegensatz etwa zu den Valentinianern, die in ihm die Achamoth sahen. Leitwidder-Symbolik ist eher selten; Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h. e. 5, 1, 10 lobt den Märtyrer Vettius Epagathus als ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, offenbar nach Apc. 14, 4. Christus ist der Widder, der seiner Herde vorangeht, auch bei Ambr., Aug., Theodrt., Cyrill. Alex. u. a. (Belege: Nikolasch 47. 58/60), jedoch immer nur an vereinzelten Stellen.

f. Ethische Adaptionen. Direkte ethische Adaptionen des Symbolfeldes L. / Schaf / Herde (etwa wie in der antiken *Fabel) sind auch in der christl. *Hexaemeron-Literatur nicht selten (Basil. hex. 9, 4 [GCS NF 2, 153]); sie gehören aber nicht direkt zur L. G.-Symbolik. L. u. Schaf bleiben komplementäre Symbole, die öfter auch künstlich, gelöst von den bibl. Wurzeln, differenziert werden: πρόβατον δέ, ὡς σφάγιον· ἀμνὸς δέ, ὡς τέλειον (Greg. Naz. or. 30, 21 [SC 250, 272]; πρόβατον für Christus ist sonst selten, da es keine direkte bibl. Anknüpfung gibt). Öfters findet sich die Behauptung, dass Jesus am Passah nicht mitgegessen habe, da er selbst das wahre Passah-L. sei. So schon Hippolyt in einer verlorenen Predigt, die vielleicht in der ps-chrysostomischen Predigt über das Passah benutzt ist (Cantalamessa aO. [o. Sp.

864]; Joh. Chrys. [?] pasch. 6 [PG 59, 735/46]; Chron. pasch. prol. 7 [PG 92, 81CD]; vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu[4] [1967] 199/210). Die judenchristl. *Ebioniten radikalisierten die Vorstellung zu der These, Jesus habe als Vegetarier abgelehnt, vom Passah zu essen (Epiph. haer. 30, 22, 4 [GCS Epiph. 1, 363] mit Zitat aus dem verlorenen Ebionitenevangelium). Öfters (zB. bei Irenäus) dient die Passahtypologie primär dem messianischen Schriftbeweis, später wird sie eucharistisch weitergeführt (s. u. Sp. 871).

g. Christologisches Niedrigkeitssymbol. Oft steht das L. G. für das erste Kommen Jesu in Niedrigkeit, das dann mit seiner künftigen Parusie in Herrlichkeit kontrastiert wird. Irenäus sieht die Lehre vom zweifachen Kommen Jesu als alttestamentlich-prophetische Verheißung (haer. 4, 33, 1; Tert. adv. Iud. 14, 1; Eus. ecl. proph. 1 [PG 22, 1025]; dem. ev. 10 pr. [GCS Eus. 6, 445f]; Aug. civ. D. 20, 24 [Bezug auf Jes. 53, 7]; in Joh. tract. 4, 2; 28, 6; 37, 10 [CCL 36, 31. 280. 337]). Metapher für die gesamte irdische Existenz Jesu bleibt ,L.' auch später im Westen in vielfacher Weise, zB. in der lat. Sibylle 24 (Ed.: B. Bischoff, Die lat. Übers. u. Bearbeitungen der Oracula Sibyllina: Mélanges J. de Ghellinck 1 [Gembloux 1951] 121/47). Ein besonderer Ton liegt dabei auf Passion u. Ostern, zB. bei Leo M. ep. 165, 6 (PL 54, 1163/5), oder schon in der ältesten lat. Predigt-Slg. (Zeno 1, 8 [CCL 22, 46]): Das L. sei der mit den Sünden der Menschheit beladene irdische Mensch Jesus.

h. Origenes. Besonderes Interesse haben die Ausführungen des Origenes gefunden, der sich in seinem Joh.-Kommentar ausführlich mit Joh. 1, 29. 36 befasst (in Joh. comm. 1, 37; 6, 32/8 [GCS Orig. 4, 47/9. 141/7]). Dabei unterstreicht er u. a. den präsentischen Aspekt des Handelns Christi (jetzt nimmt Christus die Sünden der Welt hinweg, nicht nur in Vergangenheit oder Zukunft) u. diskutiert die Frage, warum unter allen Opfertieren Jesus gerade mit einem L. verglichen wird (6, 32): Das L. stehe für das Menschsein Jesu (6, 35); seine Opferung diene der Reinigung der ganzen Welt (ebd.). Die Schrift des Origenes περὶ πάσχα ist nur in einem Tura-Papyrus fragmentarisch überliefert (B. Witte, Die Schrift des Origenes ,Über das Pascha' [1993]). Seine Position zeigt sich in folgendem Zitat: ,An diesem Fest (des Passah) wird ein L. getötet. Aber sieh du das wahre L., das 'L. Gottes', das L., 'das die Sünde der Welt wegnimmt', u. sage, dass '(als) unser Passah Christus geopfert ist. Die Juden mögen die Fleischteile des L. in leiblichem Sinn verzehren; wir aber wollen das Fleisch des Wortes Gottes verzehren'. ... Wo nämlich eine mystische Rede vorgetragen wird ... wo die Hülle des Buchstabens vom geistlichen Gesetz entfernt wird u. die Heilswirklichkeit des kommenden Äons eröffnet wird ..., dies sind die Fleischteile des Wortes Gottes. Wer sich von ihnen in vollkommener Erkenntnis u. gereinigtem Herzen nähren kann, der opfert wahrhaft das Opfer des Passahfestes u. begeht einen Festtag mit Gott u. seinen Engeln' (in Num. hom. 23, 6 [GCS Orig. 7, 218]; Übers. nach Buchinger 264; vgl. in Joh. comm. 6, 52; 10, 13 [GCS Orig. 4, 160. 183f]). Origenes bietet eine spirituelle, anagogische u. allegorische Deutung (Essen des wahren Passah als Teilhabe am Logos), die eucharistische Bezüge selbst an Stellen eher vermeidet, wo diese für andere Theologen nicht fernliegen (vgl. Buchinger; N. Brox, Pascha u. Passion. Eine neugefundene Exegese des Origenes [De Pascha 12, 22/16, 4]: Christus bezeugen, Festschr. W. Trilling [1989] 267/74). Aufklärend wirkt er, wenn er der falschen Etymologie πάσχα von πάθος widerspricht (pasch. 1, 1 [154 Guéraud / Nautin]), die ähnlich schon Melito vertreten hatte (von πάσχειν; vgl. Melito Sard. pasch. 46) u. die auch sonst weit verbreitet war (Ch. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens 1 [Roma 1961] 205/22; B. Botte, Pascha: OrSyr 8 [1963] 213/26). Noch Augustinus musste gegen diesen unausrottbaren Irrtum kämpfen (Belege: Nikolasch 80_{15}). – Brox aO.; R. A. Clements, Peri Pascha. Passover and the displacement of Jewish interpretation within Origen's exegesis, Diss. Cambridge, Mass. (1997); J. N. Rowe, Origen's conception of Christ as the Paschal Lamb: Studia Evangelica 5 = TU 103 (1968) 311/6.

j. Christologische Streitigkeiten. Eine gewisse (wenn auch nicht eigenständige) Bedeutung erhielt das Symbol des L. G. in den christologischen Streitigkeiten des 4. u. 5. Jh. Das L. gilt als Inbegriff der menschlichen Natur Jesu (Eus. theoph. frg. 3, 59 [GCS Eus. 3, 2, 154*f; vgl. für den griech. Text 9*/11*]; Eus. Emes. serm. 3, 3f. 13 [1, 81f. 87f Buytaert]; Hieron. tract. in Ps. 1, 3 [CCL 78, 8]; Cyrill. Hieros. catech. 10 [PG 33, 664A]; Theod. Mops. in Joh. frg. 1, 32/4 [PG 66,

736C]; Cyrill. Alex. glaph. Gen. 6, 3 [PG 69, 296B]; adv. Nestor. 3, 3 [PG 76, 136] u. ö.; weitere Autoren: Nikolasch 96/114). Durchgehend lässt sich beobachten, dass die alex. Theologie das Symbol in christologischen Diskursen häufiger verwendet als die antiochenische (ebd. 106); das L. G. steht für den Leib bzw. die Menschheit als Instrument des Logos (ebd. 114). Das gleiche Symbol kann daher für die Eigenständigkeit der (leidenden) menschlichen Natur Christi stehen wie für ihre Untrennbarkeit von der göttl. Natur, die allein Sünden wegnehmen kann (so etwa Cyrill. Alex. an beiden genannten Stellen). Im Westen spielt diese Verwendung des Symbols nur eine geringe Rolle (L. G. für die menschliche Natur Christi: Leo M. serm. 55, 3 [PL 54, 324]).

k. Eucharistische Symbolik. Eine etwas jüngere Typologie führt die Identifikation des L. G. als des neuen Passah mit Christus eucharistisch weiter. Oft ist die Symbolik von mystischen Deutungen nicht eindeutig zu unterscheiden. Der Gedanke deutet sich schon bei Origenes an: ‚Ist nicht dies (scil. die Eucharistie) das Fleisch des L., das die Sünden der Welt trägt' (in Joh. comm. 10, 17 [GCS Orig. 4, 187]). Doch denkt er bei seinen Passahtypologien eher an die ‚innere Speise' des Wortes Gottes als an die gottesdienstliche Eucharistie. Pass. Andr. 6 lässt den Apostel sprechen: ‚Dem allmächtigen Gott, dem einen u. wahren, ... opfere ich täglich ... auf dem Altar des Kreuzes ein makelloses L., das, wenn das ganze gläubige Volk sein Fleisch gegessen u. sein Blut getrunken hat, unversehrt u. lebendig fortdauert' (AAA 2, 1, 13f). In der Eucharistie essen die Christen das wahre Passah (PsHippol. pasch. 32. 40 [278. 282 Visonà]; Isid. Pel. ep. 1274 [SC 422, 276/8]; Cyrill. Alex. in Joh. 7 [2, 296/9 Pusey]; ep. 86 [PG 77, 381f]). Das eucharistische *Brot entspricht also dem geopferten Gottes-L. (Eus. pasch. 7 [PG 24, 701A]; Gelas. Cyz. h. e. 2, 31, 6 [GCS Gelas. 110]; vgl. Greg. Nyss. res. 1 [GregNyssOp 9, 287]; asketisch-mystische Weiterführung: Macar. / Sym. serm. H 47, 8. 11 [PTS 4, 307/9]). Vor allem Joh. Chrysostomus liebt L. G.-Symbolik, die für ihn ohne Frage mit der gottesdienstlichen Verwendung des Bildes (s. u. Sp. 879) zusammenhängt bzw. diese vorbereitet. Das L. (ἀμνός) ist Gabe der Eucharistie u. Gegenüber des Gebetes für die Dahingeschiedenen (in 1 Cor. hom. 41, 4 [PG 61, 361; vgl. 392]; prod. Iud. 1, 4 [PG 49, 379. 388]; in Eph. hom. 23, 2 [PG 62, 166]; coemet. 3 [PG 39, 397f]; A. Nägle, Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus [1900] bes. 153f; Nikolasch 115f. 120f). Im Westen entfaltet diese Entsprechung (Passah - Christus als L. G. - Eucharistie) ausführlich zB. Greg. M. in ev. 22, 7/9 (CCL 141, 186/90), der alle Einzelzüge der Passahfeier auf Aspekte der Eucharistie u. der christl. Lebensführung deutet; zur syr. Überlieferung J. Naduvilezham, The theology of the Paschal Lamb in Ephrem of Nisibis (Kottayam 2000). Ein Seitengleis dieser Auslegungstradition ist es, wenn das Bestreichen der Türen mit dem Blut des Passah-L. typologisch auf die Taufe oder die dabei vollzogene Salbung bezogen wird (Nikolasch 143/6). Auch Christus als L. G. u. Christus als wahrer *Hoherpriester können komplementär aufeinander bezogen werden, auch dies öfters im Kontext der entstehenden Zweinaturenlehre (seit Origenes; Belege: Nikolasch 179/90). Bei den griech. Vätern ab Gregor v. Nyssa, besonders bei Cyrill v. Alex., stehen L. G. u. wahrer Hoherpriester ebenfalls komplementär, aber nun beide für die menschliche Natur Jesu. Die griech. Auslegungstradition zusammenfassend schreibt Areth. Caes. in Apc. comm. 12 (9. Jh.): ἀρνίον ὁ Χριστός, ὃ καὶ διὰ τοῦ κατὰ τοῦ νομικοῦ πάσχα θυομένου προετυποῦτο ἀμνοῦ ... τὸ πάθος ἡμῖν τοῦ θεανθρώπου ἐναργέστατα διατυποῦν (PG 106, 580B); daneben diskutiert er die eucharistische Symbolik (ebd. 39 [685A]).

l. Augustinus. Neue Aspekte bringt Augustinus im Rahmen seiner Visionstheorie ein; er unterscheidet den innerlich visionär imaginierten Symbolismus des L. G. der Joh.-Apokalypse von leiblich erscheinenden symbolhaltigen Epiphanien wie derjenigen der Taube bei Jesu Taufe (trin. 2, 6, 11/7, 12 [CCL 50, 94/6]). Wichtigstes Tertium comparationis ist ihm die Unschuld (innocentia) des L. bzw. Christi (in Joh. tract. 4, 10 [CCL 36, 36]; serm. 4, 22 [CCL 41, 36]), womit auch eine Linie späterer Verharmlosung des komplexen Symbols vorgezeichnet ist; darüber hinaus kennt er die weitere theol. L.symbolik, zB. L. für die Christen (doctr. christ. 2, 6, 7 [CCL 32, 36]). Zentrales Leitbild für einen individuellen theol. bzw. christologischen Entwurf ist das L. G., trotz der breiten Streuung der Belege, in der Alten Kirche allenfalls bei Melito v. Sardes, in gewissem Sinn noch bei *Ephraem.

m. Gnosis. In der Gnosis ist L. G.-Symbolik selten. Ev. Philipp. 27a (NHC II, 3, 58, 14/7) ermahnt: ‚Achtet das L. (hieib) nicht gering! Denn ohne es gibt es keine Möglichkeit, den König zu sehen'. Nach H.-M. Schenke, Das Philippusevangelium = TU 143 (1997) 252/5 liegt hier eine Warnung vor einer Geringschätzung der Eucharistie vor (L. = eucharistisches Brot); vgl. Ign. ep. ad Smyrn. 7, 1 (anders Nikolasch 76). Die Eucharistie ist das einzige wiederholbare der fünf Sakramente des Philippus-Ev. Der Gnostiker Herakleon hat in seinem Kommentar zu Joh. 1, 29 das Stichwort L. G. auf die minderwertige Leiblichkeit Jesu bezogen, die dahingegeben werden müsse, damit das innere Selbst Jesu die Sünden der Welt hinwegnehmen könne (Orig. in Joh. comm. 6, 38 [GCS Orig. 4, 146f]). Das L. verkörpere gerade das Unvollkommene des Körpers Jesu, denn ein vollkommenes Opfertier sei nur ein Widder (dagegen argumentiert Orig. aO.); vgl. A. Wucherpfennig, Heracleon Philologus = WissUntersNT 142 (2002) 192. 216/8; A. Orbe, Cristo, sacrificio y manjar (Heracleon, frg. 12): Gregorianum 66 (1985) 185/239. Der junge Mani wird im Codex Manichaicus Coloniensis 73, 12 mit einem L. (ἀμνάς fem.) verglichen, das in einer fremden Herde (der elkesaitischen Gemeinde) leben muss. L.metaphorik kennt der Manichäismus sonst vor allem in Bezug auf die Gemeinde (Manich. PsB. 10, 2/4; 14, 27; 60, 22; 167, 24. 63[bis]; 198, 9; Manich. Keph. 74 [Schmidt aO. (o. Sp. 859) 180, 10]). – In nicht-gnostischen christl. Gruppen außerhalb der Großkirche wird die L. G.-Symbolik meist ohne besondere Akzentverschiebungen übernommen. So bezeichnen die Arianer Jesus als L. G.; Epiphanius bezeugt in einer Liste arianischer *Christusepitheta sowohl ἀρνίον als auch ἀμνός (haer. 69, 34, 6 [GCS Epiph. 3, 183]; vgl. Nikolasch 102f). Er selbst deutet ἀμνὸς δὲ διὰ τὸ ἄκακον καὶ τὸ δι' αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἠφανίσθαι ἐν τῷ αὐτὸν τῷ πατρὶ προσενηνέχθαι πρόβατον εἰς σφαγήν (haer. 69, 35, 5 [184]). Das Bild vom Fell des L. als Symbol für die menschliche Natur wird sowohl von Arianern als auch Nichtarianern verwendet (Nikolasch 191/203). Das Christusepitheton fehlt auffälligerweise in den enkratitischen Johannesakten in einer christologischen Titelliste im eucharistischen Kontext (Act. Joh. 108f [AAA 2, 1, 208/10]).

n. Titellisten. Das Decretum Gelasianum bietet in seiner Liste von 28 nomina Christi an elfter Stelle agnus, quia passus est (TU 38, 4, 3 Dobschütz). Überhaupt erwähnen fast alle großkirchl. Listen mit Namen u. Titeln Christi (Zusammenstellung: ebd. 242/5) das L. bzw. L. G. Weitere Beispiele: bei Germinius v. Sirmium (Hilar. Pict. coll. antiar. ser. B 6, 2 [CSEL 65, 163]) an 10. Stelle von 15; bei Nicet. appell. (1/5 Burn) an 9. Stelle von 24; bei PsPhoebad. fid. 6 (PL 20, 42) an 13. Stelle von 18 (heute meist Gregor v. Elvira zugeschrieben); bei (Ps-?)Orientius an 23. Stelle von 53 bzw. 68 (carm. 2 [CSEL 16, 244]; expl. nom. Dom.: ebd. 248). *Isidor v. Sevilla nennt in seiner langen Liste christologischer Prädikate Christus (an 54. Stelle von 62 Beinamen) agnus pro innocentia (orig. 7, 2, 42); vgl. seine beiden Etymologien: Agnum quamquam et Graeci vocent ἀπὸ τοῦ ἁγνοῦ, quasi pium, Latini autem ideo hoc nomen habere putant, eo quod prae ceteris animantibus matrem agnoscat (ebd. 12, 1, 12; vgl. R. Maltby, A lexicon of ancient Latin etymologies [Leeds 1991] 19). Der Symbolismus des L. G. gehört von Anfang an zum festen christologischen u. soteriologischen Traditum der Kirche u. findet sich entsprechend in breiter, wenn auch weithin traditionsverhafteter Streuung.

III. Frühchristliche Kunst. Red., Art. Apokalypsemotive: LexChrIkon 1 (1968) 142/5; Red., Art. L., L. G.: ebd. 3 (1971) 7/14.

a. Symbolumfeld. Erstaunlicherweise bietet der Physiologus keinen Abschnitt zum Symbol des L. oder Widders. Das Symbolfeld Schaf / Schafherde / *Hirte gehört jedoch von Anfang an zu den zentralen Motivspendern altkirchlicher Kunst. Oft werden dabei allegorisch die Christen (bzw. Apostel) als Schafherde u. Christus selbst als ‚Guter Hirte' dargestellt (Joh. 10; auch Lc. 15, 3/7 in altkirchl. Exegese; vgl. schon Tert. pud. 7). Auch die utopisch-bukolische Idyllik von Jes. 11, 6f gehört zum Umfeld (rezipiert u. a. in Kindheitslegenden, zB. Ev. PsMt. 19, 2 [86f Tischendorf]). Solche Verwendungen des L.symbols müssen deutlich vom L. G. abgegrenzt werden. Ein einzelnes L., das sich auf einem Epitaph zu Füßen des *Kreuzes lagert, steht für die Seele des Verstorbenen, nicht für Christus (Beispiele: Leclercq), ebenso ein L., das der ‚Gute Hirte' auf seinen Schultern trägt.

b. Westen. Ikonographisch setzt sich

Christus als L. G. nur allmählich durch, doch wird das L. ab etwa dem 5./6. Jh. u. durch die gesamte weitere christl. Kunstgeschichte hindurch zu einem zentralen Christussymbol (Frenschkowski, Christussymbole; ders., L.), wobei die Bildlichkeit der Joh.-Apokalypse im 5./6. Jh. für die westl. Ikonographie immer bestimmender wird. Das L. ist eines der wenigen theriomorphen Christussymbole, die bis zur Gegenwart in den meisten christl. Kirchen ikonographisch oder als Wortsymbol präsent geblieben sind. Der Liber pontificalis erwähnt unter dem Pontifikat Silvesters I (314/35) eine goldene Statuette Christi als eines L. für die Piscina des Lateranbaptisteriums, die aber vielleicht in Wahrheit jünger war (1, 174 Duchesne). Diese ist leider ebensowenig erhalten wie ein L. unter dem thronenden Christus auf einem Apsismosaik in S. Pudenziana, Rom (wohl Anf. 5. Jh.; vgl. die Zeichnung Ciacconios: Belting-Ihm 130/2 mit Taf. 3, 1f) oder die Darstellung auf dem Fassadenmosaik von Alt-St. Peter, Rom (2. Viertel 5. Jh.). Auch letztere ist aus späteren Zeichnungen bekannt: Das L. war ‚stehend gezeigt, im Schreiten nach links, den rückwärts gedrehten Kopf mit dem Kreuznimbus verziert' u. überragte die Symbole der vier Evangelisten u. der 24 Ältesten nach Apc. 4f (S. Waetzoldt, Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken u. Wandmalereien in Rom [Wien 1964] nr. 884 mit Abb. 490. 495. 501. 516). – Insgesamt wird das L. G. im Westen vielfach Teil triumphalistischer Kompositionen, besonders in *Apsis-Dekorationen (Apsisstirn, -bogen, auch unterer -kalottenstreifen; vgl. Belting-Ihm). Ab dem 5. Jh. wird das L. G. gerne mit dem Sieges-*Kreuz verbunden u. zu einem zentralen Thema der Apsisgestaltung. Hierzu liegt als frühes literarisches Zeugnis Paulin. Nol. ep. 32, 10 (CSEL 29, 286) vor, wozu die Rekonstruktion bei F. Wickhoff, Das Apsismosaik in der Basilika des hl. Felix zu Nola: RömQS 3 (1889) 158/76 zu vergleichen ist (mit Zeichnung ebd. 169; vgl. R. C. Goldschmidt, Paulinus' churches at Nola [Amsterdam 1940] 98/100; Belting-Ihm 80 mit Abb. 16. 179f. 247; Datierung: 400/02 nC.). Das L. nahm hier die untere Mitte einer monumentalen Komposition mit Aposteltauben, umkränztem Kreuz, Taube für den Hl. Geist, göttlicher *Hand (wohl für die göttl. Stimme) u. anderen Symbolen ein; die vier Flüsse des Paradiesberges, auf dem das L. steht, werden mit den vier Evangelisten oder mit dem Taufwasser identifiziert. Als symbolstiftender Hintergrund ist immer die Joh.-Apokalypse präsent. Häufig sind ab dieser Zeit Darstellungen auf Paradiesbergen u. mit Kreuz bzw. Fahne (vexillum Christi; *Feldzeichen) als agnus victor, auch von einem Triumphkranz umgeben (5./6. Jh.) u. mit Kreuz- oder Monogrammnimbus. Im Kuppelmosaik der Kapelle S. Giovanni Ev. am Lateranbaptisterium (noch 5. Jh.; Wilpert / Schumacher, Mos. 92/5 mit Taf. 81) u. auf dem Vorderdeckel des fünfteiligen Diptychons im Mailänder Domschatz (2. H. 5. Jh.; F. Steenbock, Der kirchl. Prachteinband im frühen MA [1965] 69 nr. 5 mit Abb. 7) ist das L. von einem *Kranz umgeben, der die vier Jahreszeiten symbolisiert. Auch auf Sarkophagen findet sich das L. G., zuweilen in Verbindung mit anderen L.symbolen (Apostel als L., 13 L.-Allegorie), bis zur vielschichtigen L.allegorik des Junius Bassus-Sarkophages (vJ. 359; Rom, Vatikan). Solche Symbolkollagen zum Thema L. G. / L. u. Böcke u. ä. sind auch in Texten nicht ganz selten; in asketischer Zuspitzung etwa im Brief des PsTitus: O unicornui gloria agni separare sibi agnos ab haedis (PL Suppl. 2, 1537). Besonders in Betracht kommen die byzantinisch beeinflussten Sarkophage Ravennas (J. Kollwitz / H. Herdejürgen, Die ravennatischen Sarkophage = Robert, Sark. 8, 2 [1979]), so der sog. Sarkophag Constantius' III (Ende 5. Jh.; L. mit Monogrammnimbus, auf dem Vierstromberg zwischen zwei weiteren L. stehend; RepertChrAntSark 2 nr. 401 bzw. G. Koch, Frühchristl. Sarkophage [2000] nr. 104) u. der sog. Sarkophag des Honorius (Anf. 6. Jh.: unnimbiertes L., auf dem Vierstromberg vor einem Kreuz stehend, auf dessen Armen zwei Vögel sitzen; RepertChrAntSark 2 nr. 400 bzw. Koch aO. nr. 107), beide im sog. Mausoleum der Galla Placidia. Mehrfach belegt sind auch Traditio legis-Szenen (mit Petrus u. Paulus). In der *Katakomben-Kunst gehört das L. G. zu den deutlich jüngeren u. eher seltenen Motiven (J. Fink / B. Asamer, Die röm. Katakomben [1997] 57f), obwohl es auch hier interessante Varianten gibt: Eine Darstellung in einer Nische in Lunettenform einer neuerschlossenen Region der Commodillakatakombe zeigt Jesus als schlichtes unnimbiertes L. mit den Körben der wunderbaren Brotvermehrung (Abb.: ebd. 77 nr. 103), wozu es auch Sarkophagpar-

allelen gibt. Insgesamt ist das L. G. in der Alten Kirche eher ein Thema der entstehenden Kirchenkunst als der Kleinkunst (sehr im Unterschied zu späteren Entwicklungen). Bei Leclercq 895 ist immerhin eine *Lampe in Gestalt eines L. mit Kreuz u. Taube auf dem Kopf abgebildet (nach Apc. 21, 23). Attribut Johannes d. T. ist das L. G. etwa seit der Mitte des 6. Jh.; auf der *Kathedra des Maximian in Ravenna hält der Täufer das L. in einem Clipeus in seiner linken Hand. Die theol. Literatur hatte schon früh im Schatten des Evangelisten u. Sehers Johannes die besondere Beziehung des L. G.-Symbols zu Johannes d. T. hervorgehoben u. diesen zum Propheten der Passion gemacht; vgl. etwa Ign. ep. ad Philipp. 8, 3. Insgesamt herrschen in Hinsicht auf das L. G. ikonographische Motive aus der Apokalypse vor, deren Bedeutung sich zum MA hin noch steigert (Bildkompositionen der ‚Maiestas Domini'; vgl. F. van der Meer, Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien = StudAntCrist 13 [Roma 1938] 29/174).

c. Osten. Hier ist ikonographische L. G.-Symbolik deutlich seltener als im Westen, was etwa in den Apsisdekorationen erkennbar wird. Erhalten ist das Mosaikdekor auf dem Triumphbogen der Marienkirche des Katharinenklosters auf dem Sinai, das von 565/66 stammt (G. Forsyth / K. Weitzman, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai [Ann Arbor 1973] Taf. 103. 122). Ein nimbiertes L. G. mit Stabkreuz stellt ein Medaillon im Schnittpunkt der Kreuzarme des Kreuzes Kaiser *Justinus' II dar (Silber vergoldet, Kpler Arbeit, etwa 565/78); vgl. Ch. Belting-Ihm, Das Justinuskreuz in der Schatzkammer der Peterskirche zu Rom: JbRGZM 12 (1965) 142/66; zu wenigen weiteren Belegen Wessel 90f. Im J. 692 verbot das Quinisextum (Trullanum II) die Darstellung des L. G. auf dem Kreuz zugunsten des Christusbildes, um die wahre Menschheit Jesu nicht anzutasten (cn. 82 [1, 1, 218/20 Joannou]; vgl. H. J. Vogt, Der Streit um das L. Das Trullanum u. die Bilder: AnnHistConc 20 [1988] 135/49). Ikonographisch bemerkenswert ist das L. G. am Kreuz zwischen zwei in Menschengestalt dargestellten Schächern zur Rechten u. Linken auf einer Säule des Ziboriums von S. Marco, Venedig (Abb.: Leclercq 896; vgl. E. Lucchesi Palli, Die Passions- u. Endszenen auf der Ciboriumssäule von S. Marco in Venedig [Prag 1942]). Die Entscheidung von 692 hat die ikonographische L. G.-Symbolik im Osten bis etwa ins 17. Jh. fast zum Erliegen gebracht; danach wird sie wieder etwas häufiger (Wessel 92). Im Westen erscheint das L. G. aus gleichem Grund auf Tragekreuzen nur auf der Rückseite. Später spielt das L. G. u. a. eine zentrale Rolle in der karolingischen *Buchmalerei (Schiller 2, 130/2; als außerntl. Textbeispiel vgl. ebd. 130 zu einer Orosius-Hs. aus der Mitte des 8. Jh.) u. dann überhaupt in der früh- u. hochmittelalterl. Kunst, etwa auf Gewölbeschlusssteinen, im Tympanon über Kircheneingängen, auf der Rückseite von Vortragekreuzen, ab etwa 1100 auf Patenen usw. Wachs-L. zum Verteilen an die Gemeinde sind seit dem 8. Jh. bezeugt. In seiner komplexen Verbindung eschatologischer, soteriologischer u. eucharistischer Symbolik (mit je unterschiedlicher Akzentsetzung u. in unterschiedlichen Kompositionen) ist das L. G. eines der zentralen Symbole christlicher Bildsprache.

IV. Altkirchliche Liturgien. a. Agnus Dei als Confractorium. Einen wichtigen Sitz im Leben findet die L. G.-Symbolik auch im altkirchl. Gottesdienst. Allerdings hat erst Ende des 7. Jh. Papst Sergius I (687/701), selbst syrischer Herkunft, das Agnus Dei als Confractorium (Gesang beim eucharistischen *Brotbrechen) der stadtröm. Liturgie in folgender Form eingefügt: Agnus dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis (Lib. pontif. 1, 376 Duchesne). Für die nicht über jeden Zweifel erhabene Verlässlichkeit dieser Notiz spricht, dass die Einfügung eine Reaktion auf das Trullanum vJ. 692 gewesen sein könnte (anders Nikolasch 122). Die nominativische Anrede (agnus statt des Vokativs agne) ist auch sonst Stil hymnisch-kultischer Rede (deus statt dee, zB. o bone deus: Scrib. Larg. 84 [45 Sconocchia]; vgl. in den *Improperia ‚Populus meus ...'). Der Gesang wurde je nach Bedarf wiederholt; erst im 9. Jh. bürgerte sich offenbar regelmäßige dreimalige Wiederholung ein; erst im 10. u. öfter im 11. Jh. hat sich dann eine Substituierung der letzten Bitte durch ‚dona nobis pacem' durchgesetzt; vgl. weiter Jungmann 2, 413/22 u. zur möglichen syr. Herkunft des Agnus Dei ders., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet[2] (1962) 228/30 (auch zum L. G. in den syr. Liturgien). Zum Agnus Dei in der *Allerheiligen-Litanei vgl. E. Bishop, Liturgica historica (Oxford 1918) 137/64. ‚Agnus

Dei‘ heißen auch aus Wachs geformte L. G.-Bilder, die ursprünglich der Archidiakon (seit Martin V [15. Jh.] der Papst) bei der Osterliturgie in der Lateranbasilika weihte, um sie am Weißen Sonntag statt der Osterkerzen zu verteilen (vielleicht schon 8. Jh.); später wurden sie zu einem wichtigen Objekt der Volksfrömmigkeit (A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA 1 [1909] 553/75).

b. Lamm Gottes-Symbolik in Liturgien. Die griech. Liturgien kennen L. G.-Symbolik schon früh in verschiedenen Kontexten. Das gottesdienstliche *Gloria in excelsis integrierte die Anrede an das L. G.: Κύριε, ὁ θεός, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς (Cod. Alex.); vgl. das Antiphonar v. Bangor: Domine, Fili Dei Patris, agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis (Jungmann 1, 449; vgl. Const. apost. 7, 47, 3 [SC 336, 112; ohne Anrede an das L. G.]) u. die ostsyr. Tradition (B. Capelle, Le texte du ‚Gloria in excelsis‘: RevHistEccl 44 [1949] 455). In den ostkirchl. Liturgien begegnet L. G.-Symbolik mit eucharistischem u. passionstheologischem Vorzeichen öfters, zB. schon im Eingangsteil der Markus-Liturgie (G. J. Cuming, The liturgy of St. Mark [Roma 1990] 4. 77/82) oder der älteren Fassung der Chrysostomus-Liturgie (Cod. Barb. gr. 336). Die Jakobus-Liturgie lässt den Priester nach dem Brotbrechen, bei der ‚Versiegelung‘ des Brotes sprechen: Ἴδε, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, σφαγιασθεὶς ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας (Ch. A. Swainson, The Greek liturgies [London 1884] 314f). In der byz. Ostkirche heißt das während der Gabenbereitung verwendete, zur Konsekration bestimmte Brot (das mit den Buchstaben IC XC NIKA, ‚Jesus Christus siegt‘, markiert wird) ‚L.‘ (ἀμνός; vgl. F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 [Oxford 1896] 571f). Dieses Stück Brot wird aus der Prosphore (gesäuertem Weizenbrot) unter Rezitation von Jes. 53, 7f u. Joh. 1, 29 herausgeschnitten. Der ganze Vorgang wird zuerst in dem Patriarch Germanos I v. Kpel (715/30) zugeschriebenen Liturgiekommentar als Schlachtung des L. (ὡς ἀμνὸς θυόμενος) aufgefasst (6 [P. Meyendorff (Hrsg.), St. German of Cple on the Divine Liturgy (Crestwood 1984) 60]; vgl. 21 [ebd. 70]: ὡς πρόβατον); später ist dies die regelmäßige Benennung. Die gesamte Gabenbereitung steht unter passionstheologischem Vorzeichen. Die ‚Schlachtung des L.‘ gilt orthodoxer Theologie als Darstellung (nicht Wiederholung) des Golgathaopfers (K. Ch. Felmy, Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von ‚Schlachtung des L.‘ u. Geburt des Herren: Jb. f. Liturgik u. Hymnologie 23 [1979] 95/101; ders., Die Deutung der Göttl. Liturgie in der russ. Theologie [1984]; ders., Vom urchristl. Herrenmahl zur Göttl. Liturgie der Orthodoxen Kirche [2000]); die L. G.-Symbolik hebt besonders das stellvertretende Leiden Christi hervor. Bei der Fractio des Brotes entstehen vier Teile, von denen ein Teil der Mischung (mit der Aufschrift IC), ein Teil der Kommunion des Klerus (Teil XC), die beiden verbleibenden derjenigen der übrigen Gläubigen (die Teile NI u. KA) dienen; vgl. Jungmann 1, 36; 2, 55/7. 373. 415. Auch die Kopten nennen die Hostie ‚L.‘ (arab. ḥamal). L. G.-Symbolik kann sich auch mit anderen religiösen Handlungen verbinden, zB. mit dem Sich-Bekreuzigen (Trad. apost. 42 Botte). Selbstverständlich begegnet das L. G. auch im Westen in *Hymnen; in dem wohl dem 5. / 6. Jh. entstammenden Hymnus paschalis heißt es: Ad coenam Agni providi | Et stolis albis candidi | Post transitum maris Rubri | Christo canamus principi. | Cuius corpus sanctissimum | In ara crucis torridum | Cruore eius roseo | Gustando vivimus Deo (116 Bulst). – Gottesdienst, Kunst u. Theologie rezipieren insofern unterschiedliche Aspekte der reichen frühchristl. L. G.-Symbolik u. entwickeln sie in ihren je eigenen Aussageweisen weiter, in einem Prozess, der sich ungebrochen bis in die Gegenwart fortsetzt.

A.-M. ARMAND, L'agneau mystique (Paris 1961). – J. A. BADIOLA SÁENZ DE UGARTE, Tipología pascual en el relato joándico de la muerte de Jesús: Scriptorium Victoriense 47 (2000) 5/19. – C. K. BARRETT, The Lamb of God: NTStudies 1 (1954/55) 210/8. – CH. BELTING-IHM, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.[2] = ForschKunstgeschChrArch 4 (1992). – J. BERENGUER SÁNCHEZ, Ἀρνόν en PGurob 22 y el empleo del término ἀρνίον en los papiros documentales: Emerita 57 (1989) 277/88. – O. BÖCHER, Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes: Geschichte - Tradition - Reflexion, Festschr. M. Hengel 3 (1996) 473/92; Die Johannesapokalypse[4] = ErtrForsch 41 (1998); Jüd.

Sternglaube im NT: O. Böcher, Kirche in Zeit u. Endzeit (1983) 13/27. – H. Buchinger, 1 Kor 5, 7 als Schlüssel der Paschatheologie des Origenes: ZNW 91 (2000) 238/64. – Ch. Burchard, Das L. in der Waagschale. Herkunft u. Hintergrund eines haggadischen Midraschs zu Ex. 1, 15/22: ebd. 57 (1966) 219/28. – P. Castellana, L'iconografia della chiesa siriana e l'Agnus Dei di Gerade: Studia Hierosolymitana, Festschr. B. Bagatti 1 = Stud. Bibl. Francisc. Coll. mai. 22 (Jerus. 1976) 155/8. – P. Chantraine, Les noms de l'agneau: Corolla linguistica, Festschr. F. Sommer (Wiesbaden 1955) 12/9. – C. Daryl Charles, Imperial pretensions and the throne-vision of the Lamb: Criswell Theol. Rev. 7 (1993) 85/97. – G. Dautzenberg, Art. ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον: ExegWbNT 1 (1992) 168/72. – W. Fenske, ‚Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, u. das Lied des L.' (Apc. 15, 3f): ZNW 90 (1999) 250/64. – M. Frenschkowski, Art. Christussymbole: RGG[4] 2 (1999) 340/3; Art. L. (G.) III (christl. Kunst): ebd. 5 (2002) 50f. – A. García Moreno, Jesucristo, Cordero de Dios: L. Mateo Seco (Hrsg.), Cristo, hijo de Dios y redentor del hombre = Colección teológica 31 (Pamplona 1982) 269/97. – F. Hahn, Theologie des NT (2002) bes. 1, 460f. 632f. 718; 2, 93f. 393f. – M. R. Hoffmann, The destroyer and the Lamb = WissUntersNT 2, 203 (Tübingen 2005). – O. Hofius, 'Αρνίον - Widder oder L.? Erwägungen zur Bedeutung des Wortes in der Joh.-Apokalypse: ders., Ntl. Studien = ebd. 132 (2000) 241/50. – N. Hohnjec, Das L. - τὸ ἀρνίον in der Offenbarung des Joh. (Roma 1980). – P. W. van der Horst, Art. Lamb: K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst (Hrsg.), Dict. of deities and demons in the Bible[2] (Leiden 1999) 502/4. – R. Infante, L'agnello nell'Apocalisse: VetChr 32 (1995) 321/38; L'agnello nel Quarto Vangelo: RivBibl 43 (1995) 331/61. – J. Jeremias, Art. ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον: ThWbNT 1 (1933) 342/5. – L. L. Johns, The lamb christology of the Apocalypse of John = WissUntersNT 2, 167 (Tübingen 2003). – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia[5] 1/2 (Wien 1962). – M. Karrer, Sprechende Bilder. Zur Christologie der Joh.-Apokalypse: J. Frey / J. Rohls / R. Zimmermann (Hrsg.), Metaphorik u. Christologie = Theol. Bibl. Töpelmann 120 (2003) 111/29. – K. Koch, Das L., das Ägypten vernichtet. Ein Frg. aus Jannes u. Jambres u. sein geschichtl. Hintergrund: ZNW 57 (1966) 79/93. – G. B. Ladner, Hdb. der frühchristl. Symbolik (1992). – H. Leclercq, Art. Agneau: DACL 1, 1, 877/905. – B. A. Litvinskii, Art. Sheep and goats: EncRel 13 (1987) 233/6. – B. J. Malina, On the genre and message of Revelation (Peabody, Mass. 1995). – E. Mangenot, Art. Agneau de Dieu: DThC 1, 1 (1930) 576/82; Art. Agneau pascal: ebd. 582/5. – J. R. Miles, Art. Lamb: Anchor Bible Dict. 4 (1992) 132/4. – J. C. de Moor / E. van Staalduine-Sulman, The Aramaic Song of the Lamb: JournStudJud 24 (1993) 266/79. – A. Negoitsa / C. Daniel, L'agneau de Dieu et le verbe de Dieu: NovTest 13 (1971) 24/37. – F. Nikolasch, Das L. als Christussymbol in den Schriften der Väter = Wien. Beitr. zur Theol. 3 (Wien 1963). – J. C. O'Neill, The Lamb of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs: JournStudNT 2 (1979) 2/30 bzw. C. R. Evans u. a. (Hrsg.), NT backgrounds (Sheffield 1997) 43/66. – A. Pinet, Het Lam Gods (Paris / Antwerpen 1987). – P. Prigent, Commentary on the Apocalypse of St. John (Tübingen 2001) bes. 43f. 60. 63. 249/52. 430/6. 460. – G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst 2 (1968) 129/33; 3[2] (1983) 187/92; 5, 1/2 (1990/91) Reg. s. v. L. – E. Schussler Fiorenza, Revelation. Vision of a just world (Minneapolis 1991). – E. van Staalduine-Sulman, The Aramaic Song of the Lamb: J. C. de Moor / W. G. E. Watson (Hrsg.), Verse in ancient Near Eastern prose = Alter Orient u. AT 42 (Kevelaer 1993) 265/92. – P. Stuhlmacher, Das L. G.: Geschichte, Festschr. Hengel aO. 3, 529/42; Bibl. Theol. des NT 1 (1992) 125/43. – H. J. Thissen, Das L. des Bokchoris: A. Blasius / B. U. Schipper (Hrsg.), Apokalyptik u. Ägypten = OrientLovAnal 107 (Leuven 2002) 113/38. – K. Wengst, Das Johannesevangelium 1/2 = Theol. Komm. zum NT 4 (2000/01). – K. Wessel, Art. Agnus Dei: RBK 1 (1966) 90/4. – P. Whale, The Lamb of John: JournBiblLit 106 (1987) 289/95.

Marco Frenschkowski.

Lampe.

Vorbemerkung. Unter ‚L.' (aus griech. λαμπάς, lat. lampas, ‚Fackel, Leuchte') wird hier speziell die Öl-L. verstanden; für andere Beleuchtungskörper s. *Fackel (Kerze). Vorrichtungen, die Kerzen oder L. tragen, werden unter *Leuchter behandelt, Lichte mit Wind- bzw. Regenschutz als ‚Laternen' bezeichnet; vgl. R. Hurschmann, Art. L.: NPauly 6 [1999] 1084/6; Goethert 26/8). – An Namen für die L. finden sich neben allgemeinem λύχνος u. lucerna (Isid. Hisp. etym. 20, 10, 2) in der Spätantike candela / κανδήλα (Eger. peregr. 15, 15; 24, 4 u. ö.; PsSophr. Hieros. liturg. 5 [PG 87, 3, 3986C]), im röm. Liber pontificalis (1. Aufl. 1. H. 6. Jh.) bevorzugt corona u. farus (φάρος; Geertmann 137/9; s. u. Sp. 886) sowie weitere Bezeichnungen bestimmter Formen.

A. Allgemeines. I. Technisches. Zur Beleuchtung verwendete man in der Antike außer *Fackeln (Gagé 155f) u. Kerzen (ebd. 156) hauptsächlich L. Um eine freibrennende Flamme zu erhalten, wurde in einer offenen Schale oder einem geschlossenen Gefäßkörper mit Hilfe eines Dochtes vornehmlich Oliven-*Öl verbrannt (zu anderen Stoffen R. C. A. Rottländer, Der Brennstoff röm. Beleuchtungskörper: Jbb. aus Augst u. Kaiseraugst 13 [1992] 225/9; Goethert 23; zu Klagen über lästige Rußentwicklung Blümner, Röm. Priv.[3] 136; Hug 1568; Goethert 19/26). Der Brennstoff wird durch die Kapillarkraft des Dochts angesaugt. Geschlossene L.körper erfordern neben der Schnauze (Tülle) für den Docht ein eigenes Einfüllloch in der Mitte. L. wurden vor allem aus Ton, aber auch *Glas, Bronze, Edelmetall u. Marmor gefertigt (s. unten). L. konnten auf Möbeln u. in Nischen abgestellt oder mit Hilfe zB. von Ketten aufgehängt werden. Man kannte auch L.träger (zB. J. Engemann, Eulogien u. Votive: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Arch. = JbAC ErgBd. 20 [1995] 1, 231/3) oder L.ständer (*Leuchter). Ständer-L. besitzen auf der Unterseite eine nach innen gehende tüllenartige Aussparung, die den Dorn des Ständers aufnehmen kann. Die häufigste u. einfachste Form von L. ist die eines rundlichen, kleinen, geschlossenen Gefäßes mit Schnauze u. Griff; Hänge-L. (Ampeln) sind meist schalenförmig, aufwändigere u. kostbarere Exemplare können auch vollplastisch u. / oder figürlich gestaltet sein (s. u. Sp. 900). – Die Leuchtkraft einer Öl-L. bleibt sehr begrenzt, daher benutzte man zum Ausleuchten größerer Räume (Thermen, Gotteshäuser) mehrere Exemplare. Alternativ bot sich die Benutzung einer L. mit mehreren Brennern an, daher gibt es häufiger L. mit zwei, drei oder mehr Schnauzen; eine zwanzigflammige L. nennt Callim. epigr. 55 (zur lucerna πολύμυξος vgl. Martial. 14, 41, 1f: inlustrem cum tota meis convivia flammis | totque geram myxas, una lucerna vocor). Dionysios d. J. soll eine L. mit 365 Dochten gestiftet haben, die sich im Prytaneion v. Tarent befand (Athen. dipnos. 15, 60D). Das Preisedikt Diokletians setzt als Höchstpreis für 10 L. vier Denare an (K. T. Erim u. a.: JournRomStud 63 [1973] 103. 108). Die begrenzte Leuchtdauer der L. war für Erfinder eine Herausforderung. Heron v. Alex. beschäftigte sich in Versuchen mit L., in denen das Nachfließen des Öls selbsttätig u. das Nachschieben des Dochtes durch eine technische Einrichtung geregelt wurden (1, 34; 2, 22 [162/4. 264/8 Diels / Schöne]). Man wollte eine permanent brennende L. durch eine Optimierung der Bauweise u. die Verwendung reinster Stoffe erreichen, ohne Magie ins Spiel zu bringen (Hug 1573). – Blümner, Röm. Priv.[3] 135/9; zum Beruf des L.machers ders., Technol.[2] 33; R. J. Forbes, Studies in ancient technology 6 (London 1958) 119/93; D. M. Bailey, Greek and Roman pottery lamps (ebd. 1963); ders., Pottery lamps: D. Strong / D. Brown (Hrsg.), Roman crafts (ebd. 1976) 93/103; L. Anselmino / C. Pavolini, Art. Lucerne: Atlante delle forme ceramiche 1 (1981) 184/207.

II. Material. a. Stein. L. aus Stein lassen sich selten nachweisen. Aus minoischer Zeit stammen steinerne Stand-Schalen-L., teilweise auf hohem Fuß, u. Hand-L. mit Griff (H. Th. Bossert, Altkreta[3] [1937] 116f nr. 216/8; P. Warren, Minoan stone vase [Cambridge 1969] 49/60; Bailey Bd. 4).

b. Ton. Vorherrschend waren die Ton-L. als alltägliches u. preiswertes, allerdings leicht zerbrechliches Gebrauchsgerät. Eher selten wurden sie mit Dekor versehen. Nachteilig waren das Eindringen des Öls in die Gefäßwandung u. das ‚Ausschwitzen', was bei längerer Verwendung eine Auffangvorrichtung notwendig machte (Goethert 22). Zudem erhitzten sich die Ton-L. bei längerem Gebrauch, so dass sie auch an den Griffen kaum zu tragen waren. – Seit dem 3. Jtsd. lassen sich zunächst im Vorderen Orient u. im Alten Ägypten u. dann in Griechenland tönerne Schalen-L., Hand-L. u. solche in Becherform nachweisen (R. Rosenthal / R. R. Sivan, Ancient lamps in the Schloessinger Collection = Quedem 8 [Jerusalem 1978] 75/7; R. P. Evershed u. a., Fuel for thought? Beewax in lamps and conical cups from Late Minoan Crete: Antiquity 71 [1997] 979/85; D. Kassab Tezgör / T. Sezer, Catalogue des lampes en terre cuite du Musée Archéol. d'Istanbul 1 [Istanbul / Paris 1995]). Im klass. Griechenland beginnt die Produktion von L. auf der Töpferscheibe (M. H. Hermanns, Licht u. L. im westgriech. Alltag. Beleuchtungsgerät des 6./3. Jh. vC. in Selinunt = Intern. Archäologie 87 [2004]). Ab der Mitte des 3. Jh. vC. kam es zur Verwendung der Matrizentechnik, die eine schnellere u. umfangreichere L.produktion ermöglichte (A. Giuliani, Untersuchungen zu Ephesos-L. an Beispielen aus der Werkstatt des Asklepiades: F. Krinzinger [Hrsg.], Studien zur hellenist. Keramik in Ephesos [Wien 2001] 45/9). – Vom 3. Jh. vC. bis in das 8. Jh. nC. waren formhergestellte Ton-L. in Gebrauch, die dann öfter dekoriert waren (s. u. Sp. 896). Für die Herstellung wurde feuchter Ton mit der Hand in die für Ober- u. Unterteil separaten Formen eingedrückt u. wieder herausgenommen. Anschließend wurden Ober- u. Unterteil zusammengesetzt u. am Bauch verstrichen. Dann brannte man die luftgetrockneten L. in entsprechender Stückzahl im Ofen (Goethert 19). – M. T. Amaré Tafalla, Lucernas romanas en Aragon (Zaragoza 1988); Bailey Bd. 2f; C. Belchior, Lucernas romanas de Conimbriga (Coimbra 1969); H. Deringer, Röm. L. aus Lauriacum (Linz 1965); J. Fink, Formen u. Stempel röm. Thon-L.: SbMünchen 1900 nr. 5, 685/703; Fremersdorf; D. Iványi, Die pannonischen L. = Diss. Pann. 2, 2 (Budapest 1935); P. La Baume, Röm. Kunstgewerbe (1964) 179/92; S. Loeschcke, L. aus Vindonissa (Zürich 1919); E. Joly, Lucerne del Museo di Sabratha = MonArchLib 11 (Roma 1974); A. Leibundgut, Die röm. L. in der Schweiz (Bern 1977); J. Perlzweig, Lamps of the Roman period = Athenian Agora 7 (Princeton, N. J. 1961); M. Ponsich, Les lampes romaines en terre cuite de la Maurétanie Tingitane (Rabat 1961); M. C. Gunlandi Genito, Le lucerne antiche del Trentino (Trento 1986) 385/415.

c. Metall. Seltener als Ton- kommen Metall-L. vor, wobei solche aus Bronze, d. h. aus verschiedenen Kupferlegierungen (*Erz), dominieren. Bronze-L. sind meist größer u. aufwändiger gestaltet als Ton-L. u. waren entsprechend teurer. Sie konnten in ganz unterschiedliche Formen gegossen werden u. wurden im Beschädigungsfall in der Regel eingeschmolzen. Selten begegnen Eisen-L., die andere Erhaltungseigenschaften haben bzw. früher kaum gesammelt wurden (Loeschcke aO. 311). Blei ist als Material für eine L. kaum geeignet, da es durch die Hitze verformen kann; die wenigen bekannten Blei-L. sind Votive oder Funeralien (Fremersdorf 21 Abb. 19). Besonders kostbar waren L. aus Edelmetall, von denen sich jedoch kaum Exemplare erhalten haben (silberne Hänge-L.: Byzanz 209f). Die im röm. Liber pontificalis erwähnten coronae waren aus Silber oder Gold, die häufigeren fara einfachere Öl-L., meist aus Bronze (Geertman 137/9; s. o. Sp. 883). – Zusammenfassend zu röm. Metall-L. u. a. K. Goethert, Die röm. L. u. Kerzenhalter aus Metall im Rhein. Landesmus. Trier: TrierZs 57 (1994) 315/74; L. Perez Sanchez / A. Ruiz Gutiérrez, Lucerna romana de bronce procedente de Castro Urdiales (Cantabria): ArchEspArqueol 173f (1996) 263/8. – Zur Rekonstruktion von Handelswegen können bei dichterer Überlieferung Funde aus Schiffswracks wichtig werden. Funde aus Mahdia: B. Barr-Sharrar, The Bronze lamps: G. Hellenkemper Salies (Hrsg.), Das Wrack = Kat. Rhein. Landesmus. Bonn 1 (1994) 639/55; H. Hiller, Zwei bronzene Figuren-L.: ebd. 515/30; eine Reihe von Bronze-L. stammt aus dem um 200 nC. anzusetzenden Unterwasserfund von Plemmyrion, der südlich von Syrakus geborgen wurde (A. M. Fallico: BollArt 52 [1967] 90/7; dies., Alcuni caratteri di prodotti artigianali nella Sicilia orientale: AntAltoAdr 6 [1974] 489f). – Größere, aus Metall gegossene L. be-

saßen in der Regel mehrere Flammen in ungerader Anzahl. Solche großen Exemplare waren meist rund oder turmartig aufgebaut (eine Figur, die als Ständer eine L. balanciert: Age 340 nr. 320; L. auf Ständer: ebd. 556; weitere Beispiele M. C. Ross, Cat. of the byz. and early medieval antiquities in the DumbOColl 1 [Washington D. C. 1962] 30/44; K. Goethert: TrierZs 62 [1999] 209/13). L. in Schiffsgestalt sind mehrfach nachweisbar (H. Usener, Religionsgeschichtl. Unters. 3 [1899] 121. 128. 219f. 225; R. Calza / E. Nash, Ostia [Firenze 1959] Taf. 85; H. Seyrig: Syria 28 [1951] 101/23; s. u. Sp. 901. 914). – Bronze-L. waren häufig Hänge-L., die an der Oberseite mitgegossene Ösen zur Aufnahme von Ketten besaßen, die in einen Haken mündeten (Loeschcke aO. 311 Abb. 38). Dieser ermöglichte die Befestigung an einem Standgestell, einer von der Decke herabhängenden Konstruktion oder an der Wand (vgl. Stand-, Decken- oder Wand-*Leuchter). Beispiele für Hänge-L. aus dem christl. Osten: Wulff, Bildw. 1, nr. 773f; Dalton nr. 512 Taf. 27; Strzygowski 291f nr. 9139. 9141 Taf. 33. Bei den ‚Räuchergefäßen' aus Metall bleibt zu prüfen, ob manche nicht eher L. sind (zB. C. Billod: AntKunst 30 [1987] 39/56; Galling 29/31; vgl. B. Klausen-Nottmeyer: Akten des 12. Intern. Kongr. aO. [o. Sp. 883] 2, 927 zu den syr.-palaest. Weihrauchfässern aus Bronze mit Szenen des Lebens Jesu; 7. Jh.). Auch in der rabbin. Literatur werden L. aus Metall erwähnt (bŠabbat 44a; bPesaḥim 14a). Werkstätten zur spezialisierten Herstellung von Bronze-L. sind denkbar, ebenso eine Produktion gemeinsam mit gegossenen Buntmetallgefäßen. Im spätantiken Ägypten ist wohl das sog. kopt. Bronzegeschirr hergestellt worden (Dalton 100; Strzygowski 285/95 nr. 9124/49). Fallico, Caratteri aO. 488f nimmt eine eigene Produktion im 4./6. Jh. auf Sizilien an. Zum Typ der frühbyz. Bronze-L. Th. Otten, Die frühbyz. Bronze-L. aus Pergamon: IstMitt 54 (2004) 359/74; L. Bonnamour / M. Feugère, Une lampe byz. en bronze trouvée près de Tournus: La Bresse, les Bresses, Festschr. A. Barthélemy (Saint-Just 1998) 51/6. Die Metall-L. dürften auch außerhalb der Alten Welt begehrt gewesen sein; dafür sprechen vorislamische Nachahmungen von nordafrikanischen oder ägyptischen Bronze-L. an der afrikanischen Goldküste (A. J. Arkell, Gold Coast copies of 5th / 7th cent. bronze lamps: Antiquity 24 [1950] 38/40). – Bailey Bd. 4; M. Conticello de Spagniolis / E. De Carolis, Le lucerne di bronzo = Musei Bibl. Apostol. Vat. Inventari e studi 1 (Città del Vat. 1986); Dalton Taf. 6, 495f; 8, 501/3; D. P. Dimitrov, Altchristl. Bronze-L. aus Stara-Zagora: Annuaire de la Bibl. Nat. et du Musée de Plovdiv 1937/39 (1940) 175/83; Frühchristl. Kunst aus Rom, Ausst.-Kat. Essen (1962) 137/43 nr. 139/263; G. László, La lampe de bronze copte trouvée à Tapióyörgye: FoliaArch 1/2 (1939) 110/5; Leclercq; Menzel 106/16; Ross aO.; A. de Waal, Altchristl. Bronze-L.: RömQS 9 (1895) 309/11; Wulff, Bildw. 1, 169/79. 202.

d. Glas. Vor allem seit spätrömischer Zeit finden sich für Glas-L. schriftliche Belege (E. C. Lapp, Κανίσχιον als Glas-L.typus in einem Papyrus des frühen 2. Jh. nC.: ZsPapEpigr 127 [1999] 84; M. L. Trowbridge, Philological studies in ancient glass [Urbana 1930] 420f; Ch. Rohault de Fleury, La messe 6 [Paris 1888] 1/18). Eine Übersicht des Fundmaterials geben A. Morillo Cerdán, Lucernas vidriadas de época romana en la Península Ibérica: Anuario de la Univ. Intern. SEK 2 (1996) 29/44; M. Uboldi, Diffusione delle lampade vitree in età tardoantica e altomedievale e spunti per una tipologia: Archeol. Medievale 22 (1995) 93/145; G. M. Crowfoot / D. B. Harden, Early byz. and later glass lamps: JournEgArch 17 (1931) 196/208 Taf. 28/30. – In der Regel handelt es sich bei Glas-L. um Öl-L. Kerzenhalter aus Glas sind selten, ebenso Glas-L. nach Art der Ton- oder Bronze-L. (vgl. K. Goethert-Polaschek, Kat. der röm. Gläser des Rhein. Landesmus. Trier [1977] 259 nr. 1538 Form 163). Bei den gläsernen Öl-L. dominieren die kleinen becherförmigen Einsätze für Decken- u. Stand-*Leuchter, in denen der schwimmende Docht mit einem Draht in Position gehalten wurde. Meist weisen sie eine rundliche oder spitzkonische Form auf; ein kugeliges oder spitzes Ende sorgte häufig für die notwendige Beschwerung im Gestell. Größere schalenförmige Exemplare konnten mit aufgesetzten Ösen oder in einem Metallreif an Ketten als Einzel-L. aufgehängt werden (zB. D. Buckton [Hrsg.], Byzantium. Treasures of Byz. art and culture from British collections [London 1994] 106 nr. 115; Byzanz 219f). Solche Hänge-L. oder Glasampeln erreichen eine größere Lichtausbeute, weil auch das von der Flamme nach unten abgestrahlte Licht genutzt wird. Hierzu gehört

auch das Diatretglas des Corning Museum of Glass, Inv.-nr. 87. 1. 1, das zusammen mit einem Metallring mit Ösen als Aufhängevorrichtung gefunden wurde (D. Whitehouse, A recently discovered cage cup: Glass Studies 30 [1988] 16/24; zur Diskussion um die Funktion der Diatrete als L. oder Prunk- [Trink-] Gefäß vgl. A. Rottloff: Die Römer zwischen Alpen u. Nordmeer, Ausst.-Kat. Rosenheim [2000] 136; J. Welzel, ‚Becher aus Flechtwerk von Kristall‘, Ausst.-Kat. Rheinbach [1994] 17/20). – Aufgestellte Glas-L. (in Kantharosform) kommen kaum vor (*Leuchter). Aufgehängte Glasampeln wurden in frühchristl. u. byz. Kirchen vielfach verwendet (s. u. Sp. 912).

III. Verbreitung in der Spätantike. Die unterschiedliche Entwicklung der L.produktion in den verschiedenen Reichsteilen in der Spätantike kann hier nur angedeutet werden (vgl. J. Engemann, Art. Keramik: o. Bd. 20, 734/55; M. Sciallano u. a., Terres naufragées. Le commerce des céramiques en Méditerranée occidentale à l'époque antique [Istres 1998]).

a. Nordafrika. Von besonderer Bedeutung waren im 4./6. Jh. die nordafrikan. Töpfereien, die vor allem im heutigen Tunesien (*Africa) zu lokalisieren sind (J. W. Salomonson: BullAntBeschav 44 [1969] 73/85; Hayes; A. van den Hoek / J. J. Herrmann, Light from the age of Augustine [Cambridge, Mass. 2002]). Die Produktion von rottonigen Öl-L. wurde neben der Herstellung von Sigillata-Gefäßkeramik betrieben. Die Fertigung erfolgte rationell in Serie durch die Verwendung von zweiteiligen Gipsmodeln, die man von einem Musterstück (Patrize) abformte (G. Pohl, Die frühchristl. L. vom Lorenzberg bei Epfach: Aus Bayerns Frühzeit, Festschr. F. Wagner [1962] 220/6; Hayes 310/5; M. Mackensen / S. Storz, Die spätantiken Sigillata- u. L.töpfereien von El Mahrine, Nordtunesien [1993]; M. Mackensen, A late mid-Roman African red slip ware lamp from Sabratha and lamp production at Djilma [central Tunisia]: Libyan Studies 33 [2002] 57/69; Ch. Flügel / H. Dolenz, Spätantike L.model aus Sidi Marzouk Tounsi [Mitteltunesien]: Mitt. zur Christl. Arch. 4 [1998] 104/16). Teilweise wurden mit Stempeln Ziermotive an den Rändern angebracht. Manche Exemplare besitzen ähnlich wie die zeitgenössischen Metall-L. verzierte Griffaufsätze (Spätantike 153f nr. 150/6). Typisch für nordafrikanische Ton-L. ist die Ausbildung eines langen Kanals. Diese bis etwa 375 nC. entwickelte Form wird etwa 100 J. lang beibehalten u. häufig exportiert. Zudem findet eine Entwicklung zur Ornamentalisierung u. Linearisierung plastischer Reliefs statt. Die Randverzierung erfolgt zT. mit Münzreliefs, einzelne Szenen, wie sie etwa auf Schalen vorkommen, werden aus größerem Zusammenhang genommen. Aus einem vorhandenen Stempelvorrat lassen sich neue Gruppierungen zusammenstellen (Herkules vor Eurystheus wird zu *Daniel in der Löwengrube: J. W. Salomonson, Voluptatem spectandi non perdat sed mutet [Amsterdam 1979] 8/26), Figuren werden gekürzt u. zurechtgeschnitten, damit sie in den L.-Spiegel passen (M. Mackensen: Bayer. Vorgeschichtsblätter 45 [1980] 205/24). Die nordafrikan. L. der Red Slip-Ware zeigen auf ihren ersten beiden Typen (I. II) aus der Zeit von etwa 300 bis 550, meist in Zusammenhang mit einem Christogramm, Tiere u. dann auch biblische Themen (Hayes 310/5). Runde acht- bis zwölfschnauzige L. gehörten von der Mitte des 5. bis zum frühen 6. Jh. zur Produktionspalette tunesischer Töpfereien, darunter auch reliefverzierte Exemplare mit crux gemmata u. Widder-Darstellungen (M. Mackensen: Rom u. Byzanz 139 nr. 160; als Ring-L.: J. v. Freeden, L. der Antike. Slg. A. Jumpertz [1985] 21 nr. 74). Die Verbreitung der nordafrikan. L. besitzt Bedeutung für die Popularisierung eingängiger ikonographischer Themen. Die Ausfuhr nach Griechenland, Italien, Slowenien u. in den Adriaraum (O. Broneer, Terracotta lamps = Corinth 4, 2 [Cambridge 1930] 118f Typ 31; Perlzweig aO. [o. Sp. 886] 64. 99; Pröttel 8/14) ist gut belegt, seltener in Spanien u. Gallien zu fassen. Einige wenige Exemplare kommen in Deutschland vor (Spätantike 115 nr. 46f; M. Mackensen: Rom u. Byzanz 134f nr. 150/3; zwei Exemplare mit Fundortangabe Köln: Clemen nr. 20 c/d; Trier: S. Loeschcke, Frühchristl. Denkmäler aus Trier: Rhein. Verein f. Denkmalpflege u. Heimatsch. 29 [1936] 113f Abb. 25; Goethert 164/75; als Dekor sind Kreuz, Christogramm, siebenarmiger Leuchter, Pferd, Hase, Hund u. Löwe belegt). Zu Funden aus Österreich vgl. S. Ladstätter, Afrikanische Sigillaten u. L. aus Ovilava / Wels: Carnuntum-Jb. 1998 (1999) 51/64; dies., Die materielle Kultur der Spätantike in den Ostalpen = Mitt. der Prähistor. Komm. 35 (Wien 2000) 101/17. Aus

Saint-Blaise in der Provence stammen 24 Frg. nordafrikanischer L. (G. Démians d'Archimbaud [Hrsg.], L'oppidum de Saint-Blaise du 5[e] au 7[e] s. [Bouches-du-Rhône] [Paris 1994]). Nach Kleinasien u. in den Nahen Osten gelangten die nordafrikan. L. dagegen wohl kaum (H. Williams, Rez. Ennabli: BonnJbb 181 [1981] 688). Das Phänomen der Nachahmung nordafrikanischer L. ist besonders aus Italien u. Griechenland bekannt. Formen zur Herstellung von ‚nordafrikanischen' u. ‚tripolitanischen' L. stammen aus Apulien (C. D'Angela, Matrici fittili di lucerne tardoromane rinvenute in Puglia: VetChr 16 [1979] 95/103); auch von der Agora in Athen ist das Bruchstück einer Tonmatrize bekannt (Perlzweig aO. 9f. 64f). – C. D'Angela, Lucerne tardo-antiche e cristiane di Taranto: VetChr 8 (1971) 155/71; M. Barbera / R. Petriaggi, Le lucerne tardoantiche di produzione africana (Roma 1993); M. Bauer, Der Bilderschmuck frühchristl. Ton-L., Diss. Greifswald (1907); L. Bernabò Brea, Lucerne di età cristiana nel museo di Siracusa: NDidask 1 (1947) 55/9; F. de Cardaillac, De quelques lampes antiques découvertes dans l'Afrique du Nord (Tarbes 1922); A. Coscarella, Lucerne di ‚tipo mediterraneo' o ‚africano': G. Bermond Montanari (Hrsg.), Ravenna e il porto di Classe (Bologna 1983) 155/65; J. Delattre, Lampes chrétiennes de Carthage (Lille 1890); J. Deneauve, Lampes de Carthage (Paris 1974); Menzel 90/4; Frühchristl. Kunst aO. 53/84 (Sammlungsbestand Camposanto teutonico); M. Graziani Abbiani, Lucerne fittili paleocristiane nell'Italia settentrionale (Bologna 1969); Hayes 310/5; J. Lund, Motifs in context - Christan lamps: J. Fleischer / J. Lund / M. Nielsen (Hrsg.), Late antiquity. Art in context (Copenhagen 2001) 199/214; E. Marec, Monuments chrétiens d'Hippone (Paris 1958) 235/7; M. Mackensen, Spätantike zweischnäuzige L. mit christl. Symbolen aus Nordafrika: Zwischen Rom u. dem Barbaricum, Festschr. T. Kolnik (Nitra 2002) 167/80; C. Pavolini, Le lucerne in terra sigillata africana da esportazione. Proposta di una tipologia: Colloque sur la Céramique Antique, Carthage 1980 (Carthage 1982) 141/56. Zur Unterscheidung der tripolitanischen L. von den nordafrikan. L. R. M. Bonacasa Carra, Lucerne tripolitane dall'ipogeo di Medina Doga (Tripolitania): Libya Antiqua NS 4 (1998) 133/46; Pröttel 86/8.

b. Griechenland. Als Produktionsorte sind vor allem Athen u. Korinth bekannt. Perlzweig aO.; A. Karivieri, The Athenian lamp industry in late antiquity (Helsinki 1996); dies., Statistical aspects on lamp distribution. Athens - Corinthia 200-550 A. D.: AthMitt 111 (1999) 269/81. Broneer, Corinth aO. gliederte das Fundmaterial der Ausgrabungen in Korinth (ders., Terracotta lamps = Isthmia 3 [Princeton 1977]). Wichtige spätantike Leitformen bilden die Typen 27f bei Broneer (vgl. Menzel 81/5). Grabungen im Bereich des Badegebäudes des Gymnasiums von Korinth brachten einen im 5./6. Jh. genutzten Kultraum zutage, in dem annähernd 4000 Ton-L. aufgefunden wurden (Kult nicht identifiziert; J. Wiseman: Hesperia 41 [1972] 1/42, bes. 26/33 mit Überlegungen zum Kultcharakter u. a. wegen Graffiti auf vier der L.; ders., The fountain of the lamps: Archaeology 23 [1970] 130/7; D. Jordan, Inscribed lamps from a cult at Corinth in late antiquity: HarvTheolRev 87 [1994] 223/9). Darunter wurden sowohl importierte attische L. (Broneer, Corinth aO. Typ 27f) als auch Importware aus Nordafrika u. deren Nachahmungen, kleinasiatische u. süditalische L. gefunden (K. S. Garnett, Late Roman Corinthian lamps from the fountain of the lamps: Hesperia 44 [1975] 173/206). – Im Fundmaterial vom Athener Kerameikos, wo im 4. Jh. durchweg pagane Bild-L. produziert wurden, sind christl. L. erst um 400 nC. mit Christogramm zu belegen (Böttger 74), das dann in der Chione-Werkstatt des 5. Jh. mit 44 Funden vorkommt (ebd. 79). – V. Schulze, Altchristl. L. aus Athen: Christl. Kunstblätter 35 (1893) 17/20; P. Pétridis, Échanges et imitations dans la production des lampes romaines et paléochrétiennes en Grèce centrale: F. Blondé / A. Muller (Hrsg.), L'artisanat en Grèce ancienne (Villeneuve d'Ascq 2000) 193/240; N. Poulou-Papadimitriou, Lampes paléochrétiennes de Samos: BullCorrHell 110 (1986) 583/610; C. Abadie-Reynal / J.-P. Sodini, La céramique paléochrétienne de Thasos: Études Thasiennes 13 (1992) 65/85.

c. Kleinasien. Auch hier bildete sich in der Spätantike eine eigenständige L.produktion aus (vgl. F. Miltner, Das Coemeterium der Sieben Schläfer = Forsch. Ephesos 4, 2 [Wien 1937] bes. 98, der anhand des Fundbestands von Ephesos die Entwicklung bis in byz. Zeit nachvollzog). Als Dekorations-

elemente kommen Weinranken, Rosetten u. Warzen vor. Vgl. Menzel 94/9 zu Funden aus Milet, wo nun auch Prospektionsfunde (Typen 27/9. 31 bei Broneer, Corinth aO.; Ephesus-L.) belegt sind (M. Berndt, Funde aus dem Survey auf der Halbinsel v. Milet [1992-1999] [2003] 106f). Fundplatzübersicht: A. Heimerl, Die röm. L. aus Pergamon vom Beginn der Kaiserzeit bis zum Ende des 4. Jh. nC. = Pergamen. Forsch. 13 (2001).

d. Ägypten. Im 3./4. Jh. wurden figürlich verzierte Ton-L. produziert, die den Kopf des Gottes Bes oder zwei kauernde Menschlein (Embryonen) zeigen. Sie sollten ebenso wie die Frosch-L. die schwangere Frau u. ihr Kind schützen (M. Weber, Art. Frosch: o. Bd. 8, 534f). Christliche Umdeutung seit etwa 2. H. 4. Jh. belegen Frosch-L. mit Kreuzen u. christlichen Inschriften (Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Ausst.-Kat. Hamm [1996] 220/3). L. aus den älteren Grabungen in Abu Mīna werden im Frankfurter Liebighaus verwahrt; W. Selesnow, L. aus Ton u. Bronze = Bildwerke der Slg. Kaufmann 2 (1988). (Zur Frage, ob die Tonstatuetten schwangerer Frauen als L.trägerinnen Votive oder doch eher Pilgerandenken sind, s. Engemann, Eulogien aO. [o. Sp. 883] 231/3; P. Grossmann, Art. Kopten III: o. Bd. 21, 571.) In Assuan im 6./7. Jh. hergestellte L. mit christl. Inschriften fanden ihren Weg auch nach Nubien, wo sie als Grabfund in Faras zu belegen sind (Buckton aO. [o. Sp. 888] 110 nr. 121). Eine L.model zur Herstellung von L. mit Kreuzzier des 7. Jh. (?): Ägypten aO. 226 nr. 244. – D. Bailey, Pottery, lamps, and glass of the late Roman and early Arab periods = Excavations at El-Ashmunein 5 (London 1998); J. Mlynarczyk, New data on the chronology of late Roman lamps in Alexandria = Études et Travaux 17 (Warschau 1995) 133/75; dies., Terracotta mould-made lamps in Alexandria: J.-Y. Empereur (Hrsg.), Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine (Athen 1998) 327/52; Menzel 89f.

e. Syrien / Palaestina. Im spätantiken Palaestina gab es L. mit samaritanischen Inschriften (Y. Beni-Zvi: IsrExplJourn 11 [1961] Taf. 32); bis zum Ende der byz. Herrschaft kommen noch von solchen Schriftzeichen abzuleitende unlesbare Zierzeichen vor (V. Sussmann, A burial cave at Kefar ʿAra: ʾAtiqot, Engl. ser. 11 [1976] 92/101, bes. 98). Die frühbyz. L. weisen ein Kreis-Punkt-Ornament oder Flechtband auf; auf ihnen erscheinen häufiger griechische Inschriften (zB. Frühchristl. Kunst aO. 52 u. 93/5), die öfter auch Maria nennen (J. Witt: Rom u. Byzanz 108f nr. 113; W. J. Fulco, A seven-holed Theotokos-lamp: Berytus 27 [1979] 27f). – Zusammenfassend zu den Inschrift-L.: Loffreda. Säulenförmige L. mit vier Brennöffnungen des 5./7. Jh.: Byzanz 228f. Sammlungspublikationen: N. Adler, A comprehensive catalogue of oil lamps of the Holy Land from the Adler collection [Jerusalem 2004]; Rosenthal / Sivan aO.; Fundplatzübersicht: S. Hadad, Oil lamps from the 3rd to the 8th cent. C. E. at Scythopolis-Bet Shean: DumbOPap 51 (1997) 147/88.

f. Nordwestprovinzen. Im Nordwesten des Röm. Reiches kam es in der L.produktion im 2. Jh. zu einer von der Mittelmeerwelt zu unterscheidenden Entwicklung (H. Eckardt, Illuminating Roman Britain [Montagnac 2002]). Die Gründe hierfür mögen wirtschaftlicher Art (mangelnde Versorgung mit L.öl) u. / oder die Vorliebe für andere Beleuchtungsmedia (Kienspan) gewesen sein. Jedenfalls lässt sich den ägypt. L. des 3./4. Jh. oder den nordafrikan. L. des späten 4./6. Jh. nichts Vergleichbares zur Seite stellen. Vom späten 3. bis frühen 5. Jh. wurden meist runde, leicht rauwandige Ton-L. ohne Verzierung hergestellt (E. Alram-Stern, Die röm. L. aus Carnuntum = Der röm. Limes in Österreich 35 [Wien 1989] 52/5 Taf. 40/2; K. Goethert, Die rauhwandigen unverzierten L. der Spätantike im Rhein. Landesmuseum Trier: TrierZs 55 [1992] 245/98; Goethert 160/2). Auch Warzen-L. kommen noch vor (ebd. 163f). In Trier wurde am Moselufer eine L.werkstatt der Mitte des 4. Jh. entdeckt, die vor allem in der Art der nordafrikan. L. (Pohl Typ 2) produzierte (Goethert 168/81). – In Italien ist für die Spätantike eine eigenständige L.produktion für Sizilien bekannt, deren Erzeugnisse bis in den Adriaraum gehandelt wurden (F. Garcea, Le produzioni di lucerne fittili nel golfo di Napoli tra tardoantico e altomedioevo: Archaeol. Medievale 26 [1999] 447/61; V. Schulze, Eine altchristl. L. aus Selinunt: Christl. Kunstblätter 30 [1888] 17/23. 137/9; Pröttel 100/2). Zu den sog. Katakomben-L. s. u. Sp. 920. – Zum Fundmaterial der Donauprovinzen vgl. L. Cloşca Băluţă, Lămpile romane din Muzeul Naţional de Istorie a Transilvaniei: Acta Musei Napocensis 33, 1 (1996)

89/113; A. Cătinaş, Opaiţe din colecţia Téglás: M. Bărbulescu (Hrsg.), Civilizaţia romană în Dacia (Cluj-Napoca 1997) 172/210; G. Kuzmanov, Antični lampi. Kolekcija na Nacionalnija Archaeologičeski Muzej (Sofija 1992). Zu spätantik-frühbyzantinischen Funden vgl. P. Chevalier, Les luminaires paléochrétiens de Dalmatie romaine: Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku 90/91 (1999) 161/99; M. Cicikova, Lampes paléobyz. de Novae: G. v. Bülow (Hrsg.), Der Limes an der unteren Donau von Diokletian bis Heraklios (Sofia 1999) 105/10.

g. Übergang zum MA. Ob im Westen ein Nachlassen der Ölimporte zur Ersetzung der L. durch Kerzen führte, ist noch nicht erwiesen (C. Pavolini: MededelNedInstR Ant. 60, 1 [2001/02] 115/34). – Zu den sog. byz. Keramik-L. im Osten vgl. Galling; U. Hübinger, Die antiken L. des Akad. Kunstmuseums der Univ. Bonn (1993); C. A. Kennedy, The development of the lamp in Palestine: Berytus 14 (1963) 67/115; Loffreda.

IV. Gestaltung u. Inschriften. a. Dekor auf Tonlampen. 1. Pagane Motive. Die Bild-L. erlebten im 1. Jh. nC. weite Verbreitung u. popularisierten eingängige Bilder u. Motive aus Mythologie (Götter [zB. *Sol] u. legendäre Gestalten), Kult (Altar, Opfer, Kultgerät), öffentlichem u. privatem Leben (Theater, Circus- u. Gladiatorenwelt, Jagdszenen, Architektur, ländliches Leben, erotische Szenen usw.), Groteske u. Karikatur (zB. Pygmäen), Literatur (zB. Homer, *Diogenes in der Tonne) u. Himmelskunde. Auch weniger sinnträchtige Alltagsgegenstände, Tier- u. Pflanzendarstellungen sowie geometrische Ornamente kommen vor (vgl. F. Fremersdorf, Röm. Bild-L. [1922]; W. Deonna, L'ornementation des lampes romaines: RevArch 26 [1927] 233/63; Menzel 5/7; G. Heres, Die röm. Bild-L. der Berliner Antiken-Slg. [1972]; M. Amaré Tafalla / J. L. Guiral, Representaciones arquitectónicas en lucernas romanas [León 1994]; L. Mrozewicz, Jupiter mit Adler. Eine unveröffentlichte röm. Bild-L. aus Mainz: Nunc de Suebis dicendum est, Festschr. G. Kolendo [Warszawa 1995] 199/203; C. Pavolini, Rez. zu Corpus des lampes à sujets isiaques du musée gréco-romain d'Alexandrie: JournRomArch 8 [1995] 480/2; C. Roman, Reprezentări ale măţilor de sclavi din noua comedie în decoraţia lucernelor ,Firma-L.' la Sarmizegetusa: Acta Musei Napocensis 34, 1 [1997] 422/52. 605/8; Goethert 39/88. 200/17 zu den 252 in Trier nachweisbaren Motiven). Seit augusteischer Zeit bekannte erotische Szenen erklären sich schon durch die naheliegende Verwendung der L. im Schlafzimmer (M. Feugère, Scène de jeu sur une lampe romaine d'Algérie: JournRomArch 9 [1996] 257/60). Die Bearbeitung der Funde vom Athener Kerameikos ergab das Vorkommen später Bild-L. in der Zeit 270/350 nC. (Böttger 37/48 zu 80 paganen Bildsujets). Die 360/90 nC. belegte Abformung älterer Bild-L. zum Zweck neuerlicher Produktion wird als ,Demonstration des wiedererstarkten Paganismus' verstanden (ebd. 70). Der Dekor der spätantiken nordafrikan. L. ist erstaunlich vielfältig (F. de Cardaillac, Histoire de la lampe antique en Afrique [Oran 1891]; Kaufmann, Arch.[2] 599/610; Menzel 7f; Katalog: Ennabli). Nachweisen lassen sich stilisierte Büsten von männlichen u. weiblichen Angehörigen des Herrscherhauses (so erstmals R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreichs [1933] 167f; vgl. A. M. Ramieri, Gruppo di lucerne tardo antiche da S. Prisca: RivAC 54 [1978] 306/11; Spätantike 83f nr. 22/6; J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 996/1047). In den Kreis der antiken Götterwelt u. Mythologie führen Darstellungen von *Orpheus (Spätantike 162/4 nr. 187f), Achilles (ebd. 174 nr. 206), Leda mit dem Schwan (E. Le Blant, De quelques sujets représentés sur les lampes en terre cuite: MélArchHist 6 [1886] 229/38), Eroten (*Eros II) mit der Fackel u. Amor (Spätantike 189 nr. 250). (Zu den tradierten mythologischen Themen vgl. A. Karivieri, Mythological subjects on late Roman lamps and the persistence of classical tradition: J. Fleischer / J. Lund / M. Nielsen [Hrsg.], Late antiquity [Copenhagen 2001] 179/98; für den größeren Zusammenhang: K. Weitzmann, The survival of mythological representations in early Christian and Byz. art and their impact on Christian iconography: DumbOPap 14 [1960] 45/68.) Ein ländliches Idyll zeigt einen flötespielenden Mann im Baumhaus (Spätantike 204 nr. 279f). Beliebt waren auch Tierkampf- u. Jagddarstellungen (ebd. 198. 204 nr. 268. 278f). In großer Zahl finden sich Tiere (Ennabli nr. 260/761): *Löwen, *Pfauen, *Tauben, *Fisch, Antilope (*Oryx), *Elefant, *Hahn u. *Hase dargestellt. Weiter kommen Pflanzen, bes. Palmen (ebd. nr.

762/802), u. dekorativ-florale Motive (ebd. 1169/264) vor.

2. Jüdische Motive. Keramik-L. mit dem Motiv des siebenarmigen Leuchters (*Menorah; vor allem ab dem 3. u. 4. Jh.; Levine 570; Hachlili, Diaspora 337/9) dürften (u. a.) auf die Benutzung von L. im jüd. Alltag hindeuten, die auch im AT erwähnt wird (Ex. 25, 32; Jer. 25, 10; Zeph. 1, 12; Job 21, 17 u. ö.; Y. Einhorn, Art. Ḥanukkah lamp: EncJud 7 [Jerus. 1971] 1294 Abb. 2; vgl. Galling 31/7; A. Reifenberg, Jüd. L.: JournPalOrSoc 16 [1936] 166/79; E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period [New York 1953]; D. Korol, Juden u. Christen in Augsburg u. Umgebung in Spätantike u. frühem MA: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 51/5 Taf. 6; K. Goethert, Die verzierten spätantiken L. aus Trier: TrierZs 56 [1996] 216. 226 nr. 7. 117 Abb. 49; E. C. Lapp, Zwei spätantike jüd. Ton-L. aus Kleinasien: JbAC 34 [1991] 156/8; J. Lund, A synagoge at Carthage? Menorah-lamps from the Danish excavations: JournRomArch 8 [1995] 245/62; ältere tongrundige Warzen-L. des 3./4. Jh. mit Menorah bei Deneauve aO. nr 997. 1103. 1105. 1118). Aus der Zeit zwischen 70 u. 135 nC. stammen fünf im südl. *Iudaea gefundene Öl-L., die mit einer Menorah dekoriert sind, die mehr als sieben Flammen aufweist (Levine 189 Anm. 101). Mit Menorot geschmückte L. stammen ebenfalls aus Funden in Synagogen (Ostia: ebd. 258; Hachlili, Diaspora 374/8; Galling 18f). In Nevoraya (*Galilaea) wurden außerhalb der antiken Synagoge Keramik-Frg. gefunden, auf denen eine Torahnische abgebildet ist, über der (vermutlich) eine L. hängt; im dort ebenfalls gefundenen Giebel eines Torahschreins lässt sich in Ansätzen das Loch erkennen, durch das eine Kette geführt worden sein könnte, an der die L. hing (Levine 333. 344 Abb. 73). Ob eine L. mit David u. Goliath allein wegen des Themas als jüdisch anzusprechen ist (so Age 384 nr. 352), mag bezweifelt werden. L. mit jüdischen Motiven wurden zT. in denselben Werkstätten hergestellt wie solche mit christlichem Dekor (Levine 589 mit Anm. 25; Hachlili, Diaspora 377f; weitere Lit.: u. Sp. 898).

3. Christliche oder möglicherweise christliche Motive. Vor allem die tönernen Öl-L. fallen in spätrömischer Zeit durch einen Reichtum der Motive auf. Da sie in großen Stückzahlen gefertigt wurden, eigneten sie sich zur Verbreitung eingängiger Bildthemen. Nicht alle von der älteren Forschung unter die christl. Darstellungen eingereihten Exemplare können hier bestehen (V. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst [1895] 292/300). M. Bauer, Der Bilderschmuck frühchristl. Ton-L. (1907) benutzt die Bezeichnung ‚frühchristl. L.' häufig im weiteren Sinne von spätantik u. lässt in seiner ikonographischen Betrachtung lediglich die heidn. Götterbilder weg. Gegen die generell christl. Interpretation der Tiergestalten sprachen sich bereits Kaufmann, Arch.[2] 604 u. Schultze aO. 295 aus. Gleiches gilt auch für Darstellungen von Fischen (Dölger, Ichth. 5, 113/31; J. Engemann, Art. Fisch: o. Bd. 7, 975). L. mit der Darstellung des *Hirten sind mit dem Herstellerkürzel ANNI(us) SER(apiodorus) versehen, dessen Werkstatt in Ostia im 3. Jh. 23 verschiedene Bild-L. produzierte (darunter neun Götterdarstellungen u. mythologische Szenen; H. Dressel: NBull 1 [1895] 165; CIL 15, 6296; H. Leclercq, Art. Anniser: DACL 1, 2, 2224/30; M. Ceci, La production des lampes à huiles. L'exemple de l'atelier d'Annius Serapiodorus: Ostia, port et porte de la Rome antique, Ausst.-Kat. Genf [2001] 192/8). Solche Bildthemen gehören in den Kreis der Idylle des Landlebens (Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 [1958] 33f Abb. 4; Spätantike 139 nr. 87f; vgl. J. Engemann, Art. Hirt: o. Bd. 15, 577/607). Eine Kombination von biblischen Szenen u. neutralen Motiven wie Hirt u. Angler bedeutet keine christl. Deutung für letztere (ders. Fisch aO. 996f: Bronze-L., Angler u. Hafen; ebd. 1080f: Christogramm u. Fisch). So sind im Repertoire der röm. Florentius-Werkstatt von 25 L.bildern 15 sicher der heidn. Götterwelt u. Mythologie zuzurechnen (A. Effenberger / H. G. Severin, Das Museum für Spätantike u. Byz. Kunst [1992] 69 nr. 1). Ähnlich verhält es sich mit der Werkstatt SAECUL, für die 35 verschiedene Darstellungen mit 14 Götterbildern u. mythologischen Szenen bekannt sind (H. B. Walters, Catalogue of the Greek and Roman lamps in the British Museum [London 1914] nr. 1144 fig. 244). Bei den sicher christl. Darstellungen der nordafrikan. Ton-L. kommen das Kreuz (Fallico aO. [o. Sp. 886] 485; Spätantike 152f nr. 140/9) u. das Christogramm am häufigsten vor (M. E. Figueiredo Cabral, A representação do crismon nas lucernas tar-

dias de Tróia: Setúbal Arqueológica 1 [1975] 163/7; Spätantike 115 nr. 46f. 145/9 nr. 103/23). Unter den Darstellungen Christi sind die Himmelfahrt (ebd. 138f nr. 86; vgl. L. aus Philosophiana [D. Adamesteanu, I primi documenti epigrafici paleocristiani nel retroterra di Gela: RendicAccLinc 8, 10 (1955) 571]) u. Christus die Bestien niedertretend (Age 526 nr. 471) zu erwähnen. Anzuschließen sind Darstellungen aus dem AT, so zur *Jonas-Geschichte u. zu *Daniel (vgl. W. Deonna, Daniel, le ‚maître des fauves'. À propos d'une lampe chrétienne du Musée de Genève: Artibus Asiae 12 [1949] 119/40. 347/74). Auch *Nabuchodonosor u. die *Jünglinge im Feuerofen sind zu finden, Themen, die durch die Perserkriege zeitgenössische Aktualität erhielten (Spätantike 125f nr. 65). Weitere Themen sind Daniel zwischen den Löwen u. die beiden Weintrauben tragenden Israeliten (Slg. des Camposanto teutonico in Rom, Fundort Tebessa in Algerien, vgl. A. de Waal, Die Kundschafter auf einer afrikan. L.: RömQS 13 [1899] 142f; die Deutung als mit eucharistischen Symbolen versehene L. zum liturgischen Gebrauch durch Marucchi 375f dürfte nach Ausführung u. Material auszuschließen sein).

b. Dekor auf Bronzelampen. Eine frühe christl. L. aus dem Nationalmuseum in Ravenna weist einen diskusförmigen Gefäßkörper u. einen kreuzförmigen Griffaufsatz auf; sie gehört möglicherweise noch in das 3. Jh. (F. Berti, Mosaici antichi in Italia 8, 1 [Roma 1976] 131/3 fig. 1). In der Spätantike entspricht die Gestaltung vielfach den nordafrikan. Ton-L. (zB. eine Hänge-L. aus der Slg. des Camposanto teutonico [Frühchristl. Kunst aO. (o. Sp. 888) 141 nr. 257], die auch den ornamentalen Schulterdekor aufweist). Ein anderer ovoider Typ folgt eher den älteren hellenist. Ton-L. (Berti aO. 133/6 fig. 2). Eine Gruppe gilt als koptisch; ein Grabfund stammt aus Abu Simbel (4./6. Jh.?) u. befindet sich im Benaki Museum in Athen (László aO. [o. Sp. 888]). Weitere Grabfunde bei R. Forrer, Frühchristl. Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis (1891) 13 Taf. 6. Hier ist wohl besser von einem kopt.-byz. Typ zu sprechen. Aus Ürgüb in *Cappadocia gelangte eine solche L. in die Slg. Seligmann (Clemen nr. 28 Taf. 9). Ungewiss bleibt die Herkunft einer mit **Augsburg als Fundort in Zusammenhang gebrachten Bronze-L. mit kreuzförmigem Griffaufsatz u. Muscheldeckel (vgl. Spätantike 115 nr. 48; B. Führer: Rom u. Byzanz 82 nr. 71). Die Griffaufsätze sind häufig kreuzförmig gearbeitet, zT. mit einer aufsitzenden Taube. Es gibt aber auch den aus Lotosblättern emporwachsenden Greifenkopf (Exemplar aus Ägypten: Clemen 27 Taf. 9; vgl. Byzanz 211f; H. Brandenburg, Art. Greif: o. Bd. 12, 964f). Bei den Griffaufsätzen begegnet auch opus interasile, so als Christogramm mit *A und O (Frühchristl. Kunst aO. 143 nr. 263). Als Durchbruchsarbeit ist der Griffaufsatz einer verlorenen L. erhalten, der zwei an einem Baum weidende, edle Rennpferde mit Brandzeichen zeigt (Dölger, ACh 3, 47/50 Taf. 3).

c. Figürlich gestaltete Bronzelampen. Neben eher einfacheren Bronze-L. kommen aufwändiger gearbeitete Exemplare vor. Eine beliebte Form der Hänge-L. bildete die naturalistisch wiedergegebene *Taube (vgl. Frühchristl. Kunst aO. 140 nr. 255 aus Rom; Marucchi fig. 197 aus Achmim-Panopolis; Strzygowski 291/3 nr. 9139/44 aus Ägypten; Wulff, Bildw. 1, nr. 772/5 aus dem Sammlungsbestand der Berliner Museen; H. Menzel, Die röm. Bronzen [1960] nr. 37 Taf. 35; mit Doppelschnauze: Ägypten aO. [o. Sp. 893] 218f nr. 228). Aus gesichertem Befundzusammenhang stammt eine Tauben-L. mit drei Aufhängekettchen aus einem Grab in Firka im Wadi Halfa, Nubien (vgl. L. P. Kirwan, The Oxford Univ. excavations in Nubia 1934/35: JournEgArch 21 [1935] 197/9; ders., Oxford Univ. excavations at Firka [London 1939] 31 Taf. 7). In frühbyzantinische Zeit gehören Pfauen-L., die wohl ebenfalls in Ägypten hergestellt wurden (M. C. Ross, Byz. peacock lamps: Archaeology 13 [1960] 134/6; V. H. Elbern: Rom u. Byzanz 92 nr. 88). Zu nennen sind ferner: eine L. in Form eines Kamels (D. Bénazeth, L'art du métal au début de l'ère chrétienne [Paris 1992] 126); eine schuhförmige L. (A. de Waal: RömQS 9 [1895] 309/11 Taf. 5f; H. Leclercq, Art. Campo Santo: DACL 2, 2, 1801 nr. 7 fig. 1979); eine fußförmige L. (Age 337f nr. 317; vgl. B. Kötting, Art. Fuß: o. Bd. 7, 733); aus dem Xenodochium des Pammachius in Porto (heute Musei Vaticani, Rom) eine L. mit Drachenkopf, dem ein *Kreuz aufgesetzt ist (Marucchi 376f fig. 198); eine Bronze-L. mit Greifenkopf u. *Delphin aus Kleinasien (Kunst der Spätantike im Mittelmeerraum, Ausst.-Kat. Berlin [1939] nr. 146 Taf. 46; ein

ähnliches Stück: Age 624 nr. 560; weitere Greifen-L.: ebd. nr. 561); eine Hänge-L. vom Caelius in Rom in Gestalt eines Segelschiffs, an dessen Mastende sich eine tabula ansata mit der Inschrift DOMINVS LEGEM / DAT VALERIO SEVERO / EVTROPI VIVAS befindet (Marucchi 377 fig. 202; Leclercq 1208 fig. 6741; W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] 48 Taf. 12r); eine Hänge-L. des 4. Jh. aus Mezul bei Smederevo (Serbien) in Gestalt eines Schiffes mit zehn Dochtlöchern anstelle der Ruderpforten, mit einem *Ketos am Bug u. Reliefs von Meerestieren sowie der Inschrift ‚Dei in domu Termogenes votum fecit' am Rumpf, die sie als Votivgabe ausweist (Konstantin d. Gr., Ausst.-Kat. Trier [2007] II. 4. 63). Ein Zweibrenner besitzt einen Kranz mit eingestellter Quellwunderszene (Marucchi fig. 201; Volbach aO. 48 Taf. 12 l.; vgl. D. K. Hill, Art. Erz: o. Bd. 6, 471f).

d. Inschriften. Sieht man von Werkstattsignaturen ab, kommen Inschriften auf L. in nennenswertem Umfang erst in spätantik-frühbyzantinischer Zeit vor. Es dominieren christliche Anrufungen, Segenswünsche u. Bekenntnisse, in denen in naheliegender Weise das *Licht zum Inhalt gemacht wird (Wulff, Bildw. 1, 243/63; Peterson, HTh [1926]; M. Bauer, Inschriften auf frühchristl. Ton-L. unter besonderer Berücksichtigung der Inschrift ‚Das Licht Christi scheint allen': ByzNeugrJbb 4 [1923] 296/300; E. L. Nitowski, The luchnaria. Inscribed lamps of the Byz. period [Berrien Springs, Mich. 1986]; Loffreda; G. Nachtergæl, Remarques sur des lampes et d'autres objets inscrits d'Égypte: ZsPapEpigr 119 [1997] 185/8. Zu L.-Inschriften aus Abu Mīna u. der Region von Elephantine vgl. G. Gabra, Zu den Pesyntheus-L. aus Faras: JbAC 32 [1989] 178/80: Personeninschrift des 7. Jh.; G. Gomolka / R. Koerner, Eine frühchristl. L. mit Inschrift aus dem Kastell Iatrus: Ausgrab. u. Funde 19 [1974] 110/4: frühbyz. Exemplar mit Inschrift Κύριε βοήθι παντὴ τῷ ὕκῳ im Sinne des Segenswunsches oder Kurzgebetes zum Wohlergehen für den Haushalt des Besitzers, mit zu früher Datierung in das späte 4. Jh. u. Einordnung unter die nordafrikan. L.; ein Beispiel für Inschriften auf Bronze-L. mit Dekor o. Sp. 899). Ein Kurzgebet Κ(ύρι)ε βοήθ(ε)ι τῶ(ι) ποιοῦντι ist von einer L. aus Delos (*Kykladen) bekannt (P. Bruneau, Exploration archéologique de Délos 26. Les lampes [Paris 1965] 143 nr. 4729). Hier mag eine Anregung durch die Psalmen vorliegen (vgl. Ps. 43, 27; 78, 9; 108, 26; 118, 86. 117). Griechische Inschriften auf frühbyzantinischen L. nennen öfters Maria (s. o. Sp. 894).

V. Allgemeine Funktionen. a. Verwendung im Alltag. Im privaten Bereich war der Gebrauch einer Nacht-L. üblich, die im Haus oder am Hauseingang eine durchgehend schwache Beleuchtung sicherstellte. Das Hereinbringen der L. kündigt den Beginn der Dunkelheit bzw. der Nacht an (lumen inferre / φῶς εἰσκομίζειν; Tac. ann. 15, 44, 9; Apul. met. 2, 19; Lucian. symp. 15). Für die berufliche Tätigkeit waren besonders Kunsthandwerker u. Schreiber auf künstliches Licht angewiesen. Mit Einbruch der Dunkelheit kam in der Antike im Allgemeinen das Arbeitsleben zum Erliegen. Man behalf sich mit Laternen, um notwendige Wege auszuleuchten. In stark verdichteten Großstädten existierte in spätrömisch-frühbyzantinischer Zeit eine öffentliche Straßenbeleuchtung, wie sie für Ephesos, *Kaisareia (II), *Edessa u. Arkadiane nachgewiesen ist (Hug 1583f; J. M. Miller, Die Beleuchtung im Altertum [1885/86] 50; D. Feissel, Öffentliche Straßenbeleuchtung im spätantiken Ephesos: Steine u. Wege, Festschr. D. Knibbe [Wien 1999] 25/30), aber auch für Rom u. Kpel denkbar erscheint, ohne dass Anhaltspunkte über die Konstruktion der verwendeten Leuchten vorliegen. Joh. Chrysostomos hielt es für unnütze Verschwendung, wenn der Markt mit L. illuminiert wurde (kal. 3 [PG 48, 957]). – Vitruv 8, 1, 5. 6, 13 beschreibt brennende L. als Hilfsmittel zum Auffinden von Wasser u. beim Erkennen vergifteter Luft in Brunnenschächten. Zu spätrömischenVerhältnissen S. Ellis, Lighting in late Roman houses: S. Cottam u. a. (Hrsg.), TRAC 94. Proceed. of the 4th annual Theoretical Roman archaeology conference (Oxford 1994) 65/71.

b. Zeitmesser. In der Dunkelheit konnte die Brenndauer einer L. zur Zeitbestimmung dienen, etwa in Bergwerken für Arbeitszeiten unter Tage (Plin. n. h. 33, 70; Hug 1573. 1583) oder für feste Gebetszeiten etc. in den Klöstern (R. Wendorff, Zeit u. Kultur[2] [1980] 106f).

c. Verwendung in Zeremoniell u. Palast. Mit L. Besucher bei Dunkelheit mit Occursus (*Hypapante) ans Ziel zu geleiten, erforderte die antike *Höflichkeit. Verwendung

von Öl-L. (Laternen) wird aus dem ntl. Jungfrauengleichnis Mt. 25, 1/13 (λαμπάδες) geschlossen (u. a. Aug. serm. 76 [PL 39, 1892]), doch mögen ursprüngliche ‚Gefäßfackeln' gemeint sein, bei denen in einem Gefäß am Stabende ölgetränkte Lappen brannten (R. Zimmermann, Das Hochzeitsritual im Jungfrauengleichnis: NTStudies 48 [2002] 62/5 mit Lit. ebd. 63_{57}). In der Spätantike treten beim zeremoniellen *Geleit staatlicher wie kirchlicher Amtsträger sowie von Reliquien neben Fackeln überwiegend Kerzen auf (Belege: H. Brakmann: Crossroad of cultures, Festschr. G. Winkler = OrChrAn 260 [Roma 2000] 172). Noch Egeria aber beobachtete bei Prozessionen vor u. in Jerusalem das Tragen von candelae ecclesiasticae (peregr. 36, 2; 43, 7), d. h. Laternen mit Öl-L. oder stabförmigen Ölfackeln (E. Bermejo Cabrera, La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalén. Estudio terminológico del ‚Itinerarium Egeriae' [Jerusalem 1993] 373/6). – Für die Ausleuchtung von Palästen existierte das eigene spätantike Hofamt der Lampadarii, denen der Unterhalt der L. des kaiserlichen Palastes oblag (A. H. M. Jones, The later Roman Empire [Oxford 1964] 582). Für bildliche Darstellungen von L. in Architektur s. u. Sp. 920.

VI. Magie. a. Lampe als Schicksalskünderin. Dem Schneuzen der L. bei mangelnder Ölzufuhr maß man eine Zukunftsbedeutung zu (Marc. Argent.: Anth. Gr. 6, 333, 1; Ovid. her. 19, 151). Nach weit verbreiteter Vorstellung besaßen L. überhaupt die Gabe der Vorhersage der Zukunft (vgl. R. Pack, The sibyl in a lamp: TransProcAmPhilolAss 87 [1956] 190f). Im Leben der Psyche spielte die L. eine unheilvolle Rolle (Apul. met. 5, 23). Die Vorstellung der L. als Zukunftsdeuterin hielt sich auch in christlicher Zeit. So kannte man die Namensgebung nach der Geburt mithilfe eines L.orakels (*Los), in dem die längstbrennende Lichtquelle über den Namen des Kindes entschied (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 2. 12, 7 [PG 61, 19/22. 105f]).

b. Zauberlampen. Man kannte Zauber-L. zur Unterhaltung (Apul. met. 3, 21). L.zauber war beim Publikum beliebt (PGM² I 276/95). Es gab Sonderanfertigungen von Ton-L., die, mit einem geheimen Ölbehälter versehen, scheinbar leer wie durch Zauber brennen konnten (H. Wollmann, Antike röm. ‚Taschenspieler-L.': RömMitt 44 [1929] 87/90).

c. Schutz / Übelabwehr. L. wurden auch zu apotropäischen Zwecken verwendet; womöglich wurden sie brennend als Deposita in Grundmauern von Gebäuden eingebracht (Galling 44f). Zur Schutzfunktion von Frosch-L. s. o. Sp. 893.

B. Religion u. Kult. I. Griechisch-römisch. a. Kult. *Licht besaß traditionell Bedeutung im Rahmen des *Herrscherkults (vgl. Nilsson, Rel.³ 2, 374/7), von dem manche Züge auch im christl. *Kaiserzeremoniell erhalten blieben. Meist wurden Fackeln oder Kerzen verwendet (Gagé 175/85). Im griech.-röm. Kult besaß zwar die *Fackel die größere Bedeutung, L. waren aber eine übliche Votivgabe für Götter u. Tempel (zB. Anth. Gr. 6, 148. 162; Plin. n. h. 34, 3, 8; vgl. M. P. Nilsson, L. u. Kerzen im Kult der Antike: Opusc. Arch. 6 [1950] 96/111; ders., Rel.³ 2, 374/7; Marquardt, Priv.² 2, 642_7; weitere schriftliche Belege für die Erwähnung von λαμπάς / λύχνος in Tempeln der Ptolemäer- u. Römerzeit bei T. Grassi, Le liste templari nell'Egitto greco-romano secondo i papiri = Studi della scuola papyrologica 4, 4 [Milano 1926] 10/4). Die L. selbst konnte als göttliches Zeichen verstanden werden (Plut. garr. 22, 513F; Anth. Gr. 5, 7, 2). Mit der L. stand traditionell Athene in Zusammenhang (Od. 19, 34). Sie kann auch als Attribut der Vesta zugeordnet sein. Unter dem Mysteriengerät im Isiskult wird die schiffsförmige L. aus Gold genannt; bei Festumzügen tragen Männer u. Frauen L., Fackeln u. Kerzen (Apul. met. 11). Das Heraushängen von L. am Tag war wohl bei heidnischen Prozessionen üblich (Tert. apol. 46, 4). Nach Plut. vit. Num. 9, 6 bewachten Witwen in Athen eine L. mit immerwährendem Licht. Das ohne dauernde menschliche Fürsorge immer brennende Licht galt in der griech.-röm. Antike eingedenk der Prometheus-Überlieferung als göttlich. Die berühmteste ewige L. war die der Athena Polias im Erechtheion in Athen. Dieses kunstvolle goldene Exemplar (bei Paus. 1, 26, 7 als Arbeit des Kallimachos beschrieben, 2. H. 5. Jh. vC.) besaß einen Docht von karpasischem Hanf (Asbest?) u. soll ein Jahr lang gebrannt haben. Zu diesem Zweck dürfte der wohl als L.ständer benutzte raumhohe Palmbaum hinter der L. ein mit ihr verbundenes Ölreservoir enthalten haben (M. Muller-Dueu, La sculpture grecque [Paris 2002] 381/3). – Unterirdische mithräische Kulträume wurden hauptsächlich durch

L. beleuchtet (Gagé 171). Einen besonderen Lichteffekt ergaben von hinten durch L. beleuchtete Altarsteine mit Darstellungen von Sol u. Luna, deren Strahlenkranz bzw. Mondsichel als Öffnung ausgearbeitet waren u. im dunklen Kultraum leuchteten (R. Merkelbach, Mithras [1984] 341. 361; Die Römer zwischen Alpen u. Nordmeer, Ausst.-Kat. Rosenheim [2000] 405). Für östliche Kulte generell vgl. J. Ruiz de Arbulo, Altares domésticos y ritos orientales: Cypsela 11 (1996) 117/24. – Zu archäologischen Funden im Zusammenhang mit griechisch-römischen Kulten: K. Warner Slane, The sanctuary of Demeter and Kore 2. The Roman pottery and lamps = Corinth 18, 2 (Princeton, N. J. 1990); P. Sapouna, Die Bild-L. röm. Zeit aus der Idäischen Zeusgrotte auf Kreta (Oxford 1998).

b. Verwendung im Grabkontext. Bereits im Alten Ägypten kannte man die Sitte der Beleuchtung der Gräber in der Neujahrs- u. in der Schalttags-Nacht (vgl. S. Schott, Altägypt. Festdaten: AbhMainz 1950, 948. 951f). Sie ist weit verbreitet, bringt aber sehr unterschiedliche Vorstellungen zum Ausdruck. Zunächst ist an das Grab als domus aeterna zu denken, die L. gehört dann zur erhellenden Ausstattung. Die L. kann dem Toten aber auch als Lichtquelle bei der Reise ins Jenseits dienlich sein oder real bzw. im übertragenen Sinne die Hoffnung auf eine jenseitige Existenz ausdrücken. Archäologisch gut fassbar ist die Sitte der Beigabe von L. im Grab (*Grabbeigabe) zB. in den Nekropolen auf Samothrake: E. B. Dusenbery, The necropoleis = K. Lehmann (Hrsg.), Samothrace 11, 2 (Princeton, N. J. 1998) 816/36. Für das hellenist. Großgriechenland L. Masiello, La necropoli ellenistica. Le lucerne: E. Lippolis (Hrsg.), Cat. Mus. Naz. Arch. Taranto 3, 1. Taranto. La necropoli (Taranto 1994) 336/52. Zu Grab-L. in röm. Nekropolen G. Berard, La nécropole gallo-romaine de la Calade à Cabasse (Var): Gallia 19 (1961) 105/58; M. Feugère, L'évolution du mobilier non céramique dans les sépultures de Gaule méridionale: M. Struck (Hrsg.), Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur u. Sozialgeschichte (1993) 126/9; G. Di Vita-Evrard u. a., L'ipogeo dei Flavi a Leptis Magna presso Gsar Gelda: Libya Antiqua NS 2 (1996) 85/133. In das Grab kamen sowohl gebrauchte wie neue Exemplare (R. Nierhaus, Das röm. Brand- u. Körpergräberfeld ‚Auf der Steig' in Stuttgart-Bad Cannstatt: Veröff. d. Staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart A 5 [1959] 36). Auch Miniatur-Ton-L. kommen vor (Thessaloniki, Ostnekropole, Lyssiatreion-Grabung, Grab nr. 148 mit 13 Exemplaren aus dem späten 3. Jh. [L. Webster / M. Brown (Hrsg.), The transformation of the Roman world AD 400/900 (London 1997) 137 fig. 58]; Westnekropole [ebd. 135f]; Böttger 77; R. M. Rothaus, Corinth [Leiden 2000] 51 fig. 13 mit der Beigabe von drei L. in einem Grab). Ebenso häufig, aber archäologisch kaum fassbar, ist die Sitte, am Grab L. zu entzünden, was Testamente nahe legen. Am Rosalientag sollte zB. auf dem Grab einer thessalonischen Priesterin eine L. brennen (InscrGrLatSyr 2, 329; Ch. Picard / Ch. Avezon, Le testament de la prêtresse thessalonicienne: BullCorrHell 38 [1914] 38/62).

II. Jüdisch. Galling; Übersicht über L.-Typen: ebd. 47/9; Hachlili, Diaspora; dies., Israel; Kellermann; Levine; A. Reifenberg, Denkmäler der jüd. Antike (1937) 56/8 mit Taf. 62f.

a. Im Heiligtum. Eine immerfort brennende L. (ner tamid) am Tabernakel beschreibt Ex. 27, 20f in Überarbeitung von Lev. 24, 1/4 (Kellermann 623; J. Voß, Die Menorah [1993] 42). Lev. 24, 2f heißt es, im Offenbarungszelt solle vor dem Vorhang der Lade ein *Leuchter aufgestellt werden, damit auf ihm ‚vom Abend bis zum Morgen' eine L. brennen könne (vgl. 1 Sam. 3, 3; Strack / Billerb. 3, 711; gegen die These einer ewigen L. im Tempel Galling 33. 39f); **Aaron selbst soll die L. ständig in Ordnung halten (vgl. Num. 8, 1/3). Hekataios beschreibt die L. im Tempel als immerfort brennend (ἀναπόσβεστον: Joseph. c. Ap. 1, 199). Zunächst wurde die L. auf einen einfachen Leuchter, später auf die *Menorah gestellt (Ex. 25, 37b; Num. 8, 2f; Voß aO. 40/2). Philon deutet die sieben L. der Menorah als Symbole der Himmelskörper (Sonne, Mond, Planeten; vit. Moys. 2, 102f). Die ewige L. ist nach rabbinischem Verständnis die ‚westl. L.' (ner maʿaravi: bŠabbat 22b u. ö.; Deutung im Hinblick auf einzelne L. der Menorah unklar). Die rituellen Bestimmungen zur Reinigung der Tempel-L. werden im Mischna-Traktat Tamid detailliert beschrieben (3, 6. 10; vgl. Strack / Billerb. 3, 711/3). Legendarische Traditionen verbinden das immerwährende Brennen der L. mit einer idealisierten

Vergangenheit: Solange Šim'on der Gerechte lebte, soll die ,westl. L.' im Tempel ständig gebrannt haben, bei seinem Tod erlosch sie; fortan habe man sie morgens zuweilen erloschen u. zuweilen noch brennend vorgefunden (Tos. Sukkah 13, 7; bJoma 39a). Bei der Stiftung der Königin Helena v. Adiabene für den Jerusalemer Tempel ist unklar, ob es sich um einen Leuchter (nivrešet) oder eine Ampel (L.) gehandelt hat; die Rabbinen diskutieren dies kontrovers (jJoma 3, 8, 5 [41a]; dt.: F. Avemarie [Übers.], Yoma. Versöhnungstag [1995] 93; vgl. Tos. Yoma 2, 3; dt.: F. G. Hüttenmeister / G. Larsson [Übers.], Die Tosefta 2, 2 [1997] 183 mit Anm. 53). – Über der Torahnische der Synagoge hing seit der Spätantike ebenfalls eine L. (,an innovation in Judaism of this period': Levine 332; Hachlili, Israel 272). Zwei Formen sind bekannt: Eine einfache Glas-L. (kos, eigentlich ,Pokal, Becher'), die an einer ein- oder dreifachen Kette hängt, oder seltener ein an Ketten hängendes Polykandelon (kelila') (*Leuchter), ein bronzener Ring mit mehreren Öffnungen für Öl-L. (zusammenfassend hierzu Hachlili, Israel 269f mit Abb. 18/20; S. Fine, This holy place. On the sanctity of the synagogue during the Greco-Roman period [Notre Dame 1997] 102). Mit Ausnahme Bet Še'arims stammen sämtliche Zeugnisse aus dem 6. Jh. (Hachlili, Israel 268; zu einem *Graffito aus Bet Še'arim mit einer L. über einer Torahnische Fine aO. 120). Verbindungen der vor der Nische hängenden L., besonders der kelila', mit dem ner tamid vor dem Tabernakel im Tempel bleiben spekulativ (Hachlili, Israel 272; anders Levine 333). Das Entzünden von L. vor der Torahnische am Morgen u. am Abend erwähnt Cant. Rabbah 2, 16 (62 Dunsky). Bemerkenswert ist die in der babyl. Tradition oft überlieferte Aufforderung zur Beachtung der Unterscheidung zwischen Synagogen- u. Tempelbeleuchtung (bRoš ha-šanah 24a/b; b'Avodah Zarah 43a; bMenaḥot 28b), die allerdings häufig nicht beachtet wurde (Levine 189), denn in einem Genizah-Frg. werden die Bestimmungen über L. im Tempel explizit auf Synagogen u. rabbinische Lehrhäuser übertragen (ebd. 333). – In dem als Synagoge von Delos (*Kykladen) identifizierten Gebäude wurden L. mit offenkundig heidnischem Dekor gefunden; in der neueren Forschung wird dies nicht mehr als Argument gegen die Interpretation als Synagoge gewertet (ebd. 103. 120). – Wenig wahrscheinlich ist die Deutung der L. als Element des atl. Herrscherkultes (Kellermann 625).

b. In der Metaphorik. Gott selbst ist die L. des Menschen (neiri: 2 Sam. 22, 29); Gottes Wort weist den rechten Weg, gleicht insofern der nächtlichen Weg-L. (Ps. 119, 105; Prov. 6, 23). Eventuell findet sich Ps. 119, 105 auf einer röm. Ton-L. aus Carnuntum (2./4. Jh.), Prov. 6, 23 auf einer jüd. Bronze-L. aus der Zeit nicht vor dem 5. Jh. (J. B. Bauer: ZAW 74 [1962] 324; vgl. CIJud 1 [1936] nr. 88*: Leuchter mit acht L.). Die allegorische Deutung der Vision Sach. 4, 2. 10 bezieht die insgesamt 49 Flammen der 7 L. auf die *Augen Gottes, die über die ganze Erde schweifen. Wenn man hebräisch nir als Nebenform zu ner auffasst, kann geschlossen werden, dass an mehreren Stellen des AT das Bild der L. auf *David u. seine Dynastie bezogen wird (,Leuchte Israels': 2 Sam. 21, 17; vgl. Ps. 132, 17; Kellermann 624f; Galling 35f); die Segenszusage erscheint metaphorisch im Bild der immerfort brennenden L. Nach rabbinischer Interpretation symbolisiert die L. die Anwesenheit Gottes (bŠabbat 22b mit Bezug auf Lev. 24, 3); in erster Linie richte sich dieses Zeugnis an die ,Weltbürger', damit diese erkennen, dass die göttliche Anwesenheit (Šekinah) unter Israel weilt. Eine andere Interpretation sieht in der ewigen L. einen symbolischen Hinweis auf das geistige Licht, das vom Heiligtum ausgeht (Ex. Rabbah 36, 1). Das Motiv vom unheilvollen Erlöschen der L. erscheint Jer. 25, 10; Job 18, 5f. 21, 17; Prov. 13, 9 u. 24, 20; zur Assoziation der brennenden L. mit *Glück Kellermann 623f.

c. Kultischer Gebrauch im Privathaus. Zur Begrüßung des Sabbats wird von Frauen die Sabbat-L. am Freitagabend angezündet (Šabbat 2, 4/7; vgl. Joseph. c. Ap. 2, 282f; G. Beer, Schabbath [1908] 50_6; H. A. McKay, Sabbath and synagogue [Leiden 1994] 203; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 919f mit Hinweis auf die Sabbat-L.). Am Sabbat selbst ist das Anzünden von L. verboten; dies erschien Seneca als töricht (ep. 95, 47; für eine eher neutrale Interpretation McKay aO. 99/102). Das Chanukkafest hält die Erinnerung an die iJ. 165 vC. wunderbarerweise acht Tage lang brennende Tempel-L. fest (M. Kaniel, Trees of light. The menorah and the Hanukkah lamp: Jewish Art 1 [1977] 14/27; E. Schuman, The lamps of

Hanukka: The Shekel 22, 6 [1989] 14/24). In der Spätantike wurde als Chanukka-L. eine Form des πολύμυξος benutzt, eine L. aus Ton, Stein oder Bronze mit Öffnungen für 8 Dochte (Einhorn aO. [o. Sp. 897] 1288. 1294f Abb. 4. 6). Die L. soll außerhalb des Hauses aufgestellt werden, um das am Fest gefeierte Wunder öffentlich zu bezeugen; vor der Witterung wurde die L. durch eine Art Laterne (zB. aus Glas, geölter Leinwand, Horn) geschützt (Kelim 2, 4; vgl. Galling 5. 31; *Leuchter). Der babyl. Talmud erlaubt die Zugabe von Salz in die L., damit sie heller brenne, während die Zugabe von Lehm Brennöl spare (bŠabbat 67b).

d. An Gräbern u. Sonstiges. Archäologisch ist die Benutzung von L. in jüd. *Gräbern u. *Katakomben häufig nachgewiesen (Kellermann 624; C. H. J. de Geus, Signum ignis signum vitae. Lamps in ancient Israelite tombs: Scripta signa vocis, Festschr. J. H. Hospers [Groningen 1986] 65/75; J. Magness, The question of the synagogue: A. J. Avery-Peck / J. Neusner [Hrsg.], Judaism in late antiquity 3, 4 [Leiden 2001] 12f). Womöglich wurden L. brennend ins Grab gestellt; aus Gräbern stammen die ältesten L.-Funde (Galling 37; zu L. im Grab- u. Totenkult ebd. 38f. 43f). – Trotz der großen Bedeutung der Lichtmetaphorik scheinen L. in Qumran keine besondere Rolle gespielt zu haben; sie werden in der überlieferten Literatur nur an zwei Stellen erwähnt (Kellermann 626). Im rabbin. Hebräisch erscheint als Bezeichnung einer L., die an der Spitze einer Stange angebracht ist, bzw. auch mit Bezug auf die Stange selbst, das Wort pamut (bŠabbat 44a; bMenaḥot 28a). – A. Assis, The lamp. Its use and significance in Jewish tradition: Let there be light. Oil-lamps from the Holy Land, Ausst.-Kat. Jerusalem (2004) 8/22; M. Gichon, The plan of a Roman camp depicted upon a lamp from Samaria: PalExplQuart 104 (1972) 38/58; ders., The ground plan of a military camp on a Jewish lamp: Studies in the archaeology and history of ancient Israel, Festschr. M. Dothan (Haifa 1993) 181/94; H. Morestin, Une lampe juive antique à Orgon: RevÉtJuiv 134 (1975) 119/24; E. Regev, Ancient Jewish style. Why were ossuaries and southern oil lamps decorated?: Levant 38 (2006) 171/86.

III. Christlich. a. Verwendung. Beleuchtung bei religiösen Handlungen erfolgte in der Alten Kirche aus praktischen Gründen (Act. 20, 8) sowie, früh auch tagsüber, zur Auszeichnung von Orten, Zeiten, Personen u. Sachen (Hieron. ep. ad Vigilant. 7 [CSEL 54, 575/82]). Dabei wurden L. vorwiegend als ortsgebundene Leuchtkörper bei Feiern in Nacht u. Dämmerung sowie vereinzelt zum Zweck längerfristiger Bewahrung der entzündeten Flamme eingesetzt, wohingegen man für hochrangige u. stärker bewegte zeremonielle Handlungen, wie geregelte Ein- u. Umzüge (zB. ab dem 5. Jh. am *Hypapante-Fest), eher Kerzen oder, zur Sicherung der Flamme, Kerzenbündel bevorzugte, auch wegen ihres höheren Helligkeitsgrades (Hieron. ep. 49 [48], 1 [CSEL 54, 372]; Dölger, ACh 6, 7). Andererseits wurden gewisse nächtliche Gottesdienste ohne jegliche Beleuchtung gefeiert (Greg. Tur. glor. mart. 1, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 39/42]).

1. Abendlichter. a. Im Alltag. Beim abendlichen Hereinbringen einer leuchtenden L. in die Wohn- u. Arbeitsräume (s. o. Sp. 902; Amm. Marc. 16, 8, 9) pflegten Christen das Kreuzzeichen zu machen u. gewöhnlich einen Lichtgruß oder -wunsch (‚Lichtsegen') unterschiedlicher Art, *Akklamationen, den Abend-Ps. 141 (140) oder eine ‚Lichtdanksagung', zu sprechen (Tert. cor. 3; Basil. spir. 29, 73 [SC 17bis, 508]; Greg. Nyss. vit. Macr. 23 [SC 178, 216]; Joh. Chrys. expos. in Ps. 140, 1 [PG 55, 427] u. ö.; Prudent. cathem. 5, 1/4 [CSEL 61, 25]; Hieron. ep. 107, 9, 3 [ebd. 55, 300]; F.-J. Dölger, Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Antike u. Christentum: ders., ACh 5, 1/43; ders.: ebd. 143; 6, 147/51; P. Plank, Phos hilaron. Christushymnus u. Lichtdanksagung der frühen Christenheit [2001]; F. Schulz, Lumen Christi. Der altkirchl. Vespergesang Phos hilaron: Jb. für Liturgik u. Hymnologie 43 [2004] 11/48). Gleiches war auch bei gemeindlichen Veranstaltungen Sitte, so bei Gelegenheit eines Agapemahls, an dessen Beginn ein Diakon die L. in den Saal trug u. der Bischof ein Gebet sprach (Trad. apost. 25 Botte; Can. Hippol. 32 [PO 31, 405]; ähnlich spätere klösterliche Gewohnheit: Ord. Rom. 19, 22 [3, 220 Andrieu]; Dölger, Lumen aO. 37). Bei der Beleuchtung christlicher Häuser sollte freilich Bescheidenheit walten (Greg. Naz. or. 5, 35 [SC 309, 364/8]); im Mönchtum suchte man L.verwendung auf das Nötige zu beschränken (Bened. reg. 41, 8 [SC 182, 582]).

β. Bei Feiern. Aus den beschriebenen Gewohnheiten entwickelte sich in der Spätan-

tike die wenigstens regionale Sitte, die alltägliche Feier des kirchlichen Abendlobs (*Tagzeiten) oder, in anderen Regionen, zumindest die jährliche Ostervigil mit einer Lichtfeier u. zugehörigen Texten zu eröffnen (Th. A. Vismans, Art. Lucernarium: Liturgisch Woordenboek 2 [1965/68] 1621/4 [Lit.]; G. Bertonière, The historical development of the easter vigil and related services in the Greek church = OrChrAn 193 [Roma 1972]; H. Zweck, Osterlobpreis u. Taufe [1986]). Ein Echo gewohnter Formeln bieten christliche L.inschriften wie Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσιν, ‚Das Licht Christi leuchtet allen', Κύριος φωτισμός μου, ‚Der Herr ist meine Leuchte', u. ‚Lumen Christi - Deo gratias' (Bauer, Inschriften aO. [o. Sp. 901] 300; Dölger, Lumen aO. 19. 33/8; o. Sp. 901). Für Feiern dieser Art wird die L. freilich bald u. breit durch die edlere Kerze ersetzt, wie die spätantike Bezeichnung des Praeconium paschale (‚Osterlob') als Laus bzw. Carmen cerei verrät (Aug. civ. D. 15, 22; Hieron. ep. ad Praesid. [PsHieron. ep. 18] vJ. 384 [PL 30, 188]; *Feuersäule). Öl-L. dienten weiterhin a) einerseits, wie in Jerusalem (s. u. Sp. 912), als Quelle des Lichtes oder, so in Rom u. Hispanien, zur Bevorratung einer Flamme sowie b) allgemein der Verbreitung des Lichterglanzes. Aus Rom erfährt iJ. 751 Bonifatius durch Papst Zacharias, dort werde nach altem Brauch am Gründonnerstag das Öl aller gelöschten L. der Lateranbasilika in drei große L. zusammengegossen u. die Folgetage in einem Nebenraum unter Aufsicht ununterbrochen brennend bewahrt, bis man mit ihrem Licht ein Kerzenbündel für die Lichtfeier der Osternacht entzündete (MG Epist. 3, 370f). Die Zeremonie des mit Zündhilfen, zB. einem *Kristall als Brennglas, entfachten Neuen Feuers, nach der sich Bonifatius erkundigt hatte, ist in Rom zZt. des Zacharias noch keine Tradition (Dölger, ACh 6, 286f). In *Hispania hingegen schlug der Bischof vor der Ostervigil in der verdunkelten Sakristei mit eigener Hand Feuer, entzündete damit eine L., segnete sie mit einer speziellen Benedictio lucernae (darin Hinweis auf Mt. 25, 1/13) u. sorgte für Verteilung ihres Lichtes auf die Kerzen im Altarraum u. in den Händen des Volkes (J. Janini, Liber ordinum episcopal [Abadía de Silos 1991] 423 nr. 423f). Im frühmittelalterl. Jerusalem wurde das Osterlicht im Heiligen Grab hängenden oder aufgestellten L. entnommen u. deren wunderbare Selbstentzündung der Intervention eines Engels oder göttlicher Macht zugeschrieben (Bernh. Mon. itin. 11 [1, 315 Tobler / Molinier]; Ἱστορία Νικήτα βασιλικοῦ κληρικοῦ 4f [ed. A. Papadopoulos-Kerameus: Pravosl. Sbornik Palest. 38 (1894) 4f]; vgl. das übernatürliche Entzünden eines Osterlichts, das der beglückte Mönch sich auf Lebenszeit als ‚ewige L.' bewahrt: Apophth. patr. 5, 46 [SC 387, 296/300], altlat. Übers.: Vit. patr. 5, 5, 41 [PL 73, 886C/8B]). Ausgehend von den Jerusalemer Grab-L. wurde das ἅγιον φῶς zur Osterfeier in die Basilika getragen, unter Klerus u. Volk verbreitet u. mit ihm auch die in den Vortagen gelöschte Hausbeleuchtung erneuert (Ἱστορία Νικήτα aO.; Areth. Caes. script. min. 26 [1, 240f Westerink]; zu jüngeren Ausgestaltungen G. Klameth, Das Karsamstagsfeuerwunder der hl. Grabeskirche [Wien 1913]; B. Schmidt: PalästinaJb 11 [1915] 85/118; K. Schmaltz: ebd. 13 [1917] 53/99; O. Meinardus: BullSocArchCopt 16 [1961/62] 243/52; Bertonière aO. 39/52). – Die Abendbeleuchtung, selbst von Kirchen, konnte jedoch auch ohne jegliches Zeremoniell beginnen; der antiochenische Kathedralprediger Joh. Chrysostomos beklagte während einer abendlichen Fastenpredigt die Ablenkung seiner Zuhörer, die spontan dem Helfer zuschauten, der die L. anzündete, u. so die nützlichere ‚L. der göttlichen Lehre', die auf der Zunge des Predigers brenne, vernachlässigten (in Gen. serm. 4, 3 [PG 54, 597]). – Getaufte *Energumenoi durften, vielleicht aus der Befürchtung plötzlicher Anfälle, vor versammelter Gemeinde die L. nicht anzünden (Conc. Illib. [Anf. 4. Jh.] cn. 37 [4, 254 Martínez Díez / Rodríguez]; Dölger, ACh 4, 119).

2. Kirchen- u. Festbeleuchtung. L. wurden in kirchlichen Gebäuden, besonders seit dem 4. Jh. in den monumentalen christl. *Kultgebäuden, nicht nur aus praktischen Gründen eingesetzt, sondern auch zu festlicher Illumination, besonders an Hochfesten wie Ostern, sowie zur Auszeichnung heiliger Stätten. – Eusebios zufolge erzählte man sich in Jerusalem, einst sei während der Osternacht zur Bestürzung der versammelten Gläubigen den Diakonen das L.-Öl ausgegangen. Bischof Narkissos (gest. nach 213) habe sich daraufhin Wasser bringen u. nach Gebet in die L. gießen lassen; durch ein Wunder habe es sich in Öl verwandelt u. so

die Festbeleuchtung gewährleistet (Eus. h. e. 6, 9, 1/3; vgl. 2 Macc. 1, 20/2 LXX u. Plin. n. h. 31, 17). Aus zahlreichen Hymnen der Alten Kirche ergeben sich über die gebrauchten Bilder des Lichts Rückschlüsse auf Festillumination sowie eine Einheit von gesungenen Texten u. Ausstattung (L. Bouras, Byz. lighting devices: JbÖstByz 32, 3 [1982] 479/91; J. A. McGuckin, At the lighting of the lamps. Hymns of the ancient Church [1997]). Im Jerusalem der 380er Jahre bestaunte Egeria das dort am Abend eines jeden Tages entfachte ,unermessliche Licht': Mit der Flamme der beständig in der Grabeshöhle brennenden L. wurden beim Abendlob in der Anastasis-Rotunde die candelae u. cerei der Mitfeiernden entzündet. Zahlreiche hängende candelae vitreae (wohl Glas-L.) u. viele cereofala beleuchteten die Hallen u. Höfe der von *Constantinus d. Gr. gestifteten Anlage (peregr. 24, 4. 7 [SC 296, 238. 240]). – Für die Beleuchtung vor allem der wichtigeren Kirchen wurde großer Aufwand betrieben, um mit üppiger L.austattung Prunkilluminationen durchzuführen. Nach dem röm. Liber pontificalis besaß allein die dortige Lateranbasilika durch Stiftung Kaiser Constantins über hundert silberne Hänge-L., ferner sub fastigium eine große Gold-L. u. vier goldene coronae, vor dem Altar eine goldene u. eine silberne Hänge-L., diese alle mit *Delphinen verziert; im Baptisterium brannte an den Ostertagen eine gewichtige Gold-L. (Lib. pontif. 1, 172/4 Duchesne; Geertman 155; o. Bd. 3, 680). Ähnlich großzügig soll der Kaiser auch andere Basiliken ausgestattet haben; für das Baptisterium der *Agnes-Basilika in Rom nennt der Liber pontificalis eine goldene Pracht-L. mit 12 Nixen über der Piscina (1, 180 Duch.). Mit ihren bescheideneren Möglichkeiten eiferten ihm die spätantiken Päpste nach (Geertman 145f), in Francia sodann die merovingischen u. karolingischen Könige. Die Abendbeleuchtung der von Kaiser *Iustinianus neugebauten Hagia Sophia in Kpel (Weihe 562/63 nC.) vergleicht die *Ekphrasis des Paulos Silentiarios (descr. Soph. 606/920 [244/53 Friedländer]) für die Innenseite mit einer nächtlichen Sonne u. in der Außenwirkung mit einem *Leuchtturm, nach dem sich die Seefahrer richteten. Erwähnt werden L. rundum am Fuß der *Kuppel, von schmalem Gesims zu bedienen; an langen Ketten in der Luft schwebende L., die Kreise bildeten oder durch unterschiedliche Kettenlängen gleichsam in Wellen leuchteten; Einzel- oder Doppel-L. an Säulen u. Wänden. Der Form nach waren es durchbrochene Silberscheiben mit eingelassenen Flammenbechern aus Glas, silberne Schalen mit Ölgefäßen sowie einzelne L. in Form eines Schiffes (descr. Soph. 851. 892 [251f]; *Leuchter). Die Beleuchtung wurde von den Zeitgenossen als zur Architektur gehörig verstanden (R. J. Mainstone, Hagia Sophia [London 1988] 125f; M. Restle: Die Hagia Sophia in Istanbul. Bilder aus sechs Jhh., Ausst.-Kat. Bern [1994] 27f). Den angeblichen Wettstreit des Kaiserpaares, wer seinen Neubau eher einweihe, Justinian die H. Sophia oder Theodora die H. Apostoloi, gewann die Augusta, indem sie zur Aufhängung der L. statt der vom Kaiser sich durch Vorschrift reservierten Bronzeketten geflochtene Seile verwenden ließ (Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως 4, 32 [Script. Orig. Cpol. 2, 287f Preger]). Den Großstiftungen folgte man überall im Kleineren. Das auf einem Ostrakon (5. Jh.) überlieferte L.verzeichnis einer Kirche in Ägypten listet eine große Anzahl von L. unterschiedlichen Typs u. Namens auf, darunter πλοιάρια u. ὀρνιθάρια, boot- u. vogelförmige Exemplare (Montserrat 439 mit Komm. ebd. 440/4). Eine Kirche im kleinen Dorf Ibion besaß vier Bronze-L., acht L. eines anderen Typs sowie zwei eiserne L. (PGrenf. 2, 111, 5./6. Jh.; E. Wipszycka, Church treasures of byz. Egypt: Journ. of Juristic Papyrology 34 [2004] 138). Der fränkische Bischof Arculf erlebte iJ. 670 als Pilger in Jerusalem eine Festillumination der Kirche Christi Himmelfahrt; während normalerweise acht Ewige L. brannten, waren nun unzählige (Glas-L.?) angezündet, die im Zusammenwirken mit den Glasfenstern die Besucher in Erstaunen versetzten (Adamnan. loc. sanct. 1, 23, 10/21 [CCL 175, 200/2]). In der Kathedrale von Le Mans brannten Mitte des 9. Jh. an Sonntagen 30 L. u. fünf Kerzen, an Festen wurden die L. verdreifacht, die Kerzen verdoppelt (P. Fouracre, Eternal lights and earthly needs: W. Davies [Hrsg.], Property and power in the early MA [Cambridge 1995] 72). – Allgemein gebräuchliche Festillumination wurde nunmehr auch an christlichen Daten auf die ganze Stadt ausgedehnt, in der Osternacht bereits durch Constantinus d. Gr. (Eus. vit. Const. 4, 22, 2 [GCS Eus. 1, 1, 128]). Der Name τὰ φῶτα für das Epiphaniefest lässt

sich ebenso von der Festbeleuchtung ableiten wie von der am 6. I. keineswegs allgemeinen Taufspendung (φωτισμός; anders E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 902/5). An Epiphanie sollen noch im 10. Jh. zum nächtlichen Bad von Christen u. jetzt auch Muslimen an den Ufern des Nils in Kairo über 1000 L. angezündet worden sein (A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 49). In Edessa befahl der Gouverneur Alexander den Handwerkern, am Vorabend jedes Sonntags an ihren Läden jeweils fünf brennende L. (φανοί) aufzuhängen (Josua Styl. chron. 29 [CSCO 121/Syr. 66, 189]).

3. Lampen an heiliger Stätte. Immerfort brennende ‚ewige L.' wurden in den Kirchen der Spätantike unterhalten im Altarraum, bei Heiligengräbern sowie Reliquien des Wahren Kreuzes u. dann auch vor Ikonen (eine junge Ableitung bildet das seit dem 11. Jh. belegte Ewige Licht vor dem Tabernakel katholischer Kirchen lateinischer Tradition; O. Nußbaum, Die Aufbewahrung der Eucharistie = Theophaneia 29 [1979] 170/4). Die Pilgerin Egeria weiß von einer ewigen L. am Grab *Hiobs in Carneas u. am Grab Christi in der Jerusalemer Anastasis (peregr. 16, 4b; 24, 4 [SC 296, 194. 238]). Die dortige Zahl ewiger L. steigt ab Ende der Spätantike bis in die Neuzeit, jetzt von verschiedenen Konfessionen eifersüchtig gehütet (eine L.: PsAnton. Plac. itin. 18 [CCL 175, 138]; zwölf: Adamnan. loc. sanct. 1, 1, 12 [ebd. 188] u. Beda loc. sanct. 2, 2 [ebd. 255]; 15: Hodoep. Willibald. 18 [1, 264 Tobler / Molinier]). In der Marienkathedrale auf der Akropolis zu Athen soll es vor 1204 in Anknüpfung an die berühmte L. des Kallimachos (s. o. Sp. 904) eine ewig brennende Wunder-L. gegeben haben (Michael v. Chonai, Antrittsrede 32/4 [1, 104 Lambros]; vgl. Saewulf peregr. [CC Cont. med. 139, 60]; K. M. Setton, Athens in the later 12th cent.: Speculum 19 [1944] 189f). Anderenorts leuchtete eine ewige L. im Altarraum (vgl. atl. u. jüd. Brauch o. Sp. 906). Eine solche ist offenbar gemeint, wenn um 390 *Joh. Chrysostomos eine einzelne im Kirchengebäude brennende L. (ἡ λυχνία), deren Öl Heilung bringen könne, als Werbeargument für häufigen Kirchenbesuch nutzt (in Mt. hom. 32 [33], 6 [PG 57, 384]; vgl. Epiph. ep. ad Joh. Hieros. [= Hieron. ep. 51] 9 [CSEL 54, 411]). Ausdrücklich genannt ist eine Altar-L. für das Thekla-Heiligtum in Isaurien (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7. 40 [SubsHag 62, 302. 396]) u. Kirchen in Galatien (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 68. 112 [ebd. 48, 1, 56. 89]). Das Schenute-Kloster empfing die über seinem Altar hängende L. als Stiftung eines dankbaren *Euergetes (É. Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrét. aux 4e et 5e s. [Le Caire 1888] 354). In Rom nennt der Liber pontificalis eine Edelmetall-L. (corona) vor den Altären der Lateranbasilika u. von Santa Maria Maggiore (1, 173 Duch.; Geertman 142. 147f). *Gregor v. Tours erwähnt eine im sacrarium der Kathedrale v. Clermont brennende Glas-L. (cicindelum; hist. Franc. 4, 31 [MG Script. rer. Mer. 1^2, 1, 165]). – Die Sitte, das Heiligengrab mit einer L. zu ehren, war allgemein verbreitet (B. Kranemann, Art. Krankenöl: o. Bd. 21, 928/31). Am Grab des Mönchsvaters Euthymios brannte eine nie erlöschende L. (ἄσβεστος κανδήλα: Cyrill. Scyth. vit. Euthym. 54 [TU 49, 2, 76 Schwartz]), ebenso am Grab der Arztheiligen Kyros u. Johannes bei Alexandrien (Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 1, 12 [N. Fernández Marcos, Los ‚Thaumata' de Sofronio (Madrid 1975) 246]; J. Gascou, Sophrone de Jérus. Miracles des saints Cyr et Jean [Paris 2006] 232 Reg. s. v. huile), im Westen zB. in Rom ante corpus Petri (Lib. pontif. 1, 176 Duch.; Geertman 155. 159), über den Gräbern der Bischöfe Marcellinus v. Ebrun u. Marcellus v. Die (Greg. Tur. glor. conf. 68f [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 338]) sowie des hl. Willibrord (Alcuin. vit. Willibr. 27 [ebd. 7, 136]). – Auch vor Kreuzreliquien (Rom, S. Croce; Geertman 147; für Poitiers s. u. Sp. 920) u. vor Ikonen stellte oder hängte man L. auf (Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 36, 28 [Fernández Marcos aO. 329]; Vit. Nicol. Sionit. 72f [104. 106 Ševčenko]; Mirac. Artem. 34 [176 Crisafulli / Nesbitt]). Der Brauch ist vorausgesetzt in einer zwecks Beglaubigung des Christus-*Acheiropoiëtos von *Edessa ausgebildeten Erzählung (C. Schneider: o. Bd. 1, 71; E. Kirsten: o. Bd. 4, 592): Unter Abgar Ukamas ungläubigem Enkel habe der damalige Ortsbischof das Bild in einer Mauernische am Stadttor verborgen, indem er eine L. davor anzündete u. einen Ziegel zum Schutz davorstellte. Während der pers. Belagerung 544 habe man das Bild unversehrt, die L. noch immer brennend wiedergefunden u. mit ihrem Öl einen Minierangriff der Perser abwehren können (Const. VII Porph. imag. Edess. [BHG 794] 28. 32/4 [E. v. Dob-

schütz, Christusbilder 3 = TU 18, 3 (1899) 61**/3**. 65**/7**]). – Öl aus L. im Altarraum, bei Reliquien u. Ikonen fand vor Ort oder auch in der Ferne gerne als *Krankenöl Verwendung (Kranemann aO. 924/31. 947f. 952f. 955) u. führte dazu, dass die Feier der Krankensalbung im Osten bis heute mit einer L. u. mit L.öl begangen wird (ebd. 945. 952 mit Lit.; F. Tamas, L'unzione degli infermi nella chiesa siro-antiochena cattolica = BiblEphLitSubs 139 [Roma 2006]). Öl aus der ewigen L. über dem Menas-Grab heilte Kranke am Wallfahrtsort selbst (Mirac. Menae 6. 12 [79. 88 Pomjalovskij]; H. Delehaye: AnalBoll 29 [1910] 132. 134f) u., als *Eulogie mitgenommen, sogar in fernen Ländern (PsJoh. Alex. enc. Menae: J. Drescher, Apa Mena [Le Caire 1946] 143f). Ob damit die bekannten Menas-L. (C. M. Kaufmann, Zur Ikonographie der Menas-Ampullen [Cairo 1910]; ders., Die hl. Stadt der Wüste [1924] 200f) hinreichend erklärt sind, bleibt fraglich.

4. Versorgung u. Pflege. L.öl war kostspielig u. wurde deshalb gern als *Geschenk gegeben u. entgegengenommen. Kaiser Constantin stiftete für seine Kirchen in Rom kostbares L.öl in großen Mengen, zB. für die Basilica sanctorum Petri et Marcellini pro Jahr oleum nardinum pisticum lib. DCCCC (Lib. pontif. 1, 183 Duch.]). In *Edessa empfingen Kirchen u. Klöster zum Zweck der Beleuchtung aus dem staatl. Öllager jährlich 6800 sextarii (4800 l). Im Zuge des Wiederaufbaus der von den Persern zerstörten Stadt nahm der Statthalter Eulogios 505 eine Umwidmung zugunsten der Stadtbeleuchtung vor, stellte nach dem Protest der Paramonarioi jedoch aus seinem Privatvermögen jedem Martyrion 200 sextarii (120 l) zur Verfügung (Josua Styl. chron. 87 [CSCO 121/Syr. 66, 227]; Kirsten aO. 578). Die Narratio de aedificatione templi S. Sophiae (9. Jh.) erzählt, Justinian habe die Kirche nicht nur mit *Leuchtern u. 300 goldenen L. (λυχνίαι) ausgestattet, sondern auch für jeden Festtag 1000 Maß Öl gestiftet (23 [Script. Orig. Cpol. 23, 100 Preger]; G. Dagron, Cple imaginaire [Paris 1984] 250f). Im J. 716 erhält das Kloster Corbie für seine luminaria 10 000 Pfund Öl aus dem königlichen Depot bei Marseille zugesichert (Fouracre aO. 71). Private Stiftungen von Kirchen u. Kapellen waren ab 538 nur noch erlaubt, wenn neben dem Unterhalt der Kleriker u. der Instandhaltung des Gebäudes auch die Bezahlung seiner Beleuchtung auf Dauer gesichert war (Nov. Iust. 67 pr. 2). Das 1. Konzil v. Braga weist iJ. 561 ein Drittel der Kircheneinkünfte dem Unterhalt u. der Beleuchtung der Kirchen zu (cn. 7 [112 Barlow]). Bischof Leo v. Agde zerschlug die L. in seiner Kirche, weil er ihren Brennstoff nicht mehr finanzieren konnte (Greg. Tur. glor. mart. 1, 78 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 91]). – Beliebt u. üblich waren auch individuelle Spenden. Für L.- u. Ölstiftungen in Tempeln u. Synagogen hingegen wurde Christen die *Exkommunikation angedroht (Const. apost. 8, 47, 71 [SC 336, 300]). Fromme stifteten neben Kerzen (Greg. Tur. vit. Mart. 4, 15 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 203]) Öl in oder für L. zum Abbrennen bei einem Heiligtum oder im Namen eines Heiligen (Mirac. Anastas. Pers. 4 [1, 125 Flusin]; Mirac. Artem. 4. 11. 34 [84. 98. 176 Cr. /N.]). Den Rest konnte man als *Eulogie mitnehmen oder auch versenden u. daheim oder anderenorts etwa zu Heilungszwecken nutzen (Kranemann aO. 930). Im späteren Abendland kommen Stiftungen ewiger L. für das Seelenheil bestimmter Personen auf (Fouracre aO. 77). – Die L. benötigten Schutz ihrer Flamme sowie Pflege durch rechtzeitiges Nachfüllen von Öl u. regelmäßige Säuberung der verrußten u. eingestaubten Gläser. Solche Aufgaben oblagen in den Kirchen u. Klöstern bestimmten Amtsträgern. Im frühchristl. Jerusalem waren anscheinend zunächst *Diakone die παρασκευάζοντες τὰ φῶτα u. hatten auch für einen hinreichenden Ölvorrat zu sorgen (s. o. Sp. 913). Mit möglicherweise nötigem Nachfüllen von Öl zur Unzeit begründet das Mailänder Praeconium paschale die Verwendung kontinuierlich brennender Osterkerzen; denn Christus kommt plötzlich wie ein Blitz (Text: Zweck aO. [o. Sp. 911] 84). – Gegen vorzeitiges Erlöschen der L. schützte man sich durch Verwendung entsprechend großer Exemplare (für Rom s. o. Sp. 913). Mehrflammige Ton-L. mit Vorratsgefäß für 500 Stunden Brenndauer sind aus Unterägypten erhalten (M. Egloff, Kellia. La poterie copte [Genève 1977] 1, 165f nr. 322/4; 2 Taf. 86, 1. 87, 1/3). Als in die festlich illuminierte Kathedrale von Clermont eine Lerche eindrang u. die Lichter (luminaria) zum Verlöschen brachte, bewahrten die ostiarii die im Sacrarium brennende Glas-L. eben noch davor (Greg.

Tur. hist. Franc. 4, 31 [MG Script. rer. Mer. 1², 1, 165]; E. Knögel, Schriftquellen zur Kunstgeschichte der Merowingerzeit = BonnJbb 140f [1936] 67f nr. 30). Der Protest gerade der Paramonarioi von Edessa gegen die Einstellung öffentlicher Öllieferungen (s. o. Sp. 917) dürfte sich durch ihre Zuständigkeit für die Versorgung der L. mit Öl erklären. An den Kirchen in Ägypten taten im 5./6. Jh. offenbar Laienchristen als bestellte L.anzünder (φανάπται) Dienst (G. Schmelz, Kirchl. Amtsträger im spätantiken Ägypten [2002] 39). Urkundlich überlieferte Aufträge des Bischofs Abraham v. Hermontis in Theben (um 600 nC.) an Visitatoren von Kirchen gebieten Mahnungen bei angetroffener Vernachlässigung der L.dienste. Unter Abrahams Korrespondenz findet sich ferner a) eine Verpflichtung zum Schlafen in der Kirche, um den L.dienst auch in der Nacht zu gewährleisten, b) die Bürgschaftserklärung für einen Diakon, dass dieser u. a. auf den L.dienst achten werde, sowie c) eine jener Kinderschenkungsurkunden, wonach der junge Oblate für die Altar-L. des Klosters zu sorgen hat (M. Krause, Die Kirchenvisitationsurkunden: Meroitica 12 [1990] 228/36). In Kpel gehörten Lampadarioi zum kaiserlichen Klerus, zu dem des Patriarchen ein ἄρχων τῶν φώτων sowie ein ἄρχων λυχνικοῦ (J. Darrouzès, Recherches sur les ὀφφίκκια de l'église byzantine [Paris 1970] 211. $284f_4$. 288. 603; Gagé 186. 214). In der Jerusalemer Grabeskirche oblag das πλύνειν τὰς κανδήλας Frauen, den sog. Myrophoroi (Spezereienträgerinnen; Cod. Hieros. s. Crucis 43: A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2 [Ἐν Πετρουπούλει 1894] 179), an anderen Orten das Putzen, Nachfüllen u. Anzünden zB. einem jungen Mädchen (Mirac. Artem. 34 [178 Cr./N.]). Im Kpler Studiu-Kloster tat ein κανδηλάριος Dienst u. musste bei Pflichtvergessenheit oder Nachlässigkeiten genau festgesetzte Strafen gewärtigen (Theod. Stud. [?] poen. monast. 71/5 [PG 99, 1742f]). In der Gemeinschaft des Magisters (6. Jh.) war im Kloster der Cellerar für die Herrichtung des Nachtlichtes zuständig, die Hebdomadare für das Anzünden u. rechtzeitige Löschen der L. (Reg. Mag. 19, 24; 29, 4 [SC 106, 96. 160/2]). Walafried beschreibt das Auswaschen der Glas-L. der Klosterkirche von St. Gallen durch einen monastischen L.putzer (vit. Galli 2, 35 [MG Script. rer. Mer. 4, 333]; Knögel aO. 147 nr. 605). – Die Gefahr des Bruches von L. (vgl. o. Sp. 916) veranschaulicht eine Wundererzählung Gregors v. Tours: In Poitiers soll aus einem gesprungenen Lämpchen bei der Heilig-Kreuz-Reliquie in die vorsorglich darunter gestellte Schale binnen einer Stunde mehr Öl getropft sein, als die darüberstehende Öl-L. hätte aufnehmen können (glor. mart. 1, 5 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 40]; M. Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors v. Tours 2 [1982] 343).

5. Lampen an Gräbern u. in Katakomben. Das Anzünden von L. auf Gräbern von Christen bei Tage war auf der Synode v. Elvira (ca. 306) Kritikpunkt der Bischöfe, die darin ein Weiterleben heidnischen Brauchtums (vgl. o. Sp. 905) u. Störung der Totenruhe erblickten (Gagé 164f. 191). Es wird seit dem 5. Jh. jedoch allgemeiner Brauch (ebd. 192; Voss). – In der Neuzeit wurden in den *Katakomben Roms gefundene L. früh beachtet, als christlich angesehen u. gesammelt. Aus heutiger Sicht sind solche L. zunächst funktional zu deuten, d. h. sie dienten zur Beleuchtung der Gang- u. Kammersysteme (V. Schultze, Die Katakomben [1882] 206f). Die zahlreichen kleinen Nischen in den Katakomben dürften zur Aufnahme von Lichtquellen bestimmt gewesen sein; hier ist eine gewisse Organisation hinsichtlich des Unterhalts des Lichts in den unterirdischen Grabanlagen, möglicherweise durch fossores bzw. im Früh-MA durch Pilgerführer, anzunehmen. Daneben gab es die mit Memorialfeiern am Grab in Verbindung zu bringenden L., die beim Besuch der Hinterbliebenen besonders zu den Gedenkfeiern angezündet wurden (o. Bd. 20, 390). In diesem Sinne dürften auch die in den Mörtel der loculi gedrückten Öllämpchen zu erklären sein (A. Ferrua: RivAC 33 [1957] 217f), die zudem, gleich anderen Erkennungszeichen, das Wiederauffinden der Gräber erleichterten. Vgl. J. Guyon, Le cimetière aux deux lauriers = Roma sott. christ. 7 (Rome 1987). Eine typologisch-chronologische Einordnung der Katakomben-L. bei A. Provoost, Les lampes à récipient allongé trouvées dans les catacombes romaines: BullInstHistBelge 41 (1970) 17/55 Taf. 1/9, der 14 Typen von der älteren Kaiserzeit bis in das 7. Jh. unterscheidet; Ramieri aO. (o. Sp. 896).

b. Bildliche Darstellungen von Lampen. Darstellungen von Hänge-L. zT. mit Glasein-

sätzen sind in christlicher Kunst (zur jüdischen s. o. Sp. 906) mehrfach anzutreffen, zB. in den Mosaiken von S. Maria Maggiore in Rom bei Haus- u. Tempelarchitekturen (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 12f. 17. 71. 118f), auf Elfenbeinen unter Arkaturen (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 120. 177), auf Mosaiken Jordaniens (Byz. Mosaiken aus Jordanien, Ausst.-Kat. Schallaburg, Niederösterreich [1986] Taf. 7: Mosaik Gerasa Arkatur), in zwei Miniaturen des Ashburnham-Pentateuch fol. 76r. 127r bei der Darstellung des Bundeszeltes in architektonischem Ambiente (O. v. Gebhardt, The miniatures of the Ashburnham Pentateuch [London 1883] 22f; K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] 125 Taf. 47; R. Sörries, Christl.-antike Buchmalerei im Überblick [1993] 32; D. Verkerk, Early medieval Bible illumination and the Ashburnham Pentateuch [Cambridge 2004] 25. 83) u. durch antike Vermittlung im Utrecht-Psalter (S. Dufrenne, Les illustrations du Psautier d'Utrecht [Paris 1978] 177 Taf. 38. 67f. 105). Speziell Glas-L. zeigen wohl die Mosaiken von H. Georgios u. H. Demetrios in Thessaloniki in Architekturen hängend (Ch. Diehl / M. Le Tourneau / H. Saladin [Hrsg.], Les monuments chrétiens de Salonique = Mon. Art Byz. 4 [Paris 1918] 27f Taf. 1, 1; O. M. Dalton, Byz. art and archaeology [New York 1911] 613; W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 124).

c. Bildersprachliches. Die zahllosen christlich-theologischen Äußerungen über das *Licht benutzen nicht selten das Bild der L., meist aber in engster Verbindung mit dem *Leuchter, der die Strahlkraft der L. erhöht (zB. Theodrt. hist. rel. 26, 13 [SC 257, 190]). Seltener geht es um die L. als solche. Dann haften die Deutungen an ihrer geringen Lichtstärke, dem Unterschied von Licht u. Gerät, dessen Zerbrechlichkeit u. Versorgungsbedürftigkeit. – Im Vergleich zur *Sonne ist jede L. dunkel (Clem. Alex. strom. 1, 89, 2; Orig. in Hes. hom. 9, 3 [SC 352, 310]). So ist der Vorläufer *Johannes d. T. nur L., erst Christus das helle Licht (Joh. 5, 35; Orig. in Joh. frg. 17 [GCS Orig. 4, 496]; Dölger, ACh 6, 6). Nach Clemens v. Alex. gleicht die *Philosophie einer L., deren Docht von Menschen entzündet wurde; sie verhält sich zum hl. Licht des die ganze Wahrheit verkündenden Logos wie eine L. zum Licht der Sonne (strom. 5, 29, 4/6; vgl. Dölger, ACh 6, 147/51). Gerät u. Licht der L. bieten sich an als Analogon für Menschheit u. Gottheit Christi; die L. aus Ton steht für das Fleisch u. das L.-Licht für den Logos (Aug. en. in Ps. 138, 14 [CCL 40, 1999f]; Greg. M. hom. in ev. 2, 34, 6 [ebd. 141, 304]). Hilarius v. Poitiers erklärt zu Mt. 25, 1/13: Die L. gleichen dem Licht der durch die Taufe erleuchteten Seelen; das Öl bedeutet die Frucht der guten Werke; die L.schalen sind die menschlichen Leiber, in deren Innerem der Schatz eines guten *Gewissens verborgen ist (Hilar. Pict. in Mt. 27, 4 [SC 258, 206]; vgl. Eucher. form. 7 [CSEL 31, 45]). Auf den Ölbedarf der L. ist abgehoben, wenn Augustinus äußert, wer der Gemeinde täglich das Wort verkünde, gieße gleichsam das Öl ein, damit die L. nicht erlösche (serm. 37, 11 [PL 38, 227]). Davon beherrscht ist das Bild von der Lebens-L.; das Versiegen des Lichts bei aufgezehrtem Öl steht für das Sterben (PsEphr. Syr. testam.: EphrSyrOp G 2, 230 par. CSCO 335/Syr. 149, 53; Übers. S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3 [Mödling 1938] 156).

Für Hinweise u. Ergänzungen bin ich Franz Rickert (Bonn) u. den Mitarbeitern des F. J. Dölger-Instituts zu Dank verpflichtet.

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1977/78 [1979]). – D. M. Bailey, A catalogue of the lamps in the British Museum 1/4 (London 1975/96). – B. Böttger, Die kaiserzeitlichen L. von Kerameikos = Kerameikos 16 (2002). – Byzanz. Das Licht aus dem Osten, Ausst.-Kat. Paderborn (2001). – P. Clemen, Die Slg. Leopold Seligmann (1930). – O. M. Dalton, Catalogue of the early Christian antiquities and objects from the Christian east in the department of British and mediaeval antiquities and ethnography of the British Museum (London 1901). – D. R. Dendy, The use of lights in Christian worship = Alcuin Club Coll. 41 (ebd. 1959). – A. Ennabli, Lampes chrétiennes de Tunisie. Musées du Bardo et de Carthage = Ét. Ant. Afric. (Paris 1976). – F. Fremersdorf, Das Beleuchtungs-Gerät in röm. Zeit = Kulturgeschichtl. Wegweiser durch das Röm.-Germ. Zentralmuseum 6 (1924). – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217. – F. R. Gahbauer, Die L. (Leuchter) als Symbol für theol. u. geistl. Aussagen der Kirchenväter: Orthod. Forum 17 (2003) 7/28. – K. Galling, Die Beleuchtungsgeräte im israelitisch-jüd. Kulturgebiet: ZsDtPalVer 46 (1923) 1/50 Taf. I/IV. – H. Geertman, L'illu-

minazione della basilica paleocristiana secondo il Liber Pontificalis: RivAC 64 (1988) 135/60. – K. GOETHERT, Röm. L. u. Leuchter. Auswahlkatalog des Rhein. Landesmuseums Trier = Schriftenreihe des Rhein. Landesmuseums Trier 14 (1997). – R. HACHLILI, Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora (Leiden 1998); Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel (ebd. 1988) – R. HAKEN, Roman lamps in the Prague National Museum and in the other Czechoslovak collections (Praha 1958). – J. W. HAYES, Late Roman pottery (London 1972). – A. HUG, Art. Lucerna: PW 13, 2 (1927) 1566/613. – D. KELLERMANN, Art. Ner: ThWbAT 5 (1986) 622/6. – H. LECLERCQ, Art. Lampes: DACL 8, 1, 1198/214 fig. 6722/33. – L. I. LEVINE, The ancient synagogue (New Haven 2000). – S. LOFFREDA, Lucerne bizantine in Terra Santa con iscrizioni in greco = StudBiblFranc Coll. mai. 35 (Jerusalem 1989). – Lumière. L'éclairage dans l'antiquité, Ausst.-Kat. Nyon (Milano 2003). – A. J. MACGREGOR, Fire and light in the western triduum = Alcuin Club Coll. 71 (Collegeville 1992). – O. MARUCCHI, Hdb. der christl. Archäologie (1912). – H. MENZEL, Antike L. im Röm.-Germ. Zentralmuseum zu Mainz[2] = Kat. RGZM 15 (1969). – W. MICHAELIS, Art. λύχνος, λυχνία: ThWbNT 4 (1942) 325/9. – D. MONTSERRAT, Early Byz. church lighting: Orientalia 64 (1995) 430/44 Tab. XLVIf. – PH. M. PROTTEL, Mediterrane Feinkeramikimporte des 2. bis 7. Jh. nC. im oberen Adriaraum u. in Slowenien (1996). – Rom u. Byzanz. Archäol. Kostbarkeiten aus Bayern, Ausst.-Kat. München (1998). – Spätantike zwischen Heidentum u. Christentum = Ausst.-Kat. der Prähist. Staats-Slg. 17 (1989). – J. STRZYGOWSKI, Kopt. Kunst = Catalogue général des antiq. égypt. du Musée du Caire 12 (Wien 1904). – C. TROST / M.-C. HELLMANN, Lampes antiques de la Bibliothèque Nationale 3. Fonds général. Lampes chrétiennes (Paris 1996). – H. VOSS, Die Bedeutung des Lichtes in der frühchristl. privaten u. kultischen Totenverehrung, Diss. Münster (1962).

Bernd Päffgen.

Land (heiliges).

Vorbemerkung. In diesem Art. geht es um die religiöse Vorstellung, dass ein bestimmtes, wenigstens im Kern territorial fixierbares L. einer Gottheit in besonderer Weise gehört u. sein Besitz ihrer *Kultgemeinde zugesagt u. verliehen wird u. daher als ‚gelobtes L.' (= ‚L. der Verheißung') oder ‚heiliges L.' bezeichnet werden kann.

A. Heidnisch. Ein ‚hl. L.' im religiösen Sinne fehlt im Heidentum. Von einem gelobten, d. h. gepriesenen L. kann demnach nur im Sinne eines lieblichen, idealen *Locus amoenus die Rede sein. Lediglich bei Vergil begegnet *Italia als ‚L. der Verheißung', das den aus dem zerstörten Troja vertriebenen Aeneaden als Ziel ihrer Irrfahrt genannt wird (Aen. 1, 263: Iuppiter gegenüber Venus; ebd. 1, 530/4: Bericht des Trojaners Ilioneus vor Dido; 4, 229f. 274/6 u. ö.). Synonym werden daneben die Bezeichnungen Hesperia (1, 530; 3, 163), Ausonia (3, 477; 4, 236 u. ö.) u. Lavinium (1, 258f) für Italien verwendet, wo, so die Verheißung des Anchises, Augustus einst aurea saecula begründen werde (6, 792f; A. Kurfess, Art. Aetas aurea: o. Bd. 1, 147f; zu weiteren Bezeichnungen vgl. R. Bohn, Unters. über das Motiv des ‚Gelobten L.' in Vergils Aeneis u. im AT, Diss. Freiburg i. Br. [1965] 49/67). Italien erscheint in Vergils Aeneis zudem als fruchtbares L., als alte Mutter der Trojaner (3, 95f), von wo aus die Römer ihre Herrschaft über die Völker ausüben werden (6, 851/4). Damit geht seine Bedeutung über den konkreten Ort hinaus u. verweist als Symbol auf die Größe Roms, die es in geschichtlicher Zeit unter Augustus erlangte (Bohn aO. 145f).

B. Jüdisch. Die jüd. Tradition aller Perioden bekennt sich zur bibl. Idee des Auszugs aus *Aegypten (Num. Rabbah 3, 7; *Exodus), der *Jordan-Überschreitung, des Eintritts u. der L.eroberung unter *Josuas Führung (4Q226, 3f; 1Q22, 1, 9/2, 4; 4Q378f frg. 12; Test. Moys. 2, 1) u. darauf folgender Teilung des L. durch *Los (Joseph. ant. Iud. 5, 79/88; PsPhilo ant. bibl. 20, 9; bBaba Batra 106b). Gott erfüllte seine Verheißung an

*Abraham u. gewährte seinem Volk das Leben in diesem schönen, glorreichen u. gesegneten L. (Joseph. ant. Iud. 2, 269; Hen. aeth. 89, 40; Test. Moys. 1, 8f; 2, 1f). Der eigentliche Eigentümer des L. ist also Gott; er stellt es seinem Volk zur Verfügung (Maʿaśer Šeni 5, 5. 10/2).

I. Umschreibung u. Beschreibung des Landes. ‚L.' oder (wohl ein nachexilisches Syntagma) ‚Heiliges L.' (Sach. 2, 16: Jahwe wird Juda als seinen Anteil im Hl. L. in Besitz nehmen u. Jerusalem von neuem erwählen; 2 Macc. 1, 7; Sap. 12, 3: ἁγία γῆ) meint das ‚L. Kanaan', ‚L. der Juden', ‚L. Israel' oder (nachbiblisch) Palaestina (bPesaḥim 52b). Ausdehnung, Geographie u. Eigentümlichkeit hat man unterschiedlich (durch Aufzählung von Städten u. Gebieten, die Angabe der angrenzenden Länder oder von Wasserflächen, durch Grenzziehungen sowie durch Bestimmung des Status bestimmter Städte u. Gebiete) zu bestimmen versucht. Wichtige, nicht immer korrekte Daten zu Palaestina liefert der **Aristeasbrief (107/20: Geographie, Ausdehnung, Berge, Flüsse, Städte, Bevölkerungszahl, Bodenschätze, landwirtschaftlicher Charakter, Handel, Schönheit u. Fruchtbarkeit). Schon eine einfache Aufzählung der Städte u. zugehörender Gebiete verrät das Interesse an der Ausdehnung des Gebietes. So wird die Beschreibung der L.aufteilung von Jos. 13/21 in 4Q522 durch eine Liste der Städte in Kanaan u. der israelit. Stämme nachgeahmt. Bei der Aufzählung der aktuellen Städte beruft man sich auf die Wiedereinnahme des L. nach dem babyl. Exil, um die Kontinuität der L.ausdehnung anzuzeigen (Šebiʿit 6, 1). Zur genauen Territoriumsbestimmung dienen die Grenzlinien: Gebirge, Flüsse u. Städte, wie etwa das Taurus-Gebirge im Norden (Tos. Ḥallah 2, 11), der ‚Bach Ägyptens' im Süden (Tos. Šebiʿit 4, 6. 11), oder die Städte Rekem im Osten, Aschkalon im Süden u. Akko im Norden (Giṭṭin 1, 2). Die in vier Fassungen überlieferte Baraita über ‚die Grenzen des L. Israel' (6./7. Jh. nC.) nennt systematisch die Grenzpunkte in nachexilischer Zeit (J. Sussmann, The inscription in the synagogue at Rehob: L. I. Levine [Hrsg.], Ancient synagogues revealed [Jerus. 1981] 146/53; Tos. Šebiʿit 4, 11; Sifre Dtn. 51 zu Dtn. 11, 23f). Das L. selbst gilt als auf Seen u. Flüssen gebaut u. befestigt, die das L. umringen u. zu ihm gehören. Es handelt sich um die Seen von Tiberias (See Genezareth), Sodom, Helath (Totes Meer), Sibkay, Aspamia u. Großes Meer u. um die Flüsse Jordan, Jarmuk, Kerayom u. Pigah (bBaba Batra 74b). Ob die Mittelmeerinseln zum L. Israel gehören, blieb umstritten. Am umstrittensten war das jüdisch besiedelte syr. Gebiet zwischen Palaestina u. Babylonien (Mt. 4, 23/5; Mc. 3, 7f), obwohl es nicht zu dem von Josua eroberten Gebiet gehörte. Wegen der nach dem ersten Jüd. Krieg gestiegenen Einwanderung versuchte man, auch Syrien der Zehntpflicht u. den Sabbatjahrgesetzen zu unterwerfen (Demaj 6, 11; Tos. Peʾah 4, 6; Tos. ʿOrlah 8; bʿAbodah Zarah 21a). Die unterschiedliche L.ausdehnung im Lauf der Jhh. (etwa nach der Einnahme unter Josua im Vergleich zur nachexilischen Zeit) (bḤullin 7a; bJebamot 82b) beeinflusst die Argumentation. So wird das Kerngebiet, das sich vom Süden des L. (ungefähr Kadesch-Barnea) bis Chezib (zwischen Tyrus u. Akko) ausdehnt, um zwei Zonen bis zum ‚Bach Ägyptens' im Süden u. bis zum Amanah-Gebirge im Norden erweitert, obwohl sie nach dem babyl. Exil nicht mehr erobert wurden. Was jenseits dieser weiter gezogenen Grenze lag, galt als außerhalb des L. (Šebiʿit 6, 1f; Ḥallah 4, 8; bBaba Batra 3, 2). Die Sabbatjahrvorschriften wurden entsprechend auf die einzelnen Gebiete mit ungleicher Strenge angewendet (Šebiʿit 6, 1). Die Versuche, das L. genau zu bestimmen u. zu begrenzen, waren vom Kultinteresse bestimmt: Die im L. liegenden Städte besaßen einen anderen rechtlichen Status als die außerhalb gelegenen; so bestanden Zehntpflicht u. Sabbatjahrvorschriften nur für das L. selbst (Demaj 2, 1; Maʿaśer Šeni 5, 2; Tos. ʾOhalot 17, 4); das Gebiet der Nichtjuden galt sogar als unrein (Tos. Miqwaʾot 6, 1).

II. Spiritualisierung u. Idealisierung. Das L. ist nicht nur der reale Lebensraum, sondern ihm werden, da es mit Gott zu tun hat, geradezu utopische Eigenschaften zugeschrieben, zB. die Ausmaße von 400 x 400 Parasangen (ein Parasang = ca. 5, 6 km oder eine Stunde Fußweg). Das L. gilt als begehrenswerter im Vergleich mit allen anderen u. als idealer Lebensraum, wo Reichtum u. Überfluss herrschen: fließende Ströme, Quellen, Weizen u. Gerste, Weinstöcke, *Feigen-Bäume, *Granatäpfel, Olivenbäume, Milch, *Honig u. Bodenschätze (4Q374; 4Q378f frg. 11; Jub. 13, 6). In rabbinischer Zeit, als sich die unmittelbare Kenntnis des

L. mehr u. mehr verflüchtigte, schrieb man ihm noch mehr ideale Eigenschaften zu, wie etwa übermäßige u. frühzeitige *Ernte sowie größere Produkte u. Speisenvielfalt im Vergleich zu *Hungersnöten in anderen Ländern (bKetubbot 111b/3a; bBaba Batra 146a; Lev. Rabbah 25, 4; 35, 11; Num. Rabbah 16, 13; Lament. Rabbah 3, 16f par. 6). Zwar war es von Anfang an Gottes Plan, das L. wie Eden zu gestalten, aber dies erfüllte sich erst mit der Anwesenheit des Gottesvolks (Gen. Rabbah 19 zu Gen. 9, 2). Das von Gott erwählte L. galt als *heilig. Es wurden zehn konzentrische Heiligkeitsgrade unterschieden, die im Tempel ihre Mitte fanden (Kelim 1, 6/9; Tos. Berakot 3, 15f; Num. Rabbah 7, 8). Wirklicher Gottesdienst war nur im L. möglich (Tos. ʿAbodah Zarah 4, 5), während die außerhalb Wohnenden ihre kultische Reinheit einbüßten (bʿAbodah Zarah 13a) u. Götzen verehrten, ohne es zu wissen (Abot de-Rabbi Natan A 26). Weil Gott das L. erschaffen hat, konnte er darüber verfügen u. es seinem Volk überlassen (bRoš ha-Šanah 16b; Gen. Rabbah 1, 2; Lev. Rabbah 35, 8; Num. Rabbah 3, 8; 15, 17; Cant. Rabbah 2, 1 par. 2). Gott war dort immer anwesend (Vorstellung von der Šekinah; Test. Job 33, 5; Num. Rabbah 7, 10; Cant. Rabbah 1, 4 par. 2). Es wurde eine entsprechende Verhaltensweise im L. erwartet, die das fortdauernde Leben des Volkes im L. ermöglichen sollte (1QS 1, 5; 8, 3. 4b/7. 10; 9, 3/5; Jub. 6, 12f; 15, 28). Die Tempelrolle von Qumran (11Q19f) bietet ein neues, mit Dtn. 12/26 vergleichbares Gesetz für das Leben im L. Es ist ein systematischer Versuch, ‚das L. Israel' aus der übrigen Welt auszusondern u. als ‚reines L.' Gottes darzustellen, in dem zwölf Stämme um die Hl. Stadt in ihrer Mitte leben u. Jahwe eher ein L.gott als der Weltenherrscher ist. Für Israel gewährte schon allein das Leben im L. Sündenvergebung (Sifre Dtn. 333 zu Dtn. 6, 1). Trotz Vertreibung u. Exil verließ Gott nie sein Volk, sondern begleitete u. führte es zurück in das L. (Sifre Num. 161 zu Num. 3, 2). Das L. gewährte seinen Bewohnern reichen geistlichen Gewinn: Schon das Klima verlieh Weisheit (bBaba Batra 158b), u. das Torahstudium erreichte eine besondere Qualität (Gen. Rabbah 16, 4; Lev. Rabbah 13, 5; Esth. Rabbah 1, 17). Auf diese Weise wurden mehrere wichtige Elemente wie L., Heiligkeit, Torahstudium u. Weisheit miteinander vereint (Abot de-Rabbi Natan A 28, 1, 1/2, 1). Beim Jüngsten Gericht erfahren die im L. Weilenden besonderen Schutz, *Barmherzigkeit u. Rettung (Apc. Bar. syr. 29, 2; 40, 2; 63, 10; 71, 14; 4 Esr. 9, 7/9; 13, 48f); sie können sicher sein, in die künftige Welt einzutreten (bPesaim 113a). Das Kommen des Messias, der die Toten auferweckt, ist mit dem L. verbunden, wo die Auferstehung beginnt; dort wollte man daher begraben sein (bKetubbot 111a; Gen. Rabbah 96, 5; Abot de-Rabbi Natan A 26, 3, 1). Mit dem Messias wird das L. zu einem neuen Lebensraum für das Gottesvolk umgestaltet (1Q32; 2Q24; 4Q554f; 5Q15; 11Q18). Das gegenwärtige L. ist vergänglich, während das wirkliche u. ideale in Gottes Gedanken verborgen ist u. nur am Ende offenbar wird. In der Endzeit wird Gott in der Mitte Israels leben, es retten u. unter paradiesischen Umständen zurück in sein L. bringen (Apc. Bar. syr. 4, 2/7; Test. XII Levi 5, 2; Test. XII Juda 22, 2; Test. XII Zab. 9, 8; Test. XII Naph. 8, 3; Test. XII Iss. 6, 4; jSanhedrin 10, 3; Dtn. Rabbah 4, 11). Alle Juden haben Anteil an der zukünftigen Welt u. werden das L. für ewig besitzen (Sanhedrin 10, 1).

III. Römische Besetzung u. Reaktion. Die idealen Vorstellungen vom L. stießen sich oft mit der harten Realität, die wiederum zu einer stetigen Idealisierung beitrug. Die 63 vC. beginnende röm. Anwesenheit im L. reflektiert der Hab.-Komm. aus Qumran; er spricht von brutaler Härte, militärischem Erfolg u. Gottlosigkeit der Römer. Als Antwort auf die neuen Lebensumstände wird Loyalität gegenüber Gottes Gesetz empfohlen (1QpHab. 2, 11/6, 12; 4Q529; 4Q552f). Die weitere Entwicklung führte zum ersten Jüd. Krieg (66/70 nC.), der in der Eroberung Jerusalems u. der Zerstörung des Tempels iJ. 70 gipfelte (Taʿanit 4, 6; Gen. Rabbah 93, 10; Dtn. Rabbah 1, 17; Lament. Rabbah prooem. 2. 10. 20; ebd. 1, 5 par. 31). Die Kriegsereignisse hatten für das gesamte L. u. seine Bevölkerung katastrophale Folgen: Menschenverluste (Joseph. b. Iud. 6, 420: mehr als 1 Mio.; Tac. hist. 5, 13: 600 000), allgemeine L.zerstörung u. Armut (Tos. Terumot 10, 15; bBaba Batra 25b; bKetubbot 67a; Mekilta de-Rabbi Išmael, Ba-Ḥodeš 1, 18/41 [2, 193/5 Lauterbach]) sowie auch die Anweisung, L. zu verpachten (Joseph. b. Iud. 7, 216). Der zweite Jüd. Krieg (132/35 nC.) brachte weitere Verwüstung des L. (bGiṭṭin 57a; La-

ment. Rabbah 2, 2 par. 4). Kaiser Hadrian war entschlossen, den Namen Israel im L. auszulöschen; Juden wurde der Zutritt nach Jerusalem nur einmal im Jahr gestattet, am Tišʿah be-Av (9. Av; Taʿanit 4, 6), u. *Iudaea wurde in Syria-Palaestina umbenannt. Die Kriegsereignisse fanden reichen Nachklang in der apokryphen Literatur, meist im Zusammenhang mit der Tempelzerstörung. Als eine Vorhersage (Prophetie: Test. Moys. 6, 8f) oder Erzählung (etwa eine Vision) wird die Zerstörung Jerusalems als Feldzug eines Königs von Westen beschrieben, der tötet, Gefangene wegführt, den Tempel plündert u. in Brand steckt (Orac. Sib. 5, 163/78. 397/413; Apc. Abr. 27, 1/6; Apc. Bar. syr. 1, 1/8, 5). Gottes *Gerechtigkeit zeigt sich im Unglück, das über Rom hereinbricht (Apc. Abr. 27, 7/12), konkret etwa im Vesuvausbruch (Orac. Sib. 4, 130/6; Ex. Rabbah 35, 5; Esth. Rabbah 1, 19). Weder Schicksalsschläge noch *Diaspora hielten Juden von der Sehnsucht nach dem L. ab (Num. Rabbah 23, 7). Nach verbreiteter Erwartung wird dort in der Zukunft ein neuer, idealer Tempel errichtet; Gott wird sein Volk auf neuer Erde um sich sammeln (Apc. Bar. syr. 30, 1f; Test. XII Benj. 9, 2; Test. XII Levi 10, 3; 15, 1; 16, 4f; Test. XII Juda 23, 1/5; Dtn. Rabbah 3, 13).

C. Christlich. I. NT u. Judenchristentum. L. u. Jerusalem erfahren in frühchristlicher Zeit komplexe Deutungen zwischen Konkretisierung u. Spiritualisierung (Horbury 215f). Palaestina bleibt namhaft als Wirkstätte Jesu, während sein Rang als L. der Verheißung nicht hervortritt bzw. spiritualisiert wird. Bei Paulus u. dem bemerkenswert ortskundigen Johannes tritt die L.verheißung (vgl. Rom. 9, 4) zurück gegenüber dem inkarnatorischen ,in Christus sein' (ebd. 12, 5), dessen Fleisch der neue Tempel ist (Joh. 2, 19/22). In den Evv. nach Markus u. Matthäus zerfällt das ,L. Israel' (Mt. 2, 20f) in *Galilaea u. *Jerusalem, ohne dass Galilaea als Heiliges L. der Messiasoffenbarung privilegiert würde gegenüber dem am Tod Jesu schuldig gewordenen Jerusalem, von dem die Missionsbewegung zu den Völkern ausgeht. Im lukanischen Doppelwerk fehlt trotz der geographischen Linien ein ,Hl. L.'. Die Stephanusrede leugnet den Tempel als Ruheort Gottes u. gibt damit dem Hl. L. eine bloß eschatologische Wertigkeit (Act. 7). Der Hebräerbrief ist der erste Versuch, die bibl. L.verheißung christlich zu interpretieren (erstmals das Syntagma γῆ τῆς ἐπαγγελίας: Hebr. 11, 9). Schon die Kirchenväter deuten sein Plädoyer für ein ,besseres, himmlisches L.' (ebd. 11, 16) als Umwandlung der irdischen L.verheißung in ein rein geistiges Konzept. – Die Jerusalemer Urgemeinde scheint auf dem mit endzeitlichen Zionshoffnungen behafteten Südwesthügel Jerusalems ihr Zentrum gehabt zu haben (R. Riesner, Das Jerusalemer Essenerviertel u. die Urgemeinde: ANRW 2, 26, 2 [1995] 1866/75). Die *Judenchristen lehnten das Wohnen Gottes im Jerusalemer Tempel ebenso wie die dortigen Opfer ab, dennoch galt ihnen Palaestina als Hl. L. der Offenbarung u. Jerusalem als ἅγιος τόπος, zu dem hin sie beteten u. pilgerten u. zu dem sie einst heimgeführt zu werden hofften (H. J. Schoeps, Theologie u. Gesch. des Judenchristentums [1949] 40f. 220/42. 277f. 361/5). Wahrscheinlich erwarteten sie die Wiederkunft Christi in Jerusalem vom Ölberg her (Act. 1, 4. 11; Heid, Kreuz 150/5) u. entsprechend Apc. 20/2 die chiliastische Restauration (E. Testa, Le conseguenze della distruzione di Gerusalemme secondo la letteratura rabbinica e cristiana: LibAnnStudBiblFranc 38 [1988] 204/9).

II. Die röm.-jüd. Kriege. Flavius *Josephus macht sich zum röm. Propagandisten mit der Behauptung, Gott habe Jerusalem verlassen, um auf Seiten der Römer zu kämpfen u. ihnen den Sieg über die Juden zu garantieren (H. Schreckenberg, Josephus u. die christl. Wirkungsgeschichte seines ,Bellum Judaicum': ANRW 2, 21, 2 [1984] 1106/217). So scheint eine Zukunft des Hl. L. für die Juden verspielt. Dies trifft auch die Christen; zumindest polemisieren Kelsos (*Celsus) u. Kaiser *Iulianus gegen sie, weil sie sich den Juden u. ihrem Gesetz anschließen, obwohl dieses Volk immer schon territorial u. politisch bedeutungslos gewesen sei u. zuletzt dem *Imperium Romanum einverleibt wurde (Joseph. c. Ap. 2, 11; Orig. c. Cels. 8, 69; Iulian. Imp. c. Galil. frg. 49 [143f Masaracchia]). Dagegen versuchen die Apologeten, die scheinbare Schwäche Gottes in den Jüd. Kriegen zu erklären (Didym. Caec. exp. in Ps. 101, 17 [PG 39, 1517A]): Da die Juden nach den Propheten nun auch den Erlöser getötet hätten, ,war es nötig, dass nicht nur die Bewohner der Stadt (scil. Jerusalem), sondern auch das L. selbst, auf das sie sehr stolz waren, entsprechend litt' (Eus.

theoph. frg. syr. 4, 18 [GCS Eus. 3, 2, 192]; H.-M. Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems u. des zweiten Tempels iJ. 70 in den ersten drei Jhh. nC. [1998] 52/70). Der Leichnam eines Gekreuzigten verunreinigt das ganze L., wenn man ihn nicht begräbt (Dtn. 21, 23; vgl. 11Q19 B [Tempelrolle 1] 64, 6/13; Heid, Kreuz 110). Für die Christen bleibt trotz der Grablegung Jesu die Hl. Stadt verflucht (Iustin. dial. 25, 5; PsNovat. adv. Iud. 5, 3 [CCL 4, 271]; Didym. Caec. in Sach. 4, 194 [SC 85, 900]; Hieron. ep. 46, 8, 1): Krieg u. Verwüstung sind geschehen, ‚weil das Blut Jesu durch ihre [sc. der Juden] Anstiftung in ihrem L. vergossen wurde, das dann jene nicht mehr zu tragen vermochten, die es gewagt hatten, sich dermaßen an Jesus zu vergehen‘ (Orig. c. Cels. 8, 42). Hätten sich die Juden nicht gegen das Gesetz (*Nomos) vergangen u. die Propheten getötet, so wäre das jüd. Gemeinwesen seit Mose das Musterbild jenes himmlischen Staates, den auch Plato zu beschreiben versuchte (Iustin. dial. 72, 1; Tert. apol. 26, 3; Orig. c. Cels. 5, 43; Aug. civ. D. 4, 34; PsSever. alterc. eccl. et synag.: CCL 69A, 46). Erst als Gott seinem Volk die Waffenhilfe wegen des (vermeintlichen) Frevels an Jesus aufkündigte, legte das gegnerische Feuer Jerusalem nieder (Isid. Pelus. ep. 3, 22 [PG 78, 745CD]; vgl. PsNovat. adv. Iud. 3, 2 [27] [CCL 4, 268, 7f]; 8, 1 [67] [275, 1]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 2, 4 [PG 70, 465C]). Solche Vorstellungen verbinden sich in Jerusalem mit dem Ölberg, von dem aus Jesus auf Seiten der Römer gegen die Stadt gekämpft u. den Tempel in Trümmer gelegt habe (Heid, Kreuz 113/9).

III. Chiliasmus u. Restitution. Im Licht der Jüd. Kriege werden zwei Deutungen der abrahamitischen L.verheißung vorgenommen. Markion scheint das zerstörte Jerusalem zum Reich des irdischen Messias u. damit zur todgeweihten Welt zu rechnen (ders., Chiliasmus 52/65). Die Gegner eines solchen Dualismus, vor allem die Chiliasten *Iustinus Martyr (dial. 80f) u. *Irenäus (haer. 5, 32/5), sehen durchaus die gegenwärtige ‚Wertlosigkeit‘ der in der Weltmitte gelegenen Hl. Stadt u. des Hl. L. aufgrund der Jüd. Kriege (Heid, Kreuz 109f), erwarten aber eine messianische Restauration, durch welche die abrahamitische Verheißung in einem tausendjährigen Reich, vom ‚Bach Agyptens bis zum großen Strom, dem Euphrat‘ (Gen. 15, 18), ihre Erfüllung findet (Iustin. dial. 119, 5; vgl. 115, 5). Die Wurzeln dieser Vorstellung, die sich anreichert durch das Gegenbild eines jüd. Antimessias, liegen in der seit den beiden Kriegen gegen Rom entfachten *Hoffnung der Juden auf eine nationale Wiederherstellung in Palaestina. Dieser Hoffnung tritt der christl. *Chiliasmus u. Antichristmythos entgegen, um letztlich die Juden zu einer Entscheidung für den Messias Christus zu bringen. Während der Chiliasmus früh an Überzeugungskraft verliert, leben die *Antichrist-Vorstellungen, wonach der Antichrist das jüd. Reich neu aufleben lässt, weiter, u. zwar als apokalyptisches Bedrohungsszenario, insofern schon das Kerygma Petru (2. Jh.) als irreversibles Datum der Heilsgeschichte festhält, dass die Juden ‚für immer‘ aus ihren Wohngebieten verbannt worden sind (Lact. inst. 4, 21, 4 [CSEL 19, 368]; vgl. epit. 41 [46], 7 [ebd. 719]; Eus. Emes. de Petr. 18 [1, 250 Buytaert]; Joh. Chrys. adv. Iud. 5, 1; 8, 5 [PG 48, 883f. 934f]; Ephr. Syr. comm. in ev. conc. 20, 35 [CSCO 137 / Arm. 2, 219, 23/5]). Israels heilsgeschichtliche Verwerfung u. die reale Substitution des alten Israels durch das neue als Fortschreibung der einen, unteilbaren Heilsgeschichte ist apologetisch so sehr mit der Zerstörung Jerusalems u. des Tempels verbunden, dass eine jüd. Restitution für das christl. Selbstbewusstsein verheerend gewesen wäre (K. Hruby, Aufsätze zum nachbibl. Judentum u. zum jüd. Erbe der frühen Kirche [1996] 435/47), zumal man für einen solchen Fall auch die Zerstörung der hl. Stätten fürchtete (Theodrt. comm. in Hes. 48, 35 [PG 81, 1253A]). Nur so ist die heftige Reaktion auf die Pläne Kaiser Julians zu erklären, den Jerusalemer Tempel wiederzuerrichten (Heid, Kreuz 131/9). Die ständigen Beteuerungen christlicherseits, dass es (trotz wiederholter Versuche auch nach Kaiser Julian) keine jüd. Restitution geben werde, bilden zugleich eine beeindruckende Dokumentation des jüd. Anspruchs auf das L. ihrer Väter, das sie zudem nie ganz verlassen haben. Für Augustinus ist Abraham u. seinen Nachkommen zwar nur Kanaan auf immer verheißen worden (vgl. Gen. 13, 14/7), aber es werde (abgesehen von Jerusalem) tatsächlich noch von Juden bewohnt, die es auch bis zum Ende dort geben werde; ‚würde auch das ganze L. von Christen bewohnt, so sind doch auch sie Same Abrahams‘ (civ. D. 16, 21; vgl. 4, 34).

IV. Jenseitiges Himmelsland. In Origenes finden die Chiliasten ihren wichtigsten Gegenspieler, dem es angesichts der vergeistigenden Kraft der Jesusbotschaft sinnlos erscheint, an überholten Hoffnungen territorial-nationaler Art festzuhalten, die Gottes Pädagogik allein dem alten Israel gemacht hatte. Die Verheißungen sind in Christus erfüllt, u. dies aufzuzeigen ist die eigentliche Aufgabe der Exegese. Auf dem Weg nach Emmaus wurde den Jüngern der geistige Sinn der Schrift erschlossen; nach Verlassen Jerusalems wird den Juden der Gesetzesbuchstabe verschlossen bleiben, da sie nicht mehr das L. des Gesetzes besitzen werden (Orig. in Apc. frg. 20 [TU 38, 3]; vgl. frg. 109 in Lament. 4, 14 [GCS Orig. 3, 274, 6/19]). Israel ist des himmlischen wie irdischen Reiches beraubt, da die Heidenvölker sowohl das Vater-L. im *Himmel als auch das von Milch u. Honig fließende Hl. L. in Besitz genommen haben (PsNovat. adv. Iud. 7, 6 [CCL 4, 274f]). Die Expulsion der Juden u. Einnahme ihres L. durch die Römer signalisiert die Berufung der Völker, um die Juden eifersüchtig u. bekehrungswillig zu machen (Orig. in Joh. comm. 28, 12, 90/3 [GCS Orig. 4, 403]; frg. 42 in Lament. 1, 21 [ebd. 3, 254]; Döpp aO. [o. Sp. 931] 269/72). Origenes widerspricht Yohanan ben Nappaha, nach dem das Schicksal des himmlischen Jerusalem von jener irdischen Stadt abhinge, sodass der Weg in die Himmelsstadt die Erneuerung Jerusalems voraussetze (R. Kimelman, Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: HarvTheolRev 73 [1980] 585/8; Wilken, Land 71f). Er lehnt es ab, die Verheißung des ,Hl. L.', ,das gut u. weit ist u. von Milch u. Honig fließt' (Ex. 3, 8), mit dem irdischen *Iudaea zu identifizieren; dies verbiete sich wegen der Verfluchung der gesamten Erde (Gen. 3, 17) u. aufgrund der allein sachgemäßen allegorischen Schriftauslegung (Orig. c. Cels. 7, 28/30; princ. 2, 11; 4, 3). Mit der Zerstörung Jerusalems ist der irdische Schatten der himmlischen Realität gewichen (in Jos. hom. 17, 1 [GCS Orig. 7, 400/2]; in Lev. hom. 10, 1 [ebd. 6, 441]; comm. in Mt. 16, 3 [ebd. 12, 466/71]). Das gute, weite L., dessen bloßer Schatten Palaestina ist, befindet sich mit dem ,oberen Jerusalem' u. allen Städten Judas präexistent im Himmel, so wie es dort auch die minderwertigen Regionen Tyrus, Sidon, Babylon u. Ägypten gibt. Origenes zeigt in seinen Jos.-Homilien, dass nicht (wie Juden u. Chiliasten erhoffen) irgendwann eine messianische L.nahme zu erwarten sei, sondern dass in *Josua (aufgrund der Homonymie mit Jesus) bereits die gesamte historische, anagogische wie eschatologische Wahrheit ausgesagt ist. In der historischen L.nahme hat Christus, den Juden gekreuzigt haben, deren Väter durch Mose ins L. der Verheißung geführt (Ephr. Graec. threni [ClavisPG 4085]: EphrSyrOp G 3, 574E); in ihr hat er sich größer als Mose erwiesen. Sie ist zugleich Bild für den Kampf der Seele gegen die Dämonen unter Führung des verherrlichten Jesus u. für den endzeitlichen Eintritt der Getauften ins L. der Seligpreisungen (Mt. 5, 5), das sich jenseits des Firmaments befindet u. in dem jede Seele den ihr gemäßen Ort finden wird (A. Jaubert, Introduction: Origène, Homélies sur Josué = SC 71 [1960] 9/62; vgl. Orig. in Ps. hom. 5, 4 [PG 12, 1362C/3A]). Ähnlich wird Paulus in den zweiten Himmel geführt, das L. der Verheißung, in dem Milch u. Honig fließen (Apc. Paul. 21f). Auch Eusebius meint, Mose habe zwar Iudaea u. damit einen Teil dieser (verfluchten) Erde verheißen, aber Jesus in seiner Seligpreisung eine bessere, hl. u. gottgefällige Erde im Himmel (dem. ev. 3, 2, 10). ,Durch Mose wurde der Bund dem Volk Israel verheißen, dass er ihnen das L. der Kanaaniter zum Erbteil geben werde. Durch Jesus wurde der Bund verheißen, dass er den Völkern das L. geben werde. Mose starb jenseits des Jordans, u. der Bund, den er dem Volk verheißen hatte, trat in Kraft. Jesus starb im L. unseres Todes, u. der Bund, den er den Völkern verheißen hatte, trat in Kraft, da er versprochen hatte, ihnen das L. des Lebens zu geben' (Aphraat. demonstr. 23, 12 [PSyr 1, 2, 33/7]). Sacharjas Prophetie über das Hl. L. u. Jerusalem, das in messianischer Zeit keine begrenzte Stadt mehr sein werde u. alle Völker in sich aufnehme, meint die Kirche (Hieron. in Sach. comm. 1, 2, 3/5 [CCL 76A, 764]; Cyrill. Alex. in Sach. comm. 1, 15 [PG 72, 40C/1A]). Kritiken seitens *Hieronymus, Hesychius v. Jerus. u. a. lassen auf chiliastische Strömungen in Palaestina, wohl in judenchristlichen Kreisen, noch im 5. Jh. schließen (Heid, Kreuz 151f). Dass diese aber gesamtkirchlich unerheblich sind, erhellt etwa aus den Passiones u. Märtyrerpredigten, die stets nur vom himmlischen *Jerusalem als der wahren Heimat der Märtyrer sprechen

ohne jeden Zusammenhang zum Hl. L.; nur im Dialog mit den Juden wird zugleich das himmlische Iudaea als ewige Heimat der Propheten, *Apostel u. Blutzeugen beansprucht (PsGregent. disp. 3, 355/80 [616/20 Berger]). *Jakob v. Sarug entwirft in einem fiktiven Dialog zwischen Synagoge u. Kirche eine umfassende Theologie des Hl. L.: ,À toi la terre, à moi le ciel, selon ses testaments' (hom. adv. Iud. 6, 3 [PO 38, 172/8, hier 175]).

V. Christianisierung Palaestinas. An die Stelle des chiliastischen Anspruchs auf das Hl. L. tritt seine reale *Christianisierung. Anknüpfend an alte, auch jüdische Ortstraditionen entwickelt sich seit konstantinischer Zeit eine sakrale Topographie. An dieser Bewegung hat schon Eusebius teil, der Kirchenbauten u. Pilgerwesen fördert, auch wenn er wie Origenes die Verheißungen im himmlischen L. sieht (Eus. comm. in Jes. 33, 17) u. seine vielfachen Hinweise auf die ,bis heute' verwüstete Stadt Jerusalem Ausdruck ihrer Degradierung sind (Heid, Chiliasmus 176/84). In seiner Beschreibung des ,einstigen Iudaea' verzeichnet Eusebius das Gebiet, auf welches die einzelnen Stämme der Israeliten Anspruch erhoben haben (P. Thomsen, Palaestina nach dem Onomasticon des Eusebius: ZsDtPalVer 26 [1903] 145/8). Für Hieronymus haben die Juden das gesamte verheißene L., dessen Grenzen er mit der jüd. Tradition weit zieht (F. Stummer, Die Bewertung Palästinas bei Hieronymus: OrChr 32 [1935] 63. 67), nie ganz in Besitz genommen. Gleichwohl ist jenes begrenzte L., in das sie nach ihrem ägypt. Exil eingezogen u. in dem weder Milch noch Honig fließen, durch die Passion u. Auferstehung Christi den Christen zum L. der Verheißung geworden. Es ist gerade nicht, wie einige meinen, verflucht, weil es mit dem Blut des Herrn getränkt ist; denn der Fluch galt den Bewohnern, nicht der Stadt Jerusalem selbst, die auch der Herr liebte (ep. 46, 5, 1. 8, 1). Die heutigen Bewohner beanspruchen gegenüber den Juden den Besitz des verheißenen L., das die Juden verlassen mussten (Theodrt. comm. in Hes. 11, 15 [PG 81, 900B]; Isid. Hisp. fid. cath. 2, 8 [PL 83, 513B/4A]). Die christl. Präsenz in Jerusalem u. im gesamten Hl. L. kann in den jüd.-christl. Kontroversen als Beweis für die Superiorität u. Wahrhaftigkeit des christl. Glaubens dienen (PsGregent. disp. 1, 132/47; 2, 429/39. 457/66. 782 [460/2. 528/32. 556 Berg.]; PsAnast. Sin. disp. adv. Iud. [PG 89, 1221BC]). Christus hat uns auch die Erinnerung an sich selbst u. die Plätze seiner Heiligung in dieser Welt gegeben als Erbe u. als Bürgschaft für das himmlische Reich u. für die Wonne der kommenden Welt, die er uns versprochen hat. Wo auch immer ein Ort ist, den Gott durch die Erscheinung seines Christus u. die Gegenwart seines Hl. Geistes verherrlichte u. heiligte, er sei eben oder gebirgig, wo auch immer dort ein Platz ist, an dem Gott zuvor zu einigen Propheten gesprochen hat oder an dem seine Wunder gesehen wurden, hat er all die Plätze in die Hände derer gelegt, die an Christus glauben, um auf ewig als Erbe von den Vätern zu den Söhnen zu gelangen, bis er das himmlische Reich bringen wird, das nicht vergeht (Eutych. Alex. dem. 310 [CSCO 193 / Arab. 21, 134]). Freilich bleibt das wahre ,L. der Verheißung' u. ,neue Jerusalem' die Kirche der Heiligen (Hieron. ep. 129; PsEucher. sit. Hieros. 15/20 [CCL 175, 239f]; PsGregent. disp. 2, 570/7. 736/48. 844/52 [540. 552. 560 Berg.]). Nie könnten alle Völker im L. der Verheißung von Dan bis Beerscheba Platz finden, daher wird den Völkern gewiss nicht durch das Gesetz die Verheißung zuteil, sondern allein durch ihren christl. Lebenswandel (V. Déroche, La polémique anti-judaïque au 6[e] et au 7[e] s.: TravMém 11 [Paris 1991] 300). Auch für jene Christen, die im ,L. der Verheißung' (Symeon. Met. vit. Theod. Grapt. 2 [PG 116, 656A]) u. in Jerusalem wohnen, ist diese Stadt nicht die verheißene ,ewige Ruhestätte' des ewigen Lebens (PsAnast. Sin. disp. adv. Iud. 2 [PG 89, 1265C]). Die Pilger besuchen Palaestina als das L. der atl. u. ntl. Heilsgeschichte. Die von Juden besuchten Grabstätten ihrer Heroen Abraham, David, Jesaja usw. wurden auch von den Christen verehrt, was Konflikte auslöste (P. W. van der Horst, The tombs of the prophets in early Judaism: ders. [Hrsg.], Japheth in the tents of Shem [Leuven 2002] 119/37). Das ,L. der Verheißung' zu sehen (Eger. peregr. 12, 5; Beda loc. sanct. 19, 4 [CCL 175, 279f]; A. Külzer, Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam [1994] 397) meint auch, ,dort anzubeten, wo seine (scil. Christi) Füße standen' (Ps. 132 [131], 7). Die dortigen Asketen sehen sich durch den Aufruf an Abraham, die Heimat zu verlassen u. ins L. der Verheißung zu ziehen, bestärkt (Hieron. ep. 46, 2, 1f; Act. Theogn. 1, 5 [I. van den Gheyn: AnalBoll 10

(1891) 82]; Theod. Petr. vit. Theods.: 8, 1/3 Usener). Die monastische Besiedelung der judaeischen Wüste sollte jesajanische Prophetien erfüllen (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 6 [TU 49, 2, 90, 5/10 Schwartz]; vgl. Hieron. comm. in Jes. 16/58, 12 [CCL 73A, 672f]). Im 4. Jh. spricht man vornehmlich bibelhistorisch vom ‚Hl. L.' (Hieron. ep. 109, 2, 3; comm. in Hes. 14, 47, 15/7; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 2, 2 [PG 70, 348D]), erst während der byz. Blütezeit Palaestinas hebt der Name ‚Hl. L.' gegenwartsbezogen auf die besondere ‚Stärke' (vgl. Dtn. 32, 13 LXX) des ‚von Gott betretenen L.' ab: die ‚hl. Stätten' mit der dort gefeierten (Stations-) Liturgie u. das Mönchs- u. Pilgerwesen (Joh. Ruf. vit. Petr. Ib. 26 [31f Raabe]; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 57 [TU 49, 2, 155 S.]). ‚Jeder Ort, an dem sich Christus aufhält, ist heilig' (Cyrill. Alex. glaph. Ex. 1 [PG 69, 416B]), ähnlich wie auch Märtyrergräber Ort, Boden u. Besucher heiligen (Hieron. ep. 46, 8, 1; Basil. hom. 5, 2 [PG 31, 241B]; Greg. Nyss. mart. 1a [GregNyssOp 10, 1, 141, 6]; J. Helgeland, Time and space. Christian and Roman: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1292/8). Auch wenn Gott nicht räumlich umschrieben ist, so wohnt er doch an den hl. u. ihm geweihten Orten, an denen der Wille seiner göttlichen Natur besonders hörbar wird (Greg. Nyss. ep. 2, 8. 10 [GregNyssOp 7, 2, 17f]; Cyrill. Alex. in Joh. comm. 4, 5 [PG 73, 653C/6A]; in Ps. 9, 12 [PG 69, 768C/9A]). Alle ehren Jerusalem, weil dort Christus geboren wurde, dort das *Kreuz trug, starb, ins *Grab gelegt wurde, auferstand u. zum Vater heimkehrte (in Jes. comm. 2, 4 [PG 70, 468AB]; Theodrt. comm. in Jes. 19, 17 [SC 295, 140]). Für die Anhänger des Konzils v. Chalkedon bekommen die sichtbaren, berührbaren hl. Stätten (vgl. Cyrill. Hieros. catech. 13, 22) besondere Aussagekraft für die wahre Menschheit des Gottessohns (S. H. Griffith, The life of Theodore of Edessa: J. Patrich [Hrsg.], The Sabaite heritage in the Orthodox Church from the 5th cent. to the present [Leuven 2001] 161; S. Heid, Die frühkirchl. Beurteilung der Häretiker als ‚Feinde des Kreuzes': Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 [2002] 130). Palaestina ist χθὼν θεοδόχος (Sophr. Hieros. laud. Cyr. et Joh. 31 [PG 87, 3, 3421D]; nativ.: H. Usener: RhMus NF 41 [1886] 513, 6). Diese Verehrung erklärt den Pilgerbrauch, terra sancta als wundertätige Kontaktreliquie in die Heimat mitzunehmen (E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche [1904] 193f). Freilich wird auch Wallfahrtskritik laut im Sinne einer Relativierung u. notwendigen Spiritualisierung der Hl.-L.-Sehnsucht (Greg. Nyss. ep. 2, 16/8 [GregNyssOp 7, 2, 18f]; Hieron. ep. 58, 3, 3).

VI. Ökumenisches Heil. Die Strategie der jüd. Religionsapologetik, die Torah als ein Staatsgesetz zu würdigen, macht sie angreifbar (Orig. c. Cels. 5, 26/8): Der Gott der Juden sorgt sich wie schon die heidn. Lokalgötter (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 3) nur um einen Winkel der Welt (Orig. c. Cels. 4, 23. 28; Iulian. Imp. c. Galil. frg. 20 [111 M.]; vgl. Cyrill. Alex. in Ps. 58, 6 [PG 69, 1112D]). Dass viele, besonders kultische Bestimmungen nur innerhalb enger räumlicher Grenzen beachtet werden können (PsClem. Rom. recogn. 1, 37, 1/4 [GCS PsClem. 2, 30]; Athan. ep. fest. 1, 7 [PG 26, 1364B]; Cyrill. Alex. ador. 1 [PG 68, 196C]; c. Iulian. Imp. 9 [PG 76, 980D/1B]; in Ps. 68, 28 [PG 69, 1173C]), wird auch von jüdischer Seite nicht bestritten. Heiden verspotten den hohen Anspruch der Juden (ihretwegen sei die Welt geschaffen: Ass. Moys. 1, 12 [1, 927 Charlesworth]) angesichts ihrer bitteren Diasporasituation (4 Esr. 6, 57/9). Römer, die sich als Herren über den besten u. größten Teil der Welt sehen (Dio Cass. 50, 24, 3), verachten Juden u. Christen, die aus einem entlegenen L. kommen (vgl. Act. 26, 26): Regenwürmer in einem kotigen Winkel (= Palaestina), die darüber streiten, wer der größere Sünder sei (Orig. c. Cels. 4, 23; Heid, Chiliasmus 66/8). Da also die Christen aus Judaea stammen, wirft ihnen Kelsos vor, der Weltordnung zuwider zu handeln, da sie ihrer Heimat u. ihren vaterländischen Gesetzen untreu geworden sind. Origenes antwortet: Die Christen befolgen das mosaische Gesetz, aber geistig, nämlich im neuen Gesetz des Ev., das vom Zion ausging, u. sie kehren zum Zion zurück (Jes. 2, 2/4), aber zum himmlischen (c. Cels. 2, 1; 5, 33). Dieses Konzept vermeidet die Partikularität des jüd. Religionskonzepts (ebd. 4, 4; Eus. h. e. 1, 4, 2; theoph. frg. syr. 4, 7 [GCS Eus. 3, 2, 174/6]), denn das Heil in Christus ist grenzenlos (vgl. Melito Sard. pasch. 45 [22 Hall]). Der Name ‚Jude' zeigt die trotz der Diaspora bleibende Fixierung auf Judaea an, während der Christen Grenze die Ökumene ist, da sie sich nach dem eingeborenen Sohn des Schöpfers nennen (Cyrill.

Hieros. catech. 10, 16). Insofern entwickeln sie keinen territorialen Mythos im Sinne eines ‚christl.' Bodens, u. es fehlt ihnen jener L.dünkel, den manche den Juden vorwerfen (Orig. c. Cels. 5, 41f; 8, 69): ‚Die Christen unterscheiden sich nicht vom Rest der Menschen durch ihr Territorium, Sprache oder Lebensgewohnheiten ... . Jede Fremde ist ihr Vater-L. u. jedes Vater-L. eine Fremde ... . Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, u. mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze' (Ep. ad Diogn. 5, 1/10), denn sie sind ein Volk aus allen Völkern (Orig. in Rom. comm. 8, 6 [PG 14, 1173B]). Sie haben keinen Staat u. brauchen nicht wie die Juden, als sie noch eine eigene Verfassung u. ein eigenes Territorium besaßen, eine Straf- u. Wehrgesetzgebung (c. Cels. 7, 26). Analog zur Diskussion um das ‚wahre Israel' (*Verus Israel) entfaltet Origenes in Auseinandersetzung mit Kelsos das christl. Konzept betreffs Volk, L. u. Gesetz. Kelsos kommt, ganz im Zeichen augusteischer Restauration, zu einer statischen Zuordnung, wogegen Origenes die dynamische Sicht christlicher Heilsgeschichte setzt. Der Turmbau zu Babel u. die Einsetzung der Völkerengel widersprechen der Meinung, die Erde sei schon immer in Länder aufgeteilt u. ‚Aufsehern' übergeben gewesen (ebd. 5, 25). Das Territorial-Nationale ist in Christus überholt, insofern er die Völkerengel entthront hat (J. Ratzinger, Die Einheit der Nationen [Salzburg 1971] 41/57). – Sämtliche Prärogativen Iudaeas werden obsolet bzw. verlagern sich auf den Erdkreis. Christus strömt zunächst nur im L. der Juden seinen Wohlgeruch aus, später aber macht er seinen Namen in allen Ländern groß (Orig. in Cant. hom. 1, 4 [SC 37^2, 82]; Didym. Caec. comm. in Job 12, 21 [PapTextAbh 33, 1, 72, 330, 15/20]). Durch das in die Erde gerammte *Kreuz ist die ganze Erde geheiligt (PsJoh. Chrys. hom. in hebd. pass. [ClavisPG 5140 (3)]: P. Krüger: OrChr 51 [1967] 93; vgl. Joh. Chrys. cruc. 1, 1 [PG 49, 401]). Indem die Juden das Kreuzesholz vergraben, heiligen sie die Erde (Severian. Gabal. [?] or. in dedic. cruc.: 131, 34/8 Zellinger). Aber auch durch Jesu Bestattung empfängt die in Adam verfluchte Erde Segen (Cyrill. Hieros. catech. 13, 18. 35). Der geistige Tempel hat den Tempel v. Jerusalem abgelöst, anstelle der Opfer des alten Bundes sind das von Mal. 1, 10f vorausgesagte reine Speiseopfer der Eucharistie u. das wahre Passahfest getreten, die an allen Orten gefeiert werden (Iustin. dial. 117; Athan. ep. fest. 11, 11 [PG 26, 1410B]). ‚Glückselig, o Kirche; denn alle Feste sind von Sion weggeflogen u. haben sich bei dir niedergelassen ... Sion liegt verödet; u. heute siehe: alle Welt frohlockt an deinen Festen' (Ephr. Syr. nativ. 25, 9 [CSCO 187 / Syr. 83, 118]). Wegen ihres Frevels gegen Jesus ist das L. der Juden samt dem berühmten Tempel verbrannt, während zugleich die Heidenkirche nicht nur an einem Ort oder in einem L., sondern überall auf der Welt errichtet wurde (Cyrill. Alex. hom. pasch. 23, 3 [PG 77, 881CD]). Während Königtum, Prophetie u. Visionen aus Juda u. Jerusalem gewichen sind (Gen. 49, 10), herrscht Christus überall, u. die ganze Erde ist von der Erkenntnis Gottes erfüllt (Iustin. dial. 51, 3; 52, 3f; Orig. comm. in Mt. 14, 19; Athan. incarn. 40; Hesych. Hieros. frg. in Ps. 106, 34 [PG 93, 1305B]). Jüdische Apologetik behauptet, nur in Judaea sei Gott bekannt (Ps. 76 [75], 2; Jes. 11, 9), während außerhalb Götzendienst vorherrsche; Ägypten etwa mit seinem Tierkult sei blind für den wahren Gott (Philo Joseph. 42, 254). Die Kirchenväter sehen in Ps. 76 (75) nur eine Etappe im letztlich universalen Heilsplan Gottes: Gott ist nicht mehr nur in Judaea bekannt, sondern seit Christus weiß der gesamte Erdkreis von Gott (Athan. ep. fest. 4, 3 [PG 26, 1378AB]; or. adv. Arian. 1, 59 [1, 1, 2, 169f Opitz]; Cyrill. Alex. in Joh. comm. 6, 1 [PG 73, 1049C]; in Ps. 8, 2; 46, 8 [PG 69, 757B. 1056B]). Christus erwarb sich statt nur des Juden-L. die Grenzen der Ökumene (ebd. 2, 8; 7, 7 [721C. 749C]). Wie *Lampen erleuchten die Apostel nicht nur das L. von Dan bis Beerscheba (2 Sam. 3, 10), auf das sich das Gesetz beschränkte, sondern die ganze Welt (Cyrill. Alex. in Joh. comm. 6 [PG 73, 1049/52]; comm. in Mt. 4, 12; 5, 14 [PG 72, 372/5]). Mose hat sich aufgrund seiner schwachen Stimme auf Judaea beschränken müssen, während Christus die ganze Ökumene herbeirief (in Ps. 49, 1 [PG 69, 1073BC]; ador. 2. 7 [PG 68, 252AB. 489AB]; glaph. Gen. 2, 4 [PG 69, 89B]; glaph. Ex. 3 [ebd. 505D/8A]). Das Gesetz wurde nur in Judaea gehört, während nun überall Tempel, Altäre u. wahre Anbeter sind (hom. div. 2 [PG 77, 988AB]). Der Trompetenklang der evangelischen Predigt ertönt nicht nur in Judaea wie die Trompete des alten Gesetzes,

sondern auf der gesamten Erde (in Lc. hom. 60 [CSCO 140 / Syr. 70, 154]; glaph. Ex. 3 [PG 69, 509A]).

VII. Taufkatechese. Unabhängig vom Chiliasmusstreit etabliert sich die baptismalsakramentale Ausdeutung des Hl. L. u. der L.nahme. Einige Kirchenväter deuten den *Durchzug durch das Rote Meer auf die Taufe, aber dazu passt nicht recht die folgende Wüstenwanderung. Zudem legte die Taufe Jesu im *Jordan nahe, den Übergang der Israeliten über den Jordan ins Gelobte L. unter Führung Josuas baptismal zu deuten, sodass Exodus u. Wüstenwanderung für das *Katechumenat stehen (Dölger, ACh 2, 63/79; J. Daniélou: o. Bd. 7, 31/43; J. B. Bauer: o. Bd. 18, 701).

VIII. Perser u. Araber. Als die Juden auf die Bedrängnisse der Christen des Hl. L. durch die Perser bzw. *Sarazenen hinwiesen u. die Sicherheit der Christen, mit der sie das L. der Verheißung zu besitzen meinten, erschütterten, entgegnete Anastasius Sinaita zuversichtlich, selbst in der Verfolgung erbauten die Christen neue Kirchen u. richteten Kreuze auf (adv. Iud. disp. 1 [PG 89, 1221D]; Trophaea Damasci 2, 2, 2 [PO 15, 2, 217f; ClavisPG 7798]; G. Dahan, Paschalis Romanus: RechAug 11 [1976] 199f; P. Batiffol, Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit: RevQuestHist 39 [1886] 254f; Dial. Papisc. et Philon. 9 [59, 3/61, 12 McGiffert]). Durch den Persereinfall (Einnahme Jerusalems iJ. 614) wurde das ‚L. der Verheißung' heimgesucht u. die ‚Stadt des Gottessohns', die unter Gottes besonderem Schutz stehende Hl. Stadt Jerusalem, verwüstet (Strateg. Pers. capt. 1, 7; 5, 25 [CSCO 202 / Iber. 11, 2f. 14]). Gleichwohl hat Gott seine Hl. Stadt nicht verlassen, seine Augen ruhen vielmehr immer auf dem L. der Verheißung, auch wenn das Hl. L., einst von Heiligen bewohnt, durch die Perser verunreinigt wurde, sodass es nicht mehr gesegnet u. fruchtbar ist (Anton. Choz. vit. Georg. Choz. 8, 34; 9, 42 [ed. C. Houze: AnalBoll 7 (1888) 133f. 144]). Möglicherweise datieren die Apokalypsen des Elija u. Zerubbabel, die die messianische Wiedergeburt Israels im L. der Väter proklamieren, in die pers. Okkupation (Wilken, Land 207/14). Der Triumph der auf Seiten der Perser stehenden Juden schlägt nach kaum 15 Jahren in Erbitterung um angesichts der erneuten ‚Okkupation' des den Abrahamskindern zustehenden L. durch die Byzantiner (B. M. Wheeler, Imagining the Sasanian capture of Jerus.: OrChrPer 57 [1991] 73). – In heilsgeschichtlichen Kategorien sehen die Christen auch den Einfall der islam. Araber. Mohammed habe zu den Muslimen gesagt, den Christen sei das fruchtbare Palaestina gegeben worden, weil sie an den einen Gott glaubten; daher habe er seine Eroberungszüge in dieses von Milch u. Honig fließende L. unternommen (Chron. syr. ad 1234 pert. 94 [CSCO 109 / Syr. 56, 178f]). Schon die armen. Geschichte des Sebeos (nach 661) meint, Mohammed habe Anspruch auf das Hl. L. erhoben, insofern es den ‚Ismaeliten' u. ‚Israeliten' als den Nachkommen Abrahams zustehe; so entrissen die vereinigten Heere der Araber u. Juden den Byzantinern das ihrem Stammvater verheißene L. (R. W. Thomson, The Armenian history attributed to Sebeos 1 [Liverpool 1999] 38f). Für die byz. Pilger bleibt Jerusalem trotz der in ihren Augen unreinen Araber die Hl. Stadt (Külzer aO. [o. Sp. 936] 314). Die Apokalypse des PsMethodius (2. H. 7. Jh.) prophezeit, dass ein heroischer, letzter ‚König der Griechen' die Araber aus dem L. der Verheißung vertreibt, den dortigen Christen ihre *Freiheit zurückgibt u. in Jerusalem residiert; wenn dann der *Antichrist erscheint, wird der ‚König der Griechen' auf Golgota das Kreuz Christi aufrichten u. seine *Herrschaft Gott übergeben.

K. Backhaus, Das L. der Verheißung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief: NTStudies 47 (2001) 171/88. – W. Brueggemann, The land. Place as gift, promise, and challenge in biblical faith[2] = Overtures to Biblical theology (Philadelphia 2002). – N. A. Dahl, La terre où coulent le lait et le miel selon Barnabé 6, 8/19: Aux sources de la tradition chrétienne, Festschr. M. Goguel = Bibliothèque théologique (Neuchâtel 1950) 62/70. – J. Daniélou, Terre et paradis chez les pères de l'église: EranosJb 22 (1953) 433/72. – W. D. Davies, The territorial dimension of Judaism (Berkeley 1982); The gospel and the land. Early Christianity and Jewish territorial doctrine (ebd. 1974). – A. Demsky, Holy city and holy land as viewed by Jews and Christians in the Byz. period: A. Houtman u. a. (Hrsg.), Sanctity of time and space in tradition and modernity = Jewish and Christian perspective series 1 (Leiden 1998) 285/96. 361/8. – La distruzione di Gerusalemme del 70 nei suoi riflessi storico-letterari = Coll. Assisiensis 8 (Assisi 1971). – M. Dubois, Jews, Judaism and Israel in the theo-

logy of Saint Augustine. How he links the Jewish people and the land of Zion: Immanuel 22/23 (1989) 162/214. – E. FASCHER, Jerusalems Untergang in der urchristl. u. altkirchlichen Überlieferung: TheolLitZt 89 (1964) 81/98. – A. B. HALPERN, Land theology in Josephus: JewQuartRev 71 (1981) 201/29. – H. K. HARRINGTON, Holiness. Rabbinic Judaism and the Graeco-Roman world = Religion in the first Christian centuries (London 2001). – S. HEID, Chiliasmus u. Antichrist-Mythos. Eine frühchristl. Kontroverse um das Hl. L. = Hereditas 6 (1993); Die paradiesische Fruchtbarkeit Ägyptens u. Palästinas in jüd. u. christl. Sicht: RivAC 80 (2004) 277/88; Das Hl. L. Herkunft u. Zukunft der Judenchristen: Kairos 34/35 (1992/93) 1/26; Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristl. Staurologie = JbAC ErgBd. 31 (2001); Frühjüd. Messianologie in Justins ‚Dialog‘: JbBiblTheol 8 (1993) 219/38; Auf welcher Seite kämpft Gott? Der Anspruch Jerusalems u. Roms auf die Waffenhilfe Gottes in frühchristl. Apologetik: ZKG 104 (1993) 1/22; Die Tora als Staatsgesetz in der jüd.-christl. Apologetik: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 49/65. – Y. HEN, Gregory of Tours and the Holy Land: OrChrPer 61 (1995) 47/64. – W. HORBURY, Land, sanctuary and worship: Early Christian thought in its Jewish context, Festschr. M. D. Hooker (Cambridge 1996) 207/24. – A. P. O'HAGAN, Material re-creation in the Apostolic Fathers = TU 100 (1968). – S. JONES / S. PEARCE (Hrsg.), Jewish local patriotism and self-identification in the Graeco-Roman period = JournStudPseudepigr Suppl. Ser. 31 (Sheffield 1998). – B. KÖTTING, Palästina. Das L. des Herrn: ders., Ecclesia peregrinans 2 = MünstBeitrTheol 54, 2 (1988) 232/44. – J. KREMER, Zur Gesch. des Begriffes ‚Terra Sancta‘: V. Cramer / G. Meinertz (Hrsg.), Das Hl. L. in Vergangenheit u. Gegenwart 3 (1941) 55/66. – J. M. LIEU, Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world (Oxford 2004). – CH. MARKSCHIES, Himmlisches u. irdisches Jerusalem im antiken Christentum: M. Hengel u. a. (Hrsg.), La cité de Dieu = WissUntersNT 129 (2000) 303/50 (Lit.). – R. A. MARKUS, How on earth could places become holy? Origins of the Christian idea of holy places: JournEarlChrStud 2 (1994) 257/71. – D. MENDELS, The land of Israel as a political concept in Hasmonean literature = TextStudAntJud 15 (1987). – H. M. ORLINSKY, The biblical concept of the land of Israel: Eretz-Israel 18 (1985) 43/55. – M. C. PACZKOWSKI, Gerusalemme negli scrittori cristiani del II-III sec.: LibAnnStudBiblFranc 45 (1995) 165/202. – S. SAFRAI, The land of Israel in Tannaitic halacha: Strecker, Bibl. Zeit 201/15. – B. SCHALLER, Philon v. Alex. u. das ‚Hl. L.‘: ebd. 172/87. – H. J. SCHOEPS, Die Tempelzerstörung dJ. 70 in der jüd. Religionsgesch. = Coni. Neotest. 6 (Uppsala 1942). – H. SCHRECKENBERG, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld (1.-11. Jh.)[4] = EurHochschSchr 23, 172 (1999). – M. SHARON (Hrsg.), The Holy Land in history and thought = Publications of the Eric Samson Chair in Jewish civilization 1 (Leiden 1988). – G. STEMBERGER, Die Bedeutung des ‚L. Israel‘ in der rabbin. Tradition: Kairos NF 25 (1983) 176/99. – G. STRECKER (Hrsg.), Das L. Israel in bibl. Zeit = Gött. Theol. Arb. 25 (1983); Das L. Israel in frühchristl. Zeit: ebd. 188/200. – H. SUERMANN, Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jh. = EurHochschSchr 23, 256 (1985). – C. THOMA, Auswirkungen des jüd. Krieges gegen Rom (66–70/73 nC.) auf das rabbin. Judentum: BiblZs NF 12 (1968) 30/54. 186/210; Das L. Israel in der rabbin. Tradition: W. P. Eckert u. a., Jüd. Volk, gelobtes L. = Abh. zum christl.-jüd. Dialog 3 (1970) 37/51; The link between people, land and religion in OT and NT: Journ. of Serv. Intern. de Documentation Judéo-Chrétienne 8, 2 (1975) 4/14; Auf den Trümmern des Tempels. L. u. Bund Israels im Dialog zwischen Christen u. Juden (Wien 1968). – R. J. VAIR, The OT promise of the land as reinterpreted in 1st and 2nd cent. Christian literature, Diss. Berkeley (1979). – P. W. L. WALKER, Holy city, holy places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the 4th cent. (Oxford 1990). – R. L. WILKEN, Early Christian chiliasm, Jewish messianism, and the idea of the Holy Land: HarvTheolRev 79 (1986) 298/307; The Land called Holy. Palestine in Christian history and thought (New Haven 1992); The restoration of Israel in biblical prophecy. Christian and Jewish responses in the early Byzantine period: J. Neusner / E. S. Frerichs (Hrsg.), ‚To see ourselves as others see us‘. Christians, Jews, ‚others‘ in late antiquity = Scholars press studies in humanities (Chico, Calif. 1985) 443/71. – J. C. DE YOUNG, Jerusalem in the NT. The significance of the city in the history of redemption and in eschatology (Kampen 1960).

Stefan Heid (A.C) / Libor Marek (B).

Landbesitz s. Grundbesitz: o. Bd. 12, 1172/204.

Landbevölkerung s. Christentum I (Ausbreitung): o. Bd. 2, 1138/59; Heiden: o. Bd. 13, 1121f.

Landgut s. Domäne: o. Bd. 4, 49/91; Villa.

Landleben, Landschaft s. Bukolik: o. Bd. 2, 786/800; Hirt: o. Bd. 15, 577/607; Locus amoenus; Natur.

Landwirtschaft (Ackerbau).

A. Die röm. Landwirtschaft innerhalb der antiken Ökonomie. In der gesamten Antike war die Wirtschaft weitgehend agrarisch bestimmt; wie in anderen vorindustriellen Gesellschaften beschäftigte die L. den weitaus größten Teil der Bevölkerung (P. Garnsey / R. Saller, The Roman empire. Economy, society and culture [Berkeley 1987] 43/103; Drexhage / Konen / Ruffing 59/100). Sie bildete die Grundlage für den Reichtum der Oberschichten, da wie in jeder vorindustriellen Wirtschaft nur begrenzte Möglichkeiten existierten, Vermögen anderweitig zu investieren, etwa in *Handel oder Warenproduktion. Da die Kirche ausgedehnten *Grundbesitz verwaltete, betraf die hierbei verfolgte Politik einen nicht unbedeutenden Teil der Agrarwirtschaft. Darüber hinaus beobachteten kirchliche Stellen aufmerksam die Lage der Kleinbauern auf privatem Land, besonders wegen der Gefahr, dass sie zum Opfer reicher Landbesitzer werden konnten. – In der L. der röm. u. spätantiken Welt begünstigte die pax Romana den Fernhandel mit landwirtschaftlichen Produkten (K. Hopkins, Models, ships and staples: P. Garnsey / C. R. Whittaker [Hrsg.], Trade and famine in classical antiquity [Cambridge 1983] 84/109). Dieser Handel versorgte die Hauptstädte Rom u. später Kpel sowie die beträchtliche städtische Bevölkerung überall im Reich (P. Erdkamp, Beyond the limits of the ‚consumer city'. A model of the urban and rural economy in the Roman world: Historia 50 [2001] 332/56; ders., The grain market in the Roman empire [Cambridge 2005]). Manche Regionen des Reiches wie **Africa u. *Hispania konnten durch die Ausfuhr landwirtschaftlicher Produkte, besonders von Wein u. Öl, beträchtlichen Wohlstand erwerben, aber im Prinzip importierten u. exportierten alle Gegenden der Alten Welt (Lo Cascio 227/30. 351/65; Horden / Purcell 342/400). In der Spätantike scheint der Handel mit Agrarprodukten im Westen parallel zum Niedergang des städtischen Lebens zurückgegangen zu sein; im Osten dagegen förderte das Fortbestehen einer lebendigen Stadtkultur die kommerzielle L. (Ward-Perkins; Banaji). – Angesichts ihrer beherrschenden Rolle in der Wirtschaft ist es folgerichtig, dass die L. sowohl Grundlage des Steueraufkommens als auch Quelle der Mittel für private Wohltätigkeit war. Zu den wichtigsten sozialen Dienstleistungen, die die kaiserl. Verwaltung sowohl unter dem Prinzipat als auch in der Spätantike erbrachte, zählten Sammeln u. Verteilung landwirtschaftlicher Produkte, besonders die Verteilung von Getreide u. anderen Massengütern in Rom u. Kpel (G. Rickman, The corn supply of ancient Rome [Oxford 1980]; Sirks). Als mit dem Beginn des 4. Jh. nC. die Kirche als starke eigenständige Instanz auftrat, hing auch sie von den Einkünften ihrer Ländereien in der gesamten Mittelmeerwelt ab. Nach dem Zusammenbruch der röm. Verwaltung im Westen versorgte die Kirche, jetzt eine bedeutende landbesitzende Institution, die caritativen Einrichtungen in Rom u. überall in der christl. Welt mit den Agrarprodukten ihrer Güter.

B. Methoden u. Feldfrüchte. I. Ernährung. Die wichtigsten Massenprodukte für

die *Ernährung waren in der Antike Weizen, Olivenöl u. Wein. Getreide dürfte etwa 3/4 des Kalorienbedarfs der Bevölkerungsmehrheit gedeckt haben (Foxhall / Forbes). Außer Weizen wurden eine Reihe weiterer Getreidearten verzehrt, so Gerste, Emmer u. Hirse; Gerste diente auch als Viehfutter. Olivenöl war ein wichtiges Speisefett u. diente darüber hinaus zur Beleuchtung (*Lampe); in einigen Gegenden des Reiches wurden auch andere Ölpflanzen angebaut, so in Ägypten, wo Distelöl anscheinend eine größere Rolle spielte als Olivenöl. Wegen der bedeutenden Stellung des Weins in der antiken Ernährung nahm der Weinbau in der gesamten Antike einen besonderen Platz ein. Andere wichtige Feldfrüchte waren Hülsenfrüchte, besonders Sau-*Bohnen, die im Wechsel mit Getreidearten als Stickstoffsammler gezogen wurden, sowie Datteln, die man in trockeneren Gebieten des Mittelmeerraums anbaute. *Fleisch bildete im allgemeinen einen weniger wichtigen Bestandteil der antiken Ernährung, wobei der Fleischkonsum von der *Klassen-Zugehörigkeit abhing. Meist aß man Schweinefleisch. Generell dürften nur die wohlhabenderen Schichten häufiger Fleisch zu ihren Mahlzeiten gehabt haben, während für die Mehrheit der Bevölkerung Fleischverzehr an religiöse Feste gebunden war. Plinius d. J. hatte sich als Statthalter von Bithynien iJ. 113 mit Christen zu beschäftigen, die das Opferfleisch von den heidn. Festen nicht aßen (ep. 10, 96, 10). Verteilungen von Schweinefleisch waren in Rom seit Kaiser Aurelian (270/75) u. später in Kpel ein Privileg der Einwohner der kaiserl. Hauptstädte (Sirks). Schließlich wurden verbreitet *Bienen zur Gewinnung von *Honig gehalten.

II. Ökonomische Aspekte. a. Technologische u. geographische Voraussetzungen. Außer einigen Neuerungen u. der Einführung neuer Früchte war der technologische *Fortschritt im Altertum bescheiden (H. Schneider, Einführung in die antike Technikgesch. [1992] 52/71; Lo Cascio 344/7; Horden / Purcell 231/97; F. Sigaut, L'évolution des techniques: M. Barceló / F. Sigaut [Hrsg.], The making of feudal agricultures? = The Transformation of the Roman World 14 [Leiden / Boston 2004] 1/31; P. Reigniez, Histoire et techniques. L'outil agricole dans la période du haut moyen âge: ebd. 33/120; C. Rommelaere / G. Raepsaet, Les techniques de traction animale. De l'antiquité au moyen âge: ebd. 121/30). Die vielleicht wichtigste Neuerung war die Hebelpresse für Oliven (*Kelter), die es den Landbesitzern ermöglichte, große *Ernte-Mengen zu verarbeiten, u. so den Handel mit Olivenöl stärkte (Mattingly, Figures; ders. / R. B. Hitchner, Technical specifications for some North African olive presses of Roman date: Amouretti / Brun 439/62). Daneben wurden in Prinzipat u. Spätantike in steigendem Maß Wassermühlen verwendet (A. Wilson, Machines, power and the ancient economy: JournRomStud 92 [2002] 1/32). Eine Revolution wie die im Europa der frühen Neuzeit, als die beträchtlich gesteigerte landwirtschaftl. Produktion die Industrialisierung mit ermöglichte, gab es nicht. – Die landwirtschaftl. Methoden in der Mittelmeerwelt variierten beträchtlich u. entwickelten sich als Antwort auf die jeweiligen ökologischen Bedingungen. Daher ist ein hohes Maß an Kontinuität von heidnischer bzw. jüdischer Zeit in die christl. Spätantike zu erwarten, hingegen eine breit gestreute Vielfalt der Methoden von Gebiet zu Gebiet. Grob lässt sich die mediterrane Welt in drei Zonen einteilen. Die erste, entlang den Küsten des Mittelmeers, ist durch ein ‚mediterranes' Klima mit trockenen Sommern geprägt, der Großteil des jährlichen Regens fällt in Herbst, Winter u. Frühling. Diese Küstenregion eignete sich zum Anbau von Weizen u. anderem Getreide. Die kühleren Temperaturen u. der häufig ergiebige Regen in den hügeligen Gegenden, welche an die Küstenzonen grenzen, boten oft gute Bedingungen für Weinbau u. Olivenzucht. Ebenen im Landesinneren oder in Steppenzonen waren meist trockener als die Küstengebiete u. einem eher kontinentalen Klima mit extremeren Temperaturen in Sommer u. Winter unterworfen (M. F. Hendy, Studies in the Byz. monetary economy c. 300/1450 [Cambridge 1985] 21/154). – In Ägypten hing die L. von der jährlichen Nilschwelle ab; Land, das nicht vom Nil überschwemmt wurde, musste künstlich bewässert werden (L. Knörnschild, Zur Gesch. der Nilwassernutzung in der ägypt. L. von den Anfängen bis zur Gegenwart [1993]). In anderen ariden Zonen, besonders in Africa u. dem Negev, entwickelten die Bauern kunstvolle Systeme zum Sammeln der schwankenden Regenfälle. Dazu gehörte Überfluten der Felder durch das von den umliegenden

Hügeln ablaufende Regenwasser; diese Art Bewässerung, die sowohl Schwemmboden als auch Wasser auf das bebaute Land bringt, begünstigt am meisten den Getreideanbau. Daneben konnten Baumfrüchte auf Terrassen gezogen u. jahreszeitlicher Regen in Wadi-Betten aufgefangen werden (Shaw). Steppenland, zB. in Nordafrika oder Kleinasien, eignete sich für Weidewirtschaft. Zu scharfe Grenzen zwischen den ökologischen Zonen zu ziehen wäre jedoch unangemessen, da der Großteil des Mittelmeerraums durch eine gemischte L. gekennzeichnet war, in der Getreide zusammen mit Wein u. Oliven angebaut u. in vielen Gegenden in den Weingärten u. Olivenhainen selbst gezogen wurde (Polykultur). Getreideanbau war ebenso ein wichtiger Bestandteil der Weidewirtschaft; daher waren die Beziehungen zwischen sesshaften Bauern u. *Hirten vielfältig, wobei Bauern u. Hirten einerseits um Land u. Wasser stritten, andererseits Produkte u. Arbeitskraft austauschten (D. Cherry, Frontiers and security in Roman North Africa [Oxford 1998] 58/74).

b. Düngemittel u. Fruchtwechsel. In der mediterranen Zweifelderwirtschaft wandten die Bauern relativ wenig Mittel auf, um den Ernteertrag zu steigern, da sie sich auf häufiges Pflügen u. die einjährige Brache verließen, um die Feuchtigkeit zu halten u. eine gewisse Fruchtbarkeit wiederherzustellen. Der Schlüssel zum Wohlstand lag für die Bauern bei dieser Art L. in der Verfügung über hinreichende Anbauflächen u. über Zugtiere zum Pflügen. Wo es nötig war, konnte man Weizen im Wechsel mit Stickstoff fixierenden Hülsenfrüchten anbauen, was die Erträge steigerte. Intensive Düngung, in erster Linie mit Viehmist, konnte die Ernte ebenfalls vergrößern (G. Kron, Roman ley-farming: JournRomArch 13 [2000] 277/87). Stickstoff sammelnde Pflanzen wie Wicken, die sonst als Futterpflanzen genutzt wurden, ließen sich als Gründünger unterpflügen (Spurr 127). Zu einem Fruchtfolgesystem gehörte etwa die Aussaat von Weizen im Herbst, der im Frühjahr geerntet wurde u. dem dann Hülsenfrüchte folgten, wie Saubohnen, Erbsen (phaseoli), Lupinen, Linsen oder Kichererbsen (ebd. 103/19). Nach der *Ernte der Hülsenfrüchte wurde das Feld dann für ein Jahr brach gelassen, um im folgenden Herbst wieder mit Weizen bestellt zu werden. – Die vollständige Integration der Viehhaltung in den Getreideanbau, welche die landwirtschaftl. Revolution im nördl. Europa des MA u. der frühen Neuzeit anzustoßen half, gelang der röm. Welt selten. Im antiken Mittelmeerraum weidete das Vieh gewöhnlich entfernt von den Ackerflächen; viele agrarisch geprägte Gemeinden unterhielten gemeinschaftliches Weideland. Dieser Abstand bedeutete, dass der Bauer keinen Nutzen vom Mist seiner Tiere für die Düngung seiner Äcker hatte, außer wenn die Tiere auf Brachland standen. Andererseits erlaubte diese Wirtschaftsform den Bauern, auf Weideland Nahrungsmittel zu erzeugen, das ansonsten für die L. ungeeignet war (Horden / Purcell 197/200). In manchen Gegenden bereitete die Zweifelderwirtschaft des Altertums, bei dem Weizenanbau u. Brache im Folgejahr wechselten (u. Sp. 953), die Dreifelderwirtschaft vor, in der Winterweizen im Wechsel mit einer Frühjahrsfrucht, entweder Hafer oder Bohnen, angebaut wurde, worauf ein Jahr Brache folgte (Morley 118f). Die Dreifelderwirtschaft erzeugte mehr Futter u. verringerte die Notwendigkeit, die Tiere auf ferne Weiden zu schicken, so dass der Mist als Dünger gebraucht werden konnte.

c. Produktivität. Gewöhnlich waren die Ernten der mediterranen Trockenwirtschaft bescheiden. Der röm. L.schriftsteller Columella bemerkt, als er von der Lukrativität des Weinbaus spricht, dass in Italien die Erträge ein Verhältnis von kaum 4 : 1 erreichten (Colum. 3, 3, 4). Wenn der antike Bauer normalerweise fünf modii Weizen (1 modius entspricht ca. 6, 75 kg; Foxhall / Forbes 44) auf einem iugerum (0, 25 ha) aussäte, dann hatte der von Columella für Italien als üblich genannte Ertrag die Größenordnung von 500 kg je Hektar. Diese Zahlen liegen etwas unter den für das mittelalterl. u. frühneuzeitl. Europa bezeugten, aber in späterer Zeit mögen die Mengen bei der Aussaat höher gewesen sein (Sallares 374f; Spurr 82/8). Nach Meinung mancher Historiker sind die Produktivitätsschätzungen aufgrund der Angaben Columellas eher konservativ; in diesem Fall würden die Ernteerträge seiner Zeit gegenüber denen des MA recht gut abschneiden (Drexhage / Konen / Ruffing 66/8). In relativ trockenen Gegenden wie Nordafrika glichen die Bauern die durch Feuchtigkeitsmangel niedrigeren Erträge des Bodens aus, indem sie mehr Land bebauten als

in feuchteren Gegenden (Sallares 378f). Bei noch größerer Trockenheit wie in den Halbwüsten Nordafrikas oder des Negev hing die L. von künstlicher Bewässerung mit Brunnen- oder Regenwasser ab. Wo man Weizen oder Gerste auf Terrassen anbaute, die das Wasser gelegentlicher Unwetter auffingen, konnten die Erträge beträchtlich schwanken, aber in guten Jahren dürften sie die des Trockenfeldbaus um ein Vielfaches übertroffen haben (Shaw 160/2). Zu intensiveren Anbaumethoden griffen die Bauern nur, wenn die Umstände, besonders Bevölkerungsdruck, sie zwangen, dem vorhandenen Land höhere Erträge abzugewinnen (E. Boserup, The conditions of agricultural growth [Chicago 1965]). Bauern ohne Zugriff auf Zugtiere waren genötigt, ihr Land unter intensivem Einsatz der eigenen Kraft zu bestellen u. ihr Einkommen als Arbeiter aufzubessern, entweder als Tagelöhner oder als Pächter, die hinsichtlich der Mittel, die sie für die Bestellung ihres Landes benötigten, völlig von den Landeigentümern abhingen (L. Foxhall, The dependent tenant. Land leasing and labour in Italy and Greece: JournRomStud 80 [1990] 97/114). Landbestellung von Hand mit einer Hacke war äußerst arbeitsintensiv u. erbrachte zwar im allgemeinen mehr Ertrag je Anbaufläche, begrenzte aber die Größe des Landes, das ein Bauer bestellen konnte (Sallares 55). Es ist schwer abzuschätzen, wie viel Land eine Familie zur Ernährung brauchte, da klimatische Bedingungen u. Bodenbeschaffenheit im Mittelmeerraum stark variierten. Wenn ein gut genährter Mensch ca. 200 kg Weizen oder eine entsprechende Menge anderer Nahrungsmittel im Jahr benötigte (um 75% des Nahrungsbedarfs zu decken; Foxhall / Forbes 71), brauchte eine fünfköpfige Familie bei den oben genannten Erträgen die Produktion von 2 ha Land.

d. Landwirtschaft in Ägypten. Für die L. Ägyptens war die effiziente Nutzung der Nilschwelle lebenswichtig (M. Schnebel, Die L. im hellenist. Ägypten [1925]). Jedes Dorf besaß sein eigenes Netz von *Kanälen u. Bewässerungsgräben, die die Flut auf das bebaute Land leiteten u. es gleichzeitig entwässerten, so dass es bestellt werden konnte. Die Unterhaltung des dörflichen Bewässerungssystems war Aufgabe der Gemeinden; in ptolemäischer, römischer u. byzantinischer Zeit war die Arbeit an Dämmen u. Kanälen eine der Bevölkerung auferlegte Pflicht (J. G. Manning, Land and power in Ptolemaic Egypt [Cambridge 2003] 27/30. 72f; Bonneau). Der Nil begann gewöhnlich im Spätsommer zu steigen u. im Frühherbst zu fallen (R. S. Bagnall, Egypt in late antiquity [Princeton 1993] 17f. 21/3). Die Bauern bereiteten sich auf die Flut durch den Bau eines Systems von Deichen, Dämmen u. Kanälen vor, damit das Wasser so lange wie möglich auf den Feldern gehalten werden konnte. Wenn die Flut gesunken war, wurde das Feld gepflügt u. Getreide ausgesät, das im späten Frühling geerntet wurde. Weizen wurde gewöhnlich im Verhältnis von einer Artabe je ἄρουρα, also etwa 108 kg je Hektar, gesät. Meist wird angenommen, dass die Erträge 10 : 1 bzw. etwa 1000 kg je Hektar betrugen (Rathbone 242f. 465). Künstliche Bewässerung mittels der antiken Gegenstücke des von Hand betriebenen Shaduf u. der von Tieren angetriebenen Saqiya war im allgemeinen den Wein- u. Obstgärten vorbehalten (Bonneau 93/115). Einige Lagen am Rand der Flutzone konnten in der Überschwemmungszeit unbewässert bleiben. Dieses Land wurde als ‚unbewässert‘ (ἄβροχος) bezeichnet; ἀβροχία war oft Anlass für Steuernachlass u. Minderung der Landpacht. Bewässertes Land konnte in jedem Jahr bebaut werden; wahrscheinlich erbrachten manche Felder mehrere Ernten pro Jahr. Ein im ägypt. Feldbau sehr verbreitetes System war der Wechsel zwischen Getreide u. Grünfutter. Auf Getreideäckern verließen sich die Bauern auf den vom Nil angeschwemmten Schlamm, um den Boden zu regenerieren. Dünger, in erster Linie Viehmist u. Dung aus Taubenhäusern, wurde auf künstlich bewässerten Feldern verwendet, besonders in Weingärten.

e. Risiken. In der L. des Mittelmeerraumes bestand das Hauptproblem in der Schwankung der jährlichen Regenfälle, was häufig zu Trockenheit oder Missernten führen konnte. Beides mochte lokal begrenzt sein u. nur kleine Gebiete oder sogar einzelne Landgüter betreffen, gelegentlich aber suchten katastrophale Dürren ganze Regionen heim u. lösten *Hungersnöte aus (P. Garnsey, The land: CambrAncHist 11^2 [2000] 686f; Drexhage / Konen / Ruffing 96/100). Ein Beispiel ist die Trockenheit in Kappadokien vJ. 368, als Basilius v. Caes. Hilfsmaßnahmen für die hungernde Bevölkerung organisierte (Holman 64/98). Die Zweifelder-

wirtschaft scheint Teil einer Strategie zur Senkung von Dürrerisiken gewesen zu sein: Statt übermäßig in die Bestellung einer kleineren Fläche zu investieren (eine Strategie, die in guten Jahren sehr hohe Erträge brachte), konnten die Bauern der Mittelmeergebiete das Risiko von Missernten verringern, indem sie größere Flächen weniger intensiv bebauten; das Risiko pro Parzelle war dadurch geringer. Die Bauern schützten sich auch durch Diversifizierung des Anbaus u. Einlagerung der Überschüsse (Horden / Purcell 175/230; T. Gallant, Risk and survival in ancient Greece [Stanford 1991] 34/59). Weizen eignete sich dafür besonders, weil er einen relativ hohen Nährwert je Flächeneinheit bot, aber Gerste, in dieser Beziehung weniger ergiebig, war wegen ihrer größeren Dürreresistenz eine wichtige Feldfrucht. Kleinbauern konnten ihre Einkünfte aus der L. durch nichtagrarische Teilzeitarbeit ergänzen, etwa aus Weberei oder durch Nutzung ihrer Tiere zum Warentransport (P. Erdkamp, Agriculture, underemployment, and the cost of rural labour in the Roman world: ClassQuart 49 [1999] 556/72).

III. Ausgewählte Anbaukulturen. a. Weizen. Da Weizen das vorherrschende Massengut war, sind die für seinen Anbau entwickelten Techniken besonders instruktiv. Die charakteristischste Form war die sog. Zweifelderwirtschaft, oft auch mediterraner Trockenfeldbau genannt, die sich an die regenreichen Winter u. heißen, trockenen Sommer des Mittelmeerraums anpasste. Bei diesem System wurde der Weizen im Herbst ausgesät u. im Frühling oder Frühsommer geerntet. Die Bauern benutzten einen leichten Pflug (Hakenpflug [lat. aratrum]; Spurr 23/40), um die Oberfläche des Bodens mehrmals aufzureißen u. so eine Schicht lockeren Bodens zu erhalten, der Feuchtigkeit aufnehmen u. speichern konnte. Nach der Ernte wurden die Felder meist ein Jahr lang brach gelassen, bevor man sie erneut bebaute, in dieser Zeit jedoch gepflügt. In Gegenden, in denen im Durchschnitt unter ca. 400 mm jährlicher Regen fiel, ermöglichte die Zweifelderwirtschaft, etwa 20 bis 25% der Regenfeuchtigkeit für das folgende Jahr zurückzuhalten (ebd. 23f; Sallares 385); in feuchteren Gegenden führte das wiederholte Pflügen dem Boden wieder Stickstoff zu (Morley 119). Oft ließ man auf den abgeernteten Feldern Vieh weiden, um sie dadurch zu düngen. Der mittelmeerische Trockenfeldbau ist nicht ganz so arbeitsintensiv wie andere landwirtschaftl. Methoden; die meiste Arbeit fällt saisonal an. Ein Großteil muss in Aussaat u. Erntephase erbracht werden, relativ wenig in der übrigen Zeit, hauptsächlich für Unkrautbekämpfung, die die Konkurrenz der Pflanzen um dringend benötigte Feuchtigkeit u. andere Nährstoffe reduziert (Spurr 58/64). Eine technische Neuerung der röm. Zeit im Getreideanbau, die gallische Erntemaschine (vallus), scheint auf das südl. Gallien beschränkt gewesen zu sein, wo die hauptsächlich angebaute Getreidesorte Spelt (siligo) war, der schnell geerntet werden musste, bevor die Frucht verdarb (Sallares 355; Morley 115f).

b. Oliven. Archäologisch erfasste Reste von Olivenpressen zeigen, dass der Olivenanbau in römischer Zeit über das gesamte Mittelmeergebiet verbreitet war. In manchen Gegenden wie Spanien u. Nordafrika mag die Olive die Grundlage für den Reichtum der regionalen Oberschicht gebildet haben (Haley; Mattingly, Fruit). Die Entwicklung des Anbaus im Hochland um Antiochia bezeugt das Bestehen einer marktorientierten L. in der Spätantike. Der Ölbaum braucht 5 bis 15 Jahre, um Frucht zu tragen, u. noch länger, um den vollen Ertrag zu bringen. Darüber hinaus verlangt der Olivenanbau Anlagen zur Pressung u. Lagerung. Nachdem Ölbäume jedoch zu tragen begonnen haben, können sie bei relativ geringem Pflegeaufwand lange Zeit Frucht bringen. Außer beim Pflügen des Bodens am Fuß der Bäume, um Feuchtigkeit zu speichern, fiel die meiste Arbeit beim Ernten u. Pressen der Oliven an (Sallares 304/9). Die Kultivierung von Olivenbäumen, besonders in Verbindung mit Polykultur beim Anbau von Getreide unter den Bäumen, stellt eine intensivere Nutzung des Bodens dar als der Getreideanbau allein; daher konnten die Bauern durch Polykultur mit unterschiedlichen Erntezeiten für Weizen (Frühling), Trauben (Herbst) u. Oliven (Spätherbst) die Ressourcen bestmöglich nutzen u. das Risiko minimieren (Mattingly, Fruit 221). Wenn Oliven ohne künstliche Bewässerung gezogen werden, können die Ernten je nach Regenmenge u. Pflanzendichte beträchtlich schwanken (ders., Regional variation in Roman oleoculture. Some problems of comparability: J. Carlsen / P. Ørsted / J. E. Skydsgaard [Hrsg.], Land use in

the Roman empire [Rome 1994] 91/106). Neuere Untersuchungen der Überreste von Olivenpressen, besonders in Nordafrika, zeigen, dass die Kapazität dieser Anlagen die wahrscheinliche Durchschnittsmenge der jährlich auf den zugehörigen Flächen anfallenden Früchte bei weitem überstieg. Das ermöglichte es den Landbesitzern, die Erträge gelegentlicher guter Jahre zu verarbeiten (Sallares 304f; Mattingly, Figures).

c. Wein. Wie der Ölanbau wurde auch der Weinbau im gesamten Mittelmeerraum betrieben; er war eine ähnlich wichtige Quelle des Wohlstands für die Bauern des Altertums einschließlich der Landbesitzer der Oberschicht (Ruffing 7/18; N. Purcell, Wine and wealth in ancient Italy: JournRomStud 75 [1985] 1/19; A. Tchernia, Le vin de l'Italie romaine. Essai d'histoire économique d'après les amphores [Rome 1986]). Weinbau verlangte beträchtliche Investitionen, besonders für *Keltern (Ruffing 357/91). Wein konnte am Boden ohne zusätzliche Stützen gezogen werden, doch oft wurden die Reben durch Spaliere gestützt oder an Bäumen kultiviert (K. D. White, Roman farming [Ithaca 1970] 231/6). Gelegentlich wurden zusammen mit den Reben andere Fruchtbäume wie Ölbäume u. in Ägypten Dattelpalmen angebaut, teils um sie zu stützen, teils um zusätzliche Früchte zu erzielen (Ruffing 75/89). Material zum Stützen der Reben, etwa Schilf, wurde oft neben den Weingärten angebaut. In Ägypten erforderte der Weinbau künstliche Bewässerung (ebd. 94/102). Wein blieb in der ganzen Antike ein wichtiges landwirtschaftl. Handelsgut. So investierten im 6. Jh. die aristokratischen Apiones auf ihrem Gut in Oxyrhynchos in Ägypten stark in die Weinproduktion, um den Bedarf der städtischen Märkte des byz. Reiches zu befriedigen (Banaji).

C. Ideelle Aspekte. I. Griechisch-römisch. a. Landwirtschaft u. römische Gesellschaft. Für die urbanisierten Klassen der Alten Welt war die Ausübung des Ackerbaus das Unterscheidungsmerkmal zwischen zivilisierter u. barbarischer Welt, die ihren Lebensunterhalt aus der Weidewirtschaft bezog (B. D. Shaw, Eaters of flesh, drinkers of milk. The ancient mediterranean ideology of the pastoral nomad: AncSoc 13/14 [1982/83] 5/31; P. Garnsey, Food and society in classical antiquity [Cambridge 1999] 65). L. bedeutete für die Römer der Oberschicht die sicherste denkbare Quelle des Einkommens unter den Bedingungen des röm. Wirtschaftssystems; so konnten sie sich den ‚freieren' Beschäftigungen widmen, etwa Politik u. Staatsdienst (P. Veyne, Mythe et réalité de l'autarcie à Rome: RevÉtAnc 81 [1979] 261/80; J. Andreau, Sur les choix économiques des notables romains: J. Andreau / J. France / S. Pittia [Hrsg.], Mentalités et choix économiques des Romains [Paris 2004] 71/85). Die röm. Regierung ihrerseits maß der L. als staatstragender Wirtschaftsform hohen Wert zu. Aufgrund der Abhängigkeit ihres Steueraufkommens von der landwirtschaftl. Produktion der Provinzen sah sie den Landbau als heilige Pflicht zum Wohlergehen der Reichsbevölkerung an. Als Caracalla iJ. 215 die eingeborenen Ägypter aus Alexandria vertrieb, wollte er sie dadurch an der Flucht aus ihren Heimatdörfern u. der Vernachlässigung ihrer Pflicht zur Landbestellung hindern (PGiss. 40 col. 2, 23f; Mitteis / Wilcken 1, 2, 38f nr. 22). In der Spätantike erließen die Kaiser mehrfach Anordnungen, um Bauern vor Übergriffen von Regierungsbeamten zu schützen, die ihre Fähigkeit beeinträchtigen konnten, Land zu bebauen u. dadurch dem Staat Einkünfte zu verschaffen. Valentinian I u. Valens setzten harte Strafen für Beamte fest, die Arbeitskräfte, Sklaven oder Zugtiere für eigene Zwecke requirierten; ein Bauer, der eine solche Arbeit freiwillig für einen Beamten übernahm, sollte der gleichen Strafe verfallen (Cod. Theod. 11, 11, 1; Cod. Iust. 11, 55, 2 vJ. 368). Später bestätigten Honorius u. Theodosius II, dass Bauern unter keinen Umständen von ihrem Land vertrieben werden dürften, auch nicht unter dem Vorwand von Schulden beim kaiserl. Ärar (ebd. 11, 48, 15 vJ. 414). – Im Bereich des Privatrechts legte die röm. Regierung großen Wert auf die L. als Quelle wirtschaftlicher Sicherheit. So verlangte der Staat zB. von Verwaltern des Eigentums vaterloser Kinder, das Vermögen in Land zu investieren, u. schränkte zugleich die Möglichkeiten des Vormundes ein, Land aus dem Eigentum der Mündel zu verkaufen oder anderweitig zu veräußern (D. P. Kehoe, Investment, profit, and tenancy [Ann Arbor 1997] 22/76). Diese Einschränkungen blieben auch in der Spätantike in Kraft (G. Cervenca, Studi sulla cura minorum 1: BollIstDirRom ser. 3, 14 [1972] 235/317). In dieser Zeit blieb der Zugang zu

Landbesitz von größter Wichtigkeit für die Mitglieder der örtlichen Stadträte (curiales), um ihren Steuerverpflichtungen gegenüber dem Staat nachkommen zu können. So beklagte sich *Libanios bei Theodosius I, dass mächtige Patrone die Pächter in der Umgebung von Antiochia ermutigten, sich gegen die Landbesitzer zu stellen. Dieser Zustand zwinge die Kurialen, ihr Land zu verkaufen, was das Funktionieren des kaiserl. Steuersystems zu erschüttern drohe (Liban. or. 47). Theodosius II schränkte die Möglichkeiten der Kurialen ein, ihre Ländereien zu veräußern (Cod. Theod. 12, 3, 2 pr./1; Cod. Iust. 10, 34, 1f vJ. 423). Das Interesse des Staates an der Erhaltung der Finanzkraft des Kurialenstandes brachte ihn gelegentlich in Konflikt mit der Kirche, die einen Großteil des Klerus aus eben diesem Stand rekrutierte. *Constantin d. Gr. hatte dem Klerus Befreiung von kurialen Pflichten zugesagt (Cod. Theod. 16, 2, 1f vJ. 313), versuchte dann aber, die Auswirkungen dieser Maßnahme auf die Staatsfinanzen zu mildern, indem er die Zahl der Kleriker begrenzte. Spätere Kaiser verlangten von Klerikern, die der Kurialenschicht entstammten, einen großen Teil ihres Vermögens entweder an Familienangehörige oder die Stadträte selbst abzutreten (Jones 745f mit Anm. 101; 923/6). Der byz. Staat erlegte solche Einschränkungen der Kirche selbst auf, um seine Einkommensquellen zu schützen. *Justinian zB. wollte den Verkauf von Kirchenland nur für wohltätige Zwecke erlauben, etwa zur Unterstützung der Armen oder den *Loskauf Gefangener, aber nur bei Land, das keine Erträge abwarf (Nov. Iust. 65 vJ. 538; *Kirchengut). Der Kaiser wandte auf die Kirche damit dasselbe Prinzip an wie der Staat der frühen Kaiserzeit auf Vormünder.

b. Römische Agrarschriftsteller. Während der gesamten Antike war L. ein wichtiges Thema der Literatur. In der griech. Welt geht diese Tradition zurück bis auf *Hesiod. Im 4. Jh. vC. behandelte Xenophon Methoden der Bewirtschaftung von Landgütern in seinem ‚Oikonomikos‘ (16/21). Aber vor allem war L. für die Römer Gegenstand geistiger Reflexion; ihr Interesse spiegelt die wichtige Rolle der L. bei der Definition römischer aristokratischer Werte. Neben vielen anderen Schriftstellern, deren Werke verloren sind, schrieben der ältere *Cato, Varro, Columella u. Plinius d. A. landwirtschaftliche Traktate, in denen sie allgemeine Bemerkungen über den sittlichen Wert der L. mit sehr spezifischen Anweisungen für die Führung von Landgütern u. den Anbau unterschiedlicher Feldfrüchte verbanden (Flach 184f. 197; Dihle 165f. 195). Auch der Stoff von Vergils ‚Georgica‘ spiegelt das Interesse der Oberschicht an der L. wider. Sogar der röm. Staat zeigte Interesse für solche Literatur, indem er nach der Zerstörung Karthagos für die Übersetzung des landwirtschaftl. Traktats des karthagischen Schriftstellers Mago in das Lat. sorgte (Plin. n. h. 18, 22). Die Tradition der Agrarliteratur setzte sich bis in die Spätantike fort; Palladius verfasste eine Schrift über den Landbau, die sich zumindest zT. auf Columella stützte (Flach 204/15), während die aus dem 10. Jh. stammenden ‚Geoponica‘ das Werk zweier byz. Schriftsteller, Anatolios v. Beirut (**Berytus) u. Didymos v. Alex., zugrunde legen (Dihle 511). In Ägypten sind auf koptischen Papyri des 6./12. Jh. Bauernkalender erhalten (Wilfong).

II. Landwirtschaft in der rabbin. Überlieferung. In der Geschichte Israels spielt die L. eine grundlegende Rolle bei der Heiligung des *Landes. In tannaitischer Zeit (vor 220 nC.) entstand ein in der Mischna erhaltenes komplexes System von Regeln u. Geboten für die korrekte Ausführung aller mit der L. verbundenen Arbeiten vom Säen bis zur Ernte u. zum Umgang mit den Erzeugnissen des Landes nach der Ernte. Alle Juden, die in Israel Land bebauten, waren theoretisch aufgefordert, einen Teil der Erträge als Hebeopfer (terumot) für die Unterhaltung des Tempels in *Jerusalem abzuführen. Bei den Rabbinen lag die Entscheidung darüber, unter welchen Bedingungen das Land für das Hebeopfer als geeignet galt u. wie der Bauer gemäß seinen religiösen Pflichten über die Ernte verfügen konnte. Die Heiligkeit der Ernte blieb für die Rabbinen auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels iJ. 70 nC. u. der Vertreibung der Juden aus Jerusalem nach dem Ende des Bar Kokhba-Aufstandes iJ. 135 nC. sehr wichtig. Zu dieser Zeit war die vollständige Erfüllung der rituellen Vorschriften rund um die Ernte für die jüd. Gemeinde unmöglich, aber die rabbin. *Kommentare zur Mischna, die im Talmud gesammelt sind, bemühten sich weiterhin darum, diese Verpflichtungen zu definieren (A. J. Avery-Peck, Mishnah's division of agricul-

ture. A history and theology of Seder Zeraʿim [Chico 1985] 353/411). – Ihre Bedeutung für die Heiligung des Landes Israel kann erklären, warum die Rabbinen die L. vor allen anderen Formen wirtschaftlicher Tätigkeit bevorzugten. In ihrer Vorstellung war der Fromme ein selbstversorgender Bauer, der von Markt u. *Handel unabhängig war; letzterer war moralisch verdächtig, u. daher versuchten die Gelehrten, die Juden davon abzuhalten, besonders in Zeiten wirtschaftlicher Knappheit (H.-J. Drexhage: o. Bd. 13, 535/45. 567f; C. Hezser, From study-house to marketplace. Rabbinic guidelines for the economy of Roman Palestine: AntTard 14 [2006] 39/45). Wenn die Rabbinen die selbstversorgende L. in dieser Weise bevorzugten, folgten sie eher einer ‚ökonomischen Utopie' als den zeitgenössischen wirtschaftl. Realitäten (Safrai 304/15). In Anerkennung der Bedeutung des Handels für die Wirtschaft Palaestinas empfahl R. Isaak, dass Juden, die wirtschaftlich klug handeln wollten, je ein Drittel ihres Vermögens in Land, Handel u. flüssigem Kapital anlegen sollten (bBaba Meṣiʿa 42a; Safrai 314). Aber die moralische Höherbewertung der L. scheint auch auf die Erkenntnis ihrer wirtschaftl. Bedeutung zurückzugehen, ähnlich wie im Fall der röm. Gesetzgeber (o. Sp. 956). So raten die rabbin. Quellen oft vom Verkauf von Land ab, der nur in Notlagen gebilligt werden könne: ‚Woraus lernen wir, dass es nicht erlaubt ist, seinen Acker zu verkaufen u. den Erlös in seine Tasche zu stecken, oder ein Tier zu kaufen oder Geräte für das Haus, außer wenn man in Geldnot ist? Es steht geschrieben: 'Wenn jemand in Armut gerät u. von seinem Erbe verkauft' (Lev. 35, 15); von seinem Erbe u. nicht sein gesamtes Erbe' (Sifra Behar 5 par.; Tos. Terumot 1, 11; bGiṭṭin 52a; Safrai 308). – Jüdische Bauern waren gehalten, für die Armen zu sorgen; diese religiöse Pflicht ist im AT niedergelegt (Lev. 19, 9f; 23, 22; Dtn. 24, 19/22; 26, 12f; *Barmherzigkeit) u. wird in den späteren Auslegungen des jüd. Gesetzes fortentwickelt. Nach dem Mischna-Traktat Peʾah helfen die Bauern Gott bei der Fürsorge für die Armen dadurch, dass sie die heruntergefallenen *Ähren u. andere Feldfrüchte auf ihrem Land liegen lassen, so dass die Armen sie einsammeln können (Holman 44; R. Brooks, Support for the poor in the Mishnaic law of agriculture. Tractate Peʾah [Chico 1983]). Darüber hinaus scheint die Tradition des Sabbatjahres, in dem alle Schulden erlassen wurden, aufgekommen zu sein, um den verschuldeten Bauern zu helfen. Aber die Möglichkeit des Nachlasses verminderte auch das Interesse der Gläubiger, den Bauern Kredit zu gewähren, den sie für Saatgut u. andere Ausgaben brauchten. Dies scheint das Motiv für R. Hillels Erfindung des Prosbols zu sein, der es erlaubte, eine Schuld über das Saatjahr hinaus zu verlängern (Šebiʿit 10, 2/4; Stegemann / Stegemann 108). – M. Broshi, Agriculture and economy in Roman Palestine: IsrExplJourn 42 (1992) 230/40; R. Rubin, Urbanization, settlement and agriculture in the Negev desert: ZsDtPalVer 112 (1996) 49/60.

III. Christlich. a. Neues Testament. In der christl. Vorstellungswelt dient die L. zunächst als häufiges Bild für das Reich Gottes in den Evangelien; die mehrmalige Verwendung landwirtschaftlicher Themen in den Gleichnissen spiegelt das ländliche Milieu, in dem Jesus wirkte (G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums [1979] 79/159; Stegemann / Stegemann). Einige Gleichnisse verwenden landwirtschaftliche Vergleiche, um das Reich Gottes zu beschreiben, so das Bild von Gott als Sämann (Mt. 13, 3/9. 18/23; Mc. 4, 3/9; Lc. 8, 4/15; vgl. auch Mt. 13, 24/30. 36/43; Mc. 4, 26/9) oder der Vergleich der Mission Jesu mit der Ernte (Mt. 9, 37f; Lc. 10, 2; Joh. 4, 35/8). Das Jüngste Gericht wird einmal mit dem Erntearbeiter verglichen, der die Spreu vom Weizen trennt (Lc. 3, 17), ein anderes Mal mit der Trennung der Schafe von den Böcken (Mt. 25, 32f). Im Joh.-Ev. ist Jesus der Weinstock u. Gott Vater der Winzer, die Jünger sind die Rebzweige (Joh. 15, 1/8). Einige Gleichnisse scheinen tiefer in den besonderen agrarischen Bedingungen Palaestinas im 1. Jh. nC. verwurzelt zu sein. Zwei Beispiele sind das Gleichnis von Gott als Landbesitzer, der einen Weingarten anlegt u. ihn an Pächter vermietet (Mt. 21, 33/44; Mc. 12, 1/11; Lc. 20, 9/18; vgl. Jes. 5, 1/7), u. von Gott als Besitzer eines Weinbergs, der Tagelöhner zur Arbeit anwirbt (Mt. 20, 1/16). – In den Paulusbriefen dient die L. als Metapher für verschiedene Aspekte der christl. Mission, jedoch weniger ausgeprägt als in den Evangelien, vielleicht wegen Paulus' städtisch ausgerichteter Missionstätigkeit. Der auferstandene Christus ist die ‚Erstlingsfrucht' der Ver-

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 978-3-7772-0817-6 (Lieferung 175)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 176

Landwirtschaft [Forts.] – Lehrer



2008

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

storbenen (1 Cor. 15, 20); die Auferstehung selbst wird mit dem Keimen der Saat verglichen, die nach antikem Verständnis stirbt, wenn sie in den Boden gesenkt wird (ebd. 15, 35/44). Paulus vergleicht die Bekehrung der Heiden mit dem Pfropfen wilder Olivenzweige auf einen domestizierten Ölbaum (Rom. 11, 17/24), während die christl. Gemeinde mit Landarbeitern verglichen werden konnte, die mit dem Pflanzen u. Bewässern von Feldfrüchten beschäftigt sind (1 Cor. 3, 6/9; *Kirche II).

b. Kirchenväter. Auch sie nahmen die bedeutende wirtschaftl. Rolle wahr, die die L. spielte. Sie sahen in ihr ein Mittel zur Lösung der Probleme ihrer Zeit, besonders derer, die aus der zunehmenden Konzentration des Reichtums, den Erschütterungen durch die Barbareneinfälle u. den fiskalischen Bedürfnissen des röm. Staates erwuchsen. In der Sicht der Kirchenväter war es Pflicht der Reichen, ihr Vermögen dafür einzusetzen, die Lasten der Verarmten zu erleichtern, deren drückende Not zunehmend in den Blickpunkt der Verantwortlichen der christl. Gemeinden rückte (G. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege² [1884] 100/87; G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit² [1895] 130/93; P. C. Phan [Hrsg.], Message of the Fathers of the Church [Wilmington 1984]; G. Hamel, Poverty and charity in Roman Palestine [Berkeley 1990] 212/41). *Almosen waren eine Möglichkeit, *Gnade zu erlangen, aber die Verantwortlichen der Kirche, besonders die kappadokischen Väter des 4. Jh., erkannten auch die eigene Würde der Armen u. ihr Recht auf Unterstützung an (Holman). Je mehr die Kirche mit dem kaiserl. Regiment verquickt wurde, desto mehr musste sie Kompromisse zwischen der christl. Botschaft der caritas u. einem röm. Staat schließen, der von der landbesitzenden Aristokratie dominiert wurde. Entsprechend verbanden Kirchenmänner wie *Ambrosius das christl. Ideal des Almosengebens mit der traditionellen Praxis des Euergetismus (*Euergetes), so dass reiche Landbesitzer ihre Ressourcen einsetzten, um den Armen ebenso zu helfen wie die heidn. Aristokratie der frühen Kaiserzeit ihre Ressourcen benutzt hatte, um ihre Städte mit öffentlichen Bauten u. Festen zu schmücken (R. Lizzi, Ambrose's contemporaries and the Christianization of Northern Italy: JournRomStud 89 [1990] 156/73). So diente die L. dem Wohl aller u. versorgte das Volk mit dem notwendigsten Lebensunterhalt. Ambrosius richtete heftige Angriffe gegen reiche Landbesitzer, die Gewinn machten, indem sie ihre Ernten einlagerten u. dann bei Lebensmittelknappheit zu hohen Preisen verkauften (off. 3, 37/41 [CCL 15, 167/9]; L. Ruggini, Economia e società nell' ‚Italia annonaria' [Bari 1995] 96/8). Im Osten tadelte Basilius v. Caes. die Eitelkeit des Reichtums angesichts der von langer Dürre verursachten *Hungersnot. Nach seiner Darstellung verschlimmerten die Reichen die Wirkung der Trockenheit durch das Horten der Nahrungsmittel in ihren Scheunen, während die Armen Not litten (hom. 8 [PG 31, 309]; Holman 76/9). Auch in koptischen Predigten ist die L. ein häufiges Thema (Wilfong 222). – In der Praxis flossen Erträge der Kirche aus ihren Ländereien teilweise in ihre caritativen Aktivitäten. Einkünfte der päpstlichen Güter wies man vier Zwecken zu: für die Ausgaben des Papstes, den Unterhalt des Klerus, die Erhaltung der Kirchengebäude u. caritative Aufgaben (A. H. M. Jones, Church finance in the 5th and 6th cent.: JournTheolStud NS 11 [1960] 84/94). *Gregor d. Gr. verstand sich selbst als Verwalter des Eigentums der Armen (Joh. Diac. vit. Greg. M. 2, 57 [PL 75, 117B]; Richards 277_{48}).

D. Besitz u. Nutzung des Landes. I. Grundbesitz. a. Verteilung. Im röm. Reich verteilte sich der *Grundbesitz weitgehend entsprechend den sozialen *Klassen, wobei eine kleine Schicht große Ländereien besaß u. die Masse der ländlichen Bevölkerung kleine Parzellen bewirtschaftete. Das Gefälle zwischen den Klassen variierte von einer Gegend zur anderen u. tendierte nach aller Wahrscheinlichkeit in der Spätantike dazu, sich unter ständiger Zunahme des Großgrundbesitzes zu verstärken (K. Hopkins, Rome, taxes, rents and trade: Kodai 6/7 [1995/96] 41/75; vgl. W. Scheidel / S. v. Reden [Hrsg.], The ancient economy [New York 2002] 190/230). Im ägypt. Oxyrhynchos, das in der frühen Kaiserzeit eine auf 125 000 Einwohner geschätzte Bevölkerung hatte, besaßen nur wenige Dutzend Personen 125 ha oder mehr, einer etwas größeren Anzahl gehörten jeweils mehrere Güter, die sie an Pächter ausgaben. Die große Mehrheit besaß oder pachtete kleine Landparzellen (J. Rowlandson, Landowners and tenants in Roman Egypt [Oxford 1996] 115. 118/24). Trotz der

Zunahme des Großgrundbesitzes war die L. in Ägypten, Syrien u. anderen Gegenden gewöhnlich um dörfliche Siedlungen organisiert. In Ägypten besaßen die Dorfbewohner während der gesamten Antike beträchtliche Teile des Landes (R. S. Bagnall, Landholding in late Roman Egypt. The distribution of wealth: JournRomStud 82 [1992] 128/49; M. Sharp, The village of Theadelphia in the Fayyum. Land and population in the 2nd cent.: A. K. Bowman / E. Rogan [Hrsg.], Agriculture in Egypt from pharaonic to modern times [Oxford 1999] 159/92). Selbst im Oxyrhynchos des 6. Jh., das völlig von den riesigen Ländereien der Apiones dominiert wurde, bestand weiterhin eine unabhängige Bauernschaft aus kleinen Landbesitzern u. freien Pächtern (Banaji 180/221). Auch in Aphrodito gab es zur selben Zeit eine Schicht unabhängiger Landbesitzer (J. G. Keenan, Aurelius Apollos and the Aphrodito village élite: Atti del 17 congr. intern. di papirologia [Napoli 1984] 957/63; ders., Notes on absentee landlordism at Aphrodito: Bull. of the American Society of Papyrologists 22 [1985] 137/69). Die Schichtenabhängigkeit des Landbesitzes war in den stärker urbanisierten Gegenden des Reiches erwartungsgemäß größer, wo der Reichtum von großen Gütern im landwirtschaftl. Hinterland abhing. In Gegenden, in denen die städtische Oberschicht eine geringere Rolle spielte, wie im Palaestina der frühen Kaiserzeit, war der Landbesitz gleichmäßiger verteilt (Safrai 322/64; zur Spätantike vgl. H.-P. Kuhnen, Kirche, L. u. Flüchtlingssilber. Zur wirtschaftl. Entwicklung Palästinas in der Spätantike: ZsDtPalVer 110 [1994] 36/50).

b. Herausbildung großer Landgüter u. Sklaverei. Die großen Landgüter der Spätantike gehen in gewisser Weise auf die Güter der röm. Aristokratie in der späten Republik u. der frühen Kaiserzeit zurück, aber es gibt bemerkenswerte Unterschiede in den Einzelheiten. In der späten Republik zog die röm. Oberschicht durch die Entwicklung des villa-Systems Vorteil aus den ökonomischen Möglichkeiten, die eine wachsende Stadtbevölkerung bot, besonders in Rom. Dies schloss die intensive Bewirtschaftung von Landgütern bescheidenen Ausmaßes zur Produktion von Weizen, Wein u. Olivenöl ein, die auf den städtischen Märkten verkauft werden konnten (Morley; Flach 123/83). Gewöhnlich leitete ein Verwalter (vilicus) diese Güter; die meiste Arbeit wurde von Sklaven verrichtet. Deren Zahl war oft begrenzt, da Landbesitzer nur so viele Sklaven hielten, wie über das ganze Jahr hinweg beschäftigt werden konnten. Wahrscheinlich waren die mit Sklavenarbeit betriebenen Güter am stärksten auf die Küstenebenen des westl. Italien konzentriert, während kleinere, unabhängig betriebene Höfe die L. im Inneren Italiens prägten (Morley 108/58). In der späten Republik u. frühen Kaiserzeit wurden die villae luxuriöser ausgestattet (G. v. Bülow, Zu den Verhältnissen in der L. Die archäol. Quellen zur Entwicklung der Villenwirtschaft: K. P. Johne [Hrsg.], Gesellschaft u. Wirtschaft des röm. Reiches im 3. Jh. [1993] 17/63). Auch wenn das villa-System Ergebnis des zunehmenden Großgrundbesitzes war, hing seine andauernde Blüte von der Verfügbarkeit von Landarbeitern ab, die zusätzliche Arbeiten beim Anbau der Feldfrüchte verrichteten, die die Großgrundbesitzer nicht rentabel erledigen konnten (D. Rathbone, The development of agriculture in the ‚Ager Cosanus‘ during the Roman republic: JournRomStud 71 [1981] 10/23). In manchen Teilen des Reichs, wie im südl. Spanien, wurden aller Wahrscheinlichkeit nach Sklaven wie in Italien eingesetzt (Haley). In der Spätantike blieben sie in vielen Gegenden die wichtigste Ressource für Arbeitskraft (D. Vera, Schiavitù rurale e colonato nell'Italia imperiale: Scienza dell'antichità, storia, archeologia, antropologia 6/7 [1992/93] 291/339). – In der späten Republik u. der frühen Kaiserzeit scheint die Konzentration des Landbesitzes beträchtlich zugenommen zu haben. Die Großgrundbesitzer brachten riesige Besitzungen zusammen, oft latifundia genannt (obwohl dieser mit heutigen Vorstellungen befrachtete Terminus oft als irreführend angesehen wird; Vera 991f), indem sie nach u. nach einzelne Güter oder fundi durch Heirat, Erbschaft oder Kauf erwarben. So konnte die Fläche, die ein Großgrundbesitzer in einer bestimmten Gegend besaß, aus einer Anzahl einzelner Höfe bestehen, die nicht aneinander grenzten; diese Parzellen bildeten hauptsächlich insofern eine wirtschaftl. Einheit, als sie einem einzigen Besitzer gehörten u. damit wahrscheinlich unter einheitlicher Leitung standen (ders., Dalla ‚villa perfecta‘ alla villa di Palladio. Sulle trasformazioni del sistema agrario in Italia fra principato e

dominato: Athenaeum 83 [1995] 189/211. 331/56). Diese Besitztümer bestanden aus einzelnen Höfen, die in bedeutend umfangreicheren massae organisiert waren, Anhäufungen von Parzellen auf dem Territorium einer einzelnen Stadt. Der Begriff massa wird allgemein für Besitzungen in Italien wie auch Sizilien, Nordafrika u. Gallien gebraucht (Vera). – Neben dem mit Sklavenarbeit betriebenen Landgut überwogen in der frühen Kaiserzeit andere Typen, sowohl in Italien als auch in den Provinzen. Das Landgut des ägypt. Magnaten Aurelius Appianus im 3. Jh. nC. zB. war in Teile (φροντίδες) gegliedert, die rund um Dörfer im Fayyum lagen (Rathbone); jeder Teil bestand aus zahlreichen einzelnen Landparzellen, die mit einer Vielzahl von Feldfrüchten bestellt wurden, wobei Wein anscheinend den Großteil des Ertrages brachte. Der Betrieb all dieser Parzellen wurde durch die zentrale Verwaltung des Landgutes über die Kontrolle u. Verteilung wichtiger Ausrüstung u. Ressourcen wie etwa Zugtiere geregelt. Die alltägliche Arbeit in jedem Teilbetrieb wurde von einer begrenzten Zahl ständig besoldeter Arbeiter geleistet, die für zusätzliche Arbeiten durch Tagelöhner ergänzt wurden. Das Gut des Appianus war ein Vorläufer der spätantiken Güter in Ägypten u. umfasste dorfartige Siedlungen oder ἐποικίαι, die die Arbeiter beherbergten (Banaji 174/9).

c. Großgrundbesitz in der Spätantike. In der Spätantike scheint der Landbesitz in vielen Teilen des Mittelmeerraums sogar noch stärker schichtabhängig verteilt gewesen zu sein als unter dem Prinzipat. An der Wende zum 5. Jh. bezog der röm. Senator Q. Aurelius Symmachus seine Einkünfte aus Ländereien in Italien u. den Provinzen (D. Vera, Simmaco e le sue proprietà: F. Paschoud / G. Fry / Y. Rütsche [Hrsg.], Colloque genevois sur Symmaque [Paris 1986] 231/76). Der beträchtliche Besitz der Apiones im Oxyrhynchos des 6. Jh. war eine von vielen Besitzungen, die dieser Familie im Osten des Reichs gehörten (T. M. Hickey, A public ‚house' but closed. ‚Fiscal participation' and economic decision making on the Oxyrhynchite estate of the Flavii Apiones, Diss. Chicago [2001]). Die riesige Größe einiger solcher Landgüter zeigt das Testament Bertrams v. Le Mans, der 616 nC. starb u. Grundbesitz von ca. 300000 ha hinterließ, verteilt auf 135 getrennte Einheiten einschließlich 62 villae, die über 14 verschiedene Stadtterritorien des Frankenreiches verstreut lagen (Ward-Perkins 317. 341; Jones 782f; M. Weidemann, Das Testament des Bischofs Berthramn v. Le Mans [1986]). Ein Faktor, der diese Entwicklung begünstigte, war die Politik der kaiserl. Regierung, erbliche (emphyteutische) Pachtrechte über Ländereien an Großgrundbesitzer zu vergeben (Inst. Iust. 3, 24, 3; M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] = HdbAltWiss 10, 3, 3, 2 [1975] 308/12). Solche Eigentümer (emphyteuticarii) hatten feste Eigentumsrechte, die unwiderruflich waren; sie konnten diese Rechte an Erben weitergeben oder anderweitig veräußern. Die einzige ihnen auferlegte Verpflichtung bestand darin, jährlich einen bestimmten Betrag (canon) an den kaiserl. Schatz zu zahlen. Die Vergabe emphyteutischer Rechte bedeutete für die Regierung einen Weg, von sonst unproduktivem Land Steuereinkünfte zu erzielen, steigerte aber gleichzeitig den Einfluss der Großgrundbesitzer. – Eine weitere Entwicklung war das Aufkommen bedeutender landbesitzender Institutionen, von denen die wichtigsten der kaiserl. Hof u. die Kirche waren (Jones 894/904). Die Kirche besaß schon im 3. Jh. Boden, wie ein Edikt des *Gallienus impliziert, das die Rechte der Kirche nach der Verfolgung unter Valerian wiederherstellte (Eus. h. e. 7, 13; Jones 1371_{54}; T. Spagnuolo Vigorita, Art. Konfiskation: o. Bd. 21, 363). Konstantin stiftete der Kirche große Besitztümer u. legalisierte iJ. 321 die Einsetzung der Kirche als Erbin (Cod. Theod. 16, 2, 4; Jones 1371_{55}). Die Vita des Papstes Silvester berichtet, dass die röm. Kirche 26 massae besaß, von denen 17 in Italien u. Sizilien u. 7 in Africa lagen; die meisten dieser Besitzungen waren entweder vom Staat oder von Einzelpersonen gestiftet worden (Lib. pontif. 1, 170/87 Duchesne; Vera 991/5). Über die Jahre fuhr die Kirche fort, Besitz aus Schenkungen u. Legaten zu erwerben. Das vielleicht berühmteste Beispiel ist Melania d. J., die der Kirche ihre Liegenschaften bei Thagaste in Nordafrika schenkte; diese Güter sollen 8000 Sklaven eingeschlossen haben (Pallad. hist. Laus. 61, 3/5 [266 Bartelink]; Jones 782). In Italien machte der byz. Kaiser vom 6. bis 8. Jh. große Landgeschenke, besonders den Kirchen in Rom u. Ravenna. Der Staat profitierte davon, da er sich darauf verlassen konnte, dass ihm von dort Einkünfte zuflos-

sen. Die Kirche v. Ravenna ihrerseits konnte ihre Macht vermehren, indem sie politisch einflussreichen Personen Land schenkte (T. S. Brown, The church of Ravenna and the imperial administration in the 7th cent.: EnglHistRev 94 [1979] 1/28). Die Briefe Gregors d. Gr. liefern Zeugnisse in Fülle für die Organisation der Besitzungen der röm. Kirche; sie bezog ihre Einkünfte aus Ländereien an verschiedenen Orten in Italien, Sizilien u. sogar Africa (Richards 126/39; Markus 112/24; D. Moreau, Les patrimoines de l'église romaine jusqu'à la mort de Grégoire le Grand. Dépouillement et réflexions préliminaires à une étude sur le rôle temporel des évêques de Rome durant l'antiquité tardive: AntTard 14 [2006] 79/93). – Darüber hinaus empfingen einzelne Klöster, besonders in Ägypten, Landstiftungen; auch sie spielten als Grundbesitzer u. Verbraucher landwirtschaftlicher Produkte in vielen Dorfgemeinden eine wichtige Rolle (Wilfong). Klöster u. andere kirchliche Einrichtungen erwarben viel Land durch Legate. Das ‚Weiße Kloster' des Schenute, das um 440 gegründet wurde u. eine große Mönchsgemeinschaft beherbergte, erhielt zB. ein größeres Legat von Flavius Theodorus, einem Beamten der Provinzverwaltung der Thebais (PCair. Masp. 3, 67312). Klöster wurden gewöhnlich durch private Stiftungen mit Landbesitz ausgestattet, verfolgten manchmal aber auch das Ideal wirtschaftlicher Autarkie (Jones 931f). In Ägypten verrichteten Mönche eine Vielzahl von Tätigkeiten, einschließlich des Dienstes als Landarbeiter. Sobald sie Boden erwarben, spielten die Klöster eine bedeutende wirtschaftl. Rolle innerhalb der umliegenden Dörfer; die ‚Regel' des Mönchsvaters Horsiese enthielt Anweisungen für L. u. Bewässerung (Ph. Rousseau, Pachomius. The making of a community in 4th-cent. Egypt [Berkeley 1985] 79/84. 153/8; J. E. Goehring, Ascetics, society, and the desert. Studies in early Egyptian monasticism [Harrisburg 1999] 47/9. 105/8). Die Regel *Benedikts sieht für Mönche neben anderen Tätigkeiten Erntearbeit vor (Bened. reg. 48, 7; J. Chapman, S. Benedict and the 6th cent. [London 1929]). – Auch wenn in der späten Kaiserzeit die Bedeutung des Großgrundbesitzes zunahm, war doch ein Gutteil der landwirtschaftl. Aktivitäten um dörfliche Gemeinschaften organisiert, die das Land nach einem Pachtsystem bewirtschafteten, über das kaum Nachrichten vorliegen (Scheidel, Grundpacht; ders., Sklaven). Die dörflich organisierte L. war besonders für die östl. Reichshälfte (Kleinasien, Syrien, Ägypten) charakteristisch (Ward-Perkins 328; Banaji 6/22). Manchmal konnte ein Dorf vollständig unabhängig sein. Die Einwohner waren Landbesitzer eigenen Rechts, standen zuweilen aber auch unter der Kontrolle eines einzelnen privaten Grundbesitzers, wie Libanios für das Hinterland von Antiochia bezeugt (or. 47). Diese in Dörfern organisierte L. konnte den städtischen Markt versorgen. Die Ausbreitung der Ölbaumzucht im Hochland bei Antiochia könnte mit der ständigen Nachfrage nach Olivenöl u. wohl auch anderen Feldfrüchten auf den blühenden Märkten der östl. Reichshälfte in Verbindung stehen (N. Pollard, Soldiers, cities, and civilians in Roman Syria [Ann Arbor 2000] 200/3. 232/9).

II. Arbeit. a. Allgemein. Lohnarbeit, wie sie auf dem Großgrundbesitz des Aurelius Appianus in großem Stil eingesetzt wurde (o. Sp. 965), blieb im spätantiken Ägypten wichtig, wie die bedeutende Rolle zeigt, die sie auf den Gütern der Apiones im Nomos von Oxyrhynchos spielte (Banaji 180/212). Wahrscheinlich galt dies auch anderswo. Papyri bieten Zeugnisse für Arbeitsverträge in Ägypten; sie zeigen eine Vielfalt von Vereinbarungen, darunter Pachtverträge mit Ernteteilung im Weinbau, sowie παραμονή-Verträge, in denen eine Person, oft um Schulden abzutragen, für einen Gläubiger für eine bestimmte Zeit Arbeiten übernahm (A. Jördens, Vertragliche Regelungen von Arbeiten im späten griechischsprachigen Ägypten [1990]). Solche Verträge weckten Sorgen um die Behandlung der betroffenen Arbeiter; so klagte Augustinus bei seinem bischöflichen Amtsbruder Alypius über Verträge, in denen die Arbeit von Armen für einen Zeitraum von 25 Jahren gekauft wurde; das bedeute praktisch die Verurteilung zur Sklaverei (Aug. ep. 10*, 2 [CSEL 88, 46f]). Aber so wichtig diese Arbeitsformen waren, verpachteten viele Grundbesitzer ihre Güter doch an Kleinpächter (coloni), die sie meist in langfristigen Pachtverhältnissen bebauten. So blieb das Verhältnis zwischen Großgrundbesitzern u. Pächtern für die Ausprägung der spätantiken L. von größter Bedeutung (Jones 767/823). In der Tat verlagerte die kaiserl. Regierung, um die Stetigkeit ihrer

Steuereinnahmen zu sichern, die Verantwortung für das Einziehen der Steuern auf die Landbesitzer. Sie wurden zuständig dafür, dass Bauern, deren origo oder ἴδια (ihr amtlicher Wohnsitz für Steuerangelegenheiten) im Bereich ihrer Güter lag, Steuern zahlten (J.-M. Carrié, Un roman des origines. Les généalogies du ‚colonat du bas-empire‘: Opus 2 [1983] 205/51; W. Goffart, Caput and colonate [Toronto 1974]). Coloni stellten demgegenüber eher eine Rechts- als eine Wirtschaftskategorie dar; die Grenzen zwischen Pächtern u. kleinen Landbesitzern waren zudem oft verwischt. Daneben scheint der Staat mit der Erfassung der coloni eine verbreitete Form des Landbesitzes anerkannt zu haben. Die Rolle der Großgrundbesitzer bei der Steuereinziehung hatte weitreichende Konsequenzen für ihre Beziehungen zu den Kleinbauern, die ihr Land bestellten. – Diese Form des Landbesitzes, die sich auf zahlreiche Kleinbauern stützte, die ihr Land langfristig zu durch Herkommen festgesetzten Pachtzinsen inne hatten (vgl. Cod. Iust. 11, 50, 1 vJ. 325), geht zurück auf Besitzformen, die während der ganzen Kaiserzeit gegolten hatten. Nach römischem Recht übernahm der Pächter einen Hof formal auf der Grundlage einer kurzen Laufzeit u. zahlte die Pacht in bar (Dig. 19, 2, 11. 35; J. Köhn, Die Kolonen in den Rechtsbestimmungen: K.-P. Johne / V. Weber / J. Köhn, Die Kolonen in Italien u. den westl. Provinzen des röm. Reiches [1983] 167/257; K.-P. Johne, Zu den Verhältnissen in der L. Von der Kolonenwirtschaft zum Kolonat: ders., Gesellschaft aO. [o. Sp. 964] 64/99). Es scheint aber klar, dass in vielen Gegenden des Reiches langfristige Vertragsverhältnisse existierten, die eher das Ergebnis örtlicher Traditionen bezüglich der Pachtverhältnisse waren als förmliche Rechtsbeziehungen nach römischem Recht. Auf den kaiserl. *Domänen im Nordafrika des 2. Jh. besaßen die Pächter oder coloni Land in unbefristeter Pacht, die sich auf die lex Manciana stützte (CIL 8, 25902; D. P. Kehoe, The economics of agriculture on Roman imperial estates in North Africa [Göttingen 1988]). Die lex Manciana blieb über Jahrhunderte die übliche Pachtform, sogar bis in die Vandalenzeit Africas. Zu dieser Zeit (493/96 nC.) berichten Verkaufsurkunden, die sog. Tabulae Albertini, über den Kauf u. Verkauf von ‚culturae Mancianae‘ durch Bauern; diese Praxis betraf das Recht, Ländereien innerhalb größerer Einheiten auf einem Landgut in der Randzone zur Wüste zu bewirtschaften (H. Weßel, Das Recht der Tablettes Albertini [2003]). Es gibt Spuren von traditionellen, langfristigen Vertragsverhältnissen im provinziellen Vulgarrecht, das das röm. Recht in der Spätantike beeinflusste (zB. Cod. Iust. 7, 39, 2 vJ. 293; Levy 249/75). In Ägypten war ein Großteil des Bauernlandes formal ebenfalls kurzfristig verpachtet, obwohl die Pächter in einigen Fällen unbefristet an Ort u. Stelle blieben.

b. Arbeit auf Gütern der Kirche. Langzeitpacht kennzeichnete anscheinend die Pachtverhältnisse auf Ländereien der Kirche, wenn man nach dem Zeugnis der Briefe Gregors d. Gr. urteilt (Richards 126/39). Die Besitztümer der Kirche unterlagen überall der Verwaltungsaufsicht durch einen rector, der unmittelbar vom Bischof v. Rom eingesetzt wurde. Der rector hatte umfangreiche Vollmachten sowohl zur Kontrolle der Einkünfte der Güter unter seiner Verwaltung als auch für die Rechtsprechung über Menschen, die auf Kirchenland arbeiteten. Bewirtschaftet wurden die Ländereien von dauerhaft ansässigen Bauern (coloni), während Mittelsmänner (conductores) das Recht gepachtet hatten, den Pachtzins von den coloni einzuziehen. Die conductores hatten kurzfristige Verträge für die Güter, auf denen sie den Zins eintrieben; diese Verträge konnten verlängert u. auf Erben übertragen werden. Wenigstens formal glich dies dem Pachtsystem, das im 2. Jh. auf den kaiserl. Gütern in Nordafrika üblich war, u. conductores wurden in der Spätantike gewöhnlich auch von Großgrundbesitzern als Mittelsmänner zur Einziehung des Zinses gebraucht. Sie sind auf den kirchl. Ländereien in Nordafrika bezeugt (Aug. ep. 20*, 19 [CSEL 88, 104f]; serm. 357, 15 [PL 39, 1581]; Levy 251; Vera). Obwohl die conductores eine für Kirche, Staat u. private Grundbesitzer wichtige Funktion ausübten, stand ihre Arbeitsweise in schlechtem Ruf; daher verbot Kaiser *Justinian Soldaten diese Tätigkeit (Cod. Iust. 4, 65, 35). Auch wenn die Kirche von den Diensten dieser Mittelsmänner profitierte, versuchte sie, sich von ihnen fernzuhalten; so bestimmten mehrere Konzilien, wie iJ. 419 in Karthago (can. in caus. Apiar. 16 [CCL 149, 105]) u. später iJ. 451 in Chalcedon (cn. 3 [AConcOec 2, 1, 2, 158f]), dass der Beruf eines conductor für Bischöfe, Presbyter u. Diakone unpassend sei.

III. Soziale u. ethische Implikationen des Grundbesitzes. a. Allgemein. (Zur vorchristl. Zeit vgl. M.-B. v. Stritzky, Art. Grundbesitz II [ethisch]: o. Bd. 12, 1196/9.) Die zunehmende Konzentration des Grundbesitzes in Kaiserzeit u. Spätantike hatte bedeutende Konsequenzen für die sozialen Bindungen zwischen reichen Landbesitzern u. der Masse der das Land bestellenden Bevölkerung (De Martino 789/822; Patlagean 236/340). Die röm. Agrarschriftsteller nahmen einen Teil der Schwierigkeiten wahr, die der Besitz durch zahlreiche Sklaven bewirtschafteter Ländereien verursachte. Diesen Autoren ging es nicht so sehr um die Bedingungen, unter denen die Sklaven arbeiteten, als um deren Unzuverlässigkeit u. die Verdrängung freier Arbeiter (zB. Colum. 1, 3, 12f). Columella scheint kaum moralische Bedenken gegen die Ausnutzung von Sklavenarbeit gehabt zu haben; statt dessen empfahl er, die Sklaven human zu behandeln, um sie so kooperativer zu machen (ebd. 1, 8, 15/20). Auch zu den Pächtern empfahl er ein kooperatives Verhältnis, so dass der Grundbesitzer sicher sein konnte, dass der Pächter das Land produktiv bewirtschaften u. keinen Rechtsstreit um den Pachtzins beginnen werde (1, 7, 1/3). Der röm. Senator Plinius d. J. sah eine humane Behandlung seiner Pächter in ähnlicher Weise als für seine eigenen wirtschaftl. Interessen förderlich an. So gewährte er, wenn Pächter mit Zinszahlungen in Verzug gerieten, oft Nachlass; wenn diese Maßnahmen die Schuldenprobleme nicht behoben, ersetzte er das traditionelle System der Zinszahlung in bar durch Ernteteilung (ep. 9, 37, 2f; 10, 8, 5).

b. Patronat. Die Verlagerung der Steuerpflicht auf die Landbesitzer in der Spätantike vermehrte Macht u. Einfluss dieser Gruppe in den ländlichen Gebieten des Reiches. Manche mächtigen Landbesitzer wie die Apiones im byz. Ägypten schöpften aus dem Einziehen der Steuern Gewinn u. häuften beträchtliche Vermögen an, die sie dann in die L. investierten (Banaji 134/70). Das Patronat war ein wichtiger Bestandteil des ländlichen Lebens in der Spätantike. Im Idealfall diente der Patron als Mittler zwischen Dorfbewohnern u. Regierung; in der Spätantike war es oft der ‚heilige Mann', der diese Rolle übernahm (P. Brown, Power and persuasion in late antiquity [Madison 1992] 115/30. 153/65; ders., The rise and function of the holy man in late antiquity: JournRomStud 61 [1971] 801/10 bzw.: J. Martin / B. Quint [Hrsg.], Christentum u. antike Gesellschaft [1990] 391/439). Nach Libanios gründete die Beziehung zwischen dem landbesitzenden Patron u. den ländlichen Bauern auf einer gesellschaftl. Hierarchie, in der der Landbesitzer den Bauern Schutz gewährte, diese wiederum im Gegenzug zu loyalem Verhalten verpflichtet waren. Aber diese Beziehung konnte leiden, wenn die Dorfbewohner anderweitig Schutz suchten, etwa beim Militär, wie Libanios beklagt (or. 47). Die Abwälzung staatlicher Funktionen auf private Landbesitzer untergrub zudem die Autorität der Regierung. Diese sah sich daher der ständigen Aufgabe gegenüber, die wachsende Macht derselben Landbesitzer einzudämmen, auf die sie sich zum Einziehen der Steuern stützen musste; aus diesem Grund widersetzte sie sich konsequent Versuchen von Großgrundbesitzern, ganze Dörfer unter ihren Schutz oder ihr patrocinium zu nehmen (J.-U. Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des röm. Reiches [1987]). Im patrocinium fand die Landbevölkerung Schutz gegen die kaiserl. Steuerbeamten, aber die Regierung erklärte dieses System immer wieder für ungesetzlich. Unter den Landbesitzern, deren Macht sie einzudämmen versuchte, war auch die Kirche. So versuchte Theodosius II iJ. 415, mit dem Recht auswärtiger Parteien auch das Patronatssystem zu beschränken, also das Recht, in unabhängigen Dörfern Grund zu besitzen. Sein Gesetz musste dennoch anerkennen, dass die Kirchen v. Alexandria u. Kpel in solchen Dörfern Land besaßen; der Kaiser verlangte, dass die Kirchen steuerliche Verpflichtungen, die mit ihrem Grundbesitz verbunden waren, erfüllten (Cod. Theod. 11, 24, 6, 6).

c. Kirchliche Positionen. (Stritzky aO. 1199/204.) Die kirchl. Verantwortlichen waren sich des Zündstoffs, den das Patronatssystem enthielt, sehr bewusst; die Klage über die zunehmende Macht der Großgrundbesitzer war bei ihnen allgegenwärtig (J. Fontaine, Antike u. christl. Werte in der Geistigkeit der Großgrundbesitzer des ausgehenden 4. Jh. im westl. Römerreich: K. S. Frank [Hrsg.], Askese u. Mönchtum in der Alten Kirche [1975] 281/324). Die bekannteste Formulierung dieser Einstellung ist Salvians Schilderung der Landbesitzer im Aqui-

tanien des 5. Jh., die das Land kleinerer Eigentümer, die ihren Schutz suchten, an sich brachten. Salvian klagt Großgrundbesitzer an, die Schutz nicht aus Wohltätigkeit boten, sondern um einen hohen Preis, nämlich für das Land, das die Kleinbauern sonst ihren Kindern hätten vererben können (gub. 5, 38/44). In dieser Konstellation standen Bischöfe bei der Ausübung ihrer Schiedsgerichtsbarkeit oft vor der heiklen Aufgabe, über den Rechtsstatus von Bauern (Sklaven oder Freie) zu urteilen, wie Augustinus berichtet (ep. 24*, 2 [CSEL 88, 127]). Der Bischof war sogar mit Fällen konfrontiert, in denen freie Väter ihre eigenen Kinder in die dauernde Sklaverei verkauften (ep. 24*, 1 [126]). Ganz allgemein war die Überschuldung der Kleinbauern eine ständige Sorge der Kirchenväter. So griff Gregor v. Naz. in Gedichten u. Predigten Wohlhabende an, die sich durch Wucherzinsen bereicherten, was auch von den beiden anderen kappadokischen Vätern u. Joh. Chrysostomos beklagt wurde (B. Coulie, Les richesses dans l'œuvre de S. Grégoire de Naz. [Louvain 1985] 95/118; *Geld [Geldwirtschaft]).

d. Staatliche Schutzmaßnahmen. Wie die Kirche war sich auch der röm. Staat der zerstörerischen Konsequenzen bewusst, die die Missbräuche der Reichen u. Wohlsituierten für das Reich hatten. Der Staat setzte daher den *defensor civitatis ein, um für die Unterschicht vor Gericht u. in Steuerstreitigkeiten einigen Schutz zu gewährleisten (R. M. Frakes, Contra potentium iniurias. The defensor civitatis and late Roman justice [München 2001]). Nach der Formulierung Valentinians I sollte dieses Amt die ‚unschuldige u. friedliche Landbevölkerung' schützen (Cod. Theod. 1, 29, 5; Cod. Iust. 1, 55, 3 vJ. 370). Auch der Regierung war klar, welcher Schaden Bauern u. damit den Staatseinkünften durch Überschuldung zugefügt werden konnte. Daher wurden Gesetze erlassen, um die Beschlagnahme von Sklaven u. Vieh zu verhindern, die den Bauern zur Bewirtschaftung ihres Landes unentbehrlich waren (Cod. Theod. 2, 30, 1; Cod. Iust. 8, 16, 7 vJ. 315), später auch, um die Verpfändung jedes Besitztums, das in der L. benötigt wurde, als Sicherheit für Darlehen zu unterbinden (ebd. 8, 16, 8 vJ. 414). Aber das Verbot derartiger Darlehen scheint undurchführbar gewesen zu sein, u. das Beste, was die Regierung tun konnte, war, einige besonders gravierende soziale Auswirkungen der Überschuldung schutzloser Kleinbauern zu beseitigen. So beklagte Justinian, dass Bauern ihr Land, ihre Sklaven u. ihr Vieh beliehen. Hatten sie keinen Erfolg, verloren sie ihr Land, das damit den **Barbaren preisgegeben war. Aber die Regierung war außerstande, derartige Praktiken zu verhindern; allenfalls konnte der Kaiser Grenzen für gesetzlich einklagbare Zinssätze festsetzen (Nov. Iust. 33f vJ. 535; Patlagean 291).

e. Kirchliche Schutzmaßnahmen. Zur Zt. Gregors d. Gr. wurde ernsthaft befürchtet, Bauern könnten ihr Land den eindringenden Langobarden überlassen. So traf Gregor Maßnahmen, Bauern auf Kirchenland in Italien gegen extreme Auflagen zu schützen (ep. 9, 206 vJ. 599). Gregor d. Gr. nahm auch seine Pflicht ernst, dafür zu sorgen, dass alle am Erwirtschaften kirchlicher Einkünfte Beteiligten, coloni ebenso wie conductores, unter gerechter Verwaltung standen. So enthielt der Eid der rectores bei ihrer Amtsübernahme Klauseln zum Schutz der Armen (Richards 130). Wie die Briefe des Papstes zeigen, erwartete er zwar, dass der rector u. die ihm unterstellten defensores die Eigentumsrechte der Kirche energisch verteidigten, aber ohne jeden Anflug von Betrug (ep. 9, 29f vJ. 598; 13, 23 vJ. 603). Ständig sei sicherzustellen, dass die coloni auf Kirchenland nicht mit Steuern oder anderen Verpflichtungen belastet würden, wie sie Bauern auf privaten Ländereien schuldig waren, schrieb er an Sabinus, Bischof v. Callipolis (ep. 9, 207 vJ. 599). Seine Sorge um die Lage der kirchl. coloni belegen auch die ausführlichen Anweisungen, wie der Subdiakon Petrus, rector von Sizilien, Probleme auf den Landgütern unter seiner Aufsicht behandeln solle (ep. 1, 42 vJ. 591). Vor allem müsse der rector seine Autorität einsetzen, um die coloni gegen Übergriffe der conductores zu schützen. Sinnvoll sei es, für jeden Bauern schriftliche Protokolle über die Pflichten u. die Methoden zu deren Bemessung aufzusetzen. Wenn ein conductor von einem Bauern eine unberechtigte Zahlung eintrieb, musste er ihn voll entschädigen. Falls coloni, die normalerweise feste Abgaben in Feldfrüchten entrichteten, den Pachtzins in Barzahlungen umwandelten, sollte dieser nach dem augenblicklichen Marktpreis bei der Ernte berechnet werden, nicht nach dem viel höheren zu

anderen Jahreszeiten (diese Erklärung besitzt höhere Wahrscheinlichkeit als die Annahme von Zwangsverkäufen durch die coloni; Richards 137f; Markus 119). Gelegentlich durfte die Verwaltung coloni aus dem Kirchenvermögen unterstützen. So streckte die Kirche, um die Last der Grundsteuer (burdatio) zu lindern, die vor der Ernte fällig war, ihren coloni die Steuer vor u. erlaubte ihnen, den Betrag in zinslosen Raten zurückzuzahlen. Diese Maßnahme ersparte den Kolonen die Aufnahme von Krediten bei privaten Geldverleihern, wohl zu ungünstigen Bedingungen. Gregor kümmerte sich auch um eine angemessene Behandlung der sonst verachteten conductores. Er verlangte von ihnen nicht, eine Prämie (commodum) für ihre Pacht kirchlicher massae zu zahlen. Dadurch hoffte er, stabilere Einkünfte zu erreichen, indem er häufige Wechsel der conductores vermied. – Gregors Verwaltungsstil zeigt ähnliche Ziele wie die röm. Regierung u. private Landbesitzer der frühen Kaiserzeit. Er wollte Besitz u. Sicherheit der coloni schützen, die letztlich für die Erzielung von Erträgen aus den Gütern verantwortlich waren, genau wie Plinius es mit dem Besitz seiner Pächter u. der Staat mit dem der coloni auf den kaiserl. Gütern in Africa getan hatte (o. Sp. 969). Vor diesem Hintergrund verfolgte Gregor eine sachgemäße Strategie, um ein wichtiges wirtschaftl. Ziel zu erreichen. Neu ist, dass er seine Verpflichtungen sowohl gegenüber coloni wie conductores im Licht der christl. *Ethik verstand. Es ist schwer zu beurteilen, ob sein Vorgehen bessere Bedingungen schuf als unter heidnischen Großgrundbesitzern. Aber er sah in der guten Behandlung der Bauern eindeutig eine Frage der Moral, nicht einfach des wohlverstandenen Eigennutzes.

M.-C. Amouretti / J.-P. Brun (Hrsg.), La production du vin et de l'huile en Méditerranée = BullCorrHell Suppl. 26 (Athènes 1993). – J. Banaji, Agrarian change in late antiquity. Gold, labour and aristocratic dominance (Oxford 2001). – D. Bonneau, Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine = Probl. der Ägypt. 8 (Leiden 1993). – J.-M. Carrié, Pratique et idéologie chrétiennes de l'économie (4e / 6e s.): AntTard 14 (2006) 17/26. – F. De Martino, Il colonato fra economia e diritto: A. Schiavone (Hrsg.), Storia di Roma 3, 1 (Torino 1993) 789/822; Wirtschaftsgesch. des alten Rom² (1991). – S. Diederich, Röm. Agrarhandbücher zwischen Fachwissenschaft, Literatur u. Ideologie = Unters. zur antiken Lit. u. Gesch. 88 (2007). – A. Dihle, Die griech. u. lat. Literatur der Kaiserzeit (1989). – H. Dohr, Die italienischen Gutshöfe nach den Schriften Catos u. Varros, Diss. Köln (1965). – H.-J. Drexhage / H. Konen / K. Ruffing, Die Wirtschaft des röm. Reiches (1./3. Jh.) (2002). – D. Flach, Röm. Agrargeschichte = HdbAltWiss 3, 9 (1990). – L. Foxhall / H. A. Forbes, Sitometreia. The role of grain as a staple food in classical antiquity: Chiron 12 (1982) 41/90. – P. Garnsey, Cities, peasants and food in classical antiquity (Cambridge 1998). – E. W. Haley, Baetica felix. People and prosperity in Southern Spain from Caesar to Septimius Severus (Austin 2003). – P. Herz / G. H. Waldherr (Hrsg.), L. im Imperium Romanum = Pharos 14 (2001). – S. R. Holman, The hungry are dying. Beggars and bishops in Roman Cappadocia (Oxford 2001). – P. Horden / N. Purcell, The corrupting sea. A study of Mediterranean history (ebd. 2000). – A. H. M. Jones, The later Roman empire 1/3 (ebd. 1964). – M. Kaplan, Les hommes et la terre à Byzance du 6e au 11e s. Propriété et exploitation du sol = Byzantina Sorbonensia 10 (Paris 1992). – H. Kloft, Die Wirtschaft der griech.-röm. Welt (1992). – Ph. Leveau, Veränderungen der L. Südgalliens im Zuge der röm. Herrschaftsausbreitung: Herz / Waldherr 135/55. – E. Levy, Weström. Vulgarrecht. Das Obligationenrecht = Forsch. zum röm. Recht 7 (1956). – E. Lo Cascio, Forme dell'economia imperiale: A. Schiavone (Hrsg.), Storia di Roma 2, 2 (Torino 1991) 313/65. – R. A. Markus, Gregory the Great and his world (Cambridge 1997). – P. Martin, Recherches sur les agronomes latins et leurs ancêtres économiques et sociales (Paris 1971). – D. J. Mattingly, Maximum figures and maximizing strategies of oil production? Further thoughts on the processing capacity of Roman olive presses: Amouretti / Brun 483/98; First fruit? The olive in the Roman world: G. Shipley / J. Salmon (Hrsg.), Human landscapes in classical antiquity. Environment and culture = Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society 6 (London / New York 1996). – N. Morley, Metropolis and hinterland. The city of Rome and the Italian economy 200 B. C. / A. D. 200 (Cambridge 1996). – E. Patlagean, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (4e / 7e s.) = Civilisations et sociétés 48 (Paris 1977). – D. Rathbone, Economic rationalism and rural society in 3rd-cent. Egypt. The Heroninos archive and the Appianus estate (Cambridge 1991). – J. Remesal Rodríguez, Politik u. L. im Imperium Romanum am Beispiel der Baetica: Herz / Waldherr 235/55. – J. Richards, Consul of God. The life and times of Gregory the Great (London 1980;

danach zitiert) bzw. Gregor d. Gr. Sein Leben, seine Zeit (1983). – K. RUFFING, Weinbau im röm. Ägypten = Pharos 12 (1999). – Z. SAFRAI, The economy of Roman Palestine (London 1994). – J.-M. SALAMITO, Christianisme antique et économie. Raison et modalités d'une rencontre historique: AntTard 14 (2006) 27/37. – R. SALLARES, The ecology of the ancient Greek world (London 1991). – CH. SCHAFER, Procuratores, actores u. vilici. Zur Leitung landwirtschaftl. Betriebe im Imperium Romanum: Herz / Waldherr 273/84. – W. SCHEIDEL, Grundpacht u. Lohnarbeit in der L. des röm. Italien = EurHochschSchr 3, 624 (1994); Sklaven u. Freigelassene als Pächter u. ihre ökonomische Funktion in der röm. L.: De agricultura, Gedenkschr. P. W. De Neeve (Amsterdam 1993) 182/96. – B. D. SHAW, Water and society in the ancient Maghrib. Technology, property and development: AntAfric 20 (1984) 121/73. – B. SIRKS, Food for Rome. The legal structure of the transportation and processing of supplies for the imperial distributions in Rome and Cple = Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia 31 (Amsterdam 1991). – M. S. SPURR, Arable cultivation in Roman Italy c. 200 B. C. / c. 100 A. D. (London 1986). – E. W. STEGEMANN / W. STEGEMANN, Urchristl. Sozialgeschichte (1995). – O. STOLL, Kontakt u. Wandel. Wege der Vermittlung u. Ausbreitung landwirtschaftl. Technologien in der Antike: Herz / Waldherr 285/318. – D. VERA, Massa fundorum. Forme della grande proprietà e poteri della città in Italia fra Costantino e Gregorio Magno: MélÉcFrançRome Ant. 111 (1999) 991/1025. – B. WARD-PERKINS, Land, labour and settlement. Specialized production and exchange: CambrAncHist 14[2] (2000) 315/45. 346/91. – T. WILFONG, Agriculture among the Christian population of early Islamic Egypt: ProcBritAc 96 (1999) 217/35. – CH. WITSCHEL, Neue Forschungen zur röm. L.: Klio 83 (2001) 113/33.

Dennis P. Kehoe (Übers. Gerhard Rexin).

Langlebigkeit s. Greisenalter: o. Bd. 12, 1001/3. 1044.

Langobarden s. Germanenmission: o. Bd. 10, 516/8.

Lanze s. Waffe.

Lapidaria s. Steinbücher.

Lapislazuli s. Saphir.

Lapsi s. Buße: o. Bd. 2, 802/12; Renegat.

Lar (Lararium).

A. Nichtchristlich / Römisch. I. Name u. Etymologie. Die älteste Form des Namens, Lases, findet sich im Arvallied (FrgPoetLat 11 Blänsdorf: enos Lases iuvate), bestätigt durch Varro ling. 6, 2; Paul. / Fest. s. v. R pro S (323, 6 Lindsay). Die Quantität des ,a' ist im Plural kurz, im Singular ungesichert (trotz Prisc. gramm. 6, 32 [GrammLat 2, 223]). Ungeklärt ist auch die Etymologie; zahlreiche Hypothesen bei Boehm 806f; Walde / Hofmann, Wb.[3] 1, 762f; Radke 170f (etrusk. Lar, Lasa, Larentia, Larunda, Larvae).

II. Deutungen. Die antiken Deutungen sind vielfältig. Cicero übersetzt im Timaeus 38 die Daimones Platons mit Lares (vgl. Apul. Plat. 1, 12), wenn auch mit Bedenken (si modo hoc recte conversum videri potest). Im griech. Text der Res Gest. div. Aug. 19 werden sie mit Heroes wiedergegeben. Auch der Lar familiaris in der Aulularia des Plautus (prol. 3/5) entspricht wohl einem Heros der griech. Vorlage. Dazu passt eine von Varros Deutungen (bei Arnob. nat. 3, 41), der sie mit den Manes (Mania als mater Larum), mit den im Luftbereich befindlichen Gottheiten (aerii dei), den *Heroen, dann wieder nach älteren Quellen mit den Larvae, einer Art Genien u. Totenseelen, gleichsetzte. Bestätigt wird dies durch Aug. civ. D. 7, 6 (Varro ant. rer. div. frg. 226 Card.: aerias esse animas ... et vocari heroas et lares et genios). Spekulation platonischer Philosophie hat diese Deutung aufgegriffen. Apul. Socr. 15 (zit. Aug. civ. D. 9, 11) unterscheidet zwischen den Totenseelen guter Menschen, die zu Lares werden, u. denen der bösen, die

man Larvae nennt. Er definiert: Wer in der Sorge um seine Nachkommen als freundliche u. sanfte göttliche Macht das Haus innehat, wird Lar familiaris genannt (qui ... placato et quieto numine domum possidet). Der Vergil-Komm. des Servius (6, 152) behauptet, es seien in alter Zeit alle in ihren Häusern bestattet worden u. davon leite sich der Kult der L. her. Die Auffassung des Lar familiaris als Stammvater wurde vor allem von Samter vertreten, hat sich aber nicht durchgesetzt. Dagegen spricht vor allem die feste Bindung an das *Haus, auch wenn der Herr sich von ihm trennt. Im Mercator des Plautus verlässt Charinus das Vaterhaus, verabschiedet sich von den Penaten u. dem L. (v. 834: familiai Lar pater) u. will sich selbst andere Penaten u. einen anderen L. suchen (v. 836). Für Tibull ist die härteste Zumutung durch die Geliebte der Verkauf des ererbten Besitzes, weil dann die L. mitveräußert werden (2, 4, 53f). Später macht sich Tertullian dies polemisch zunutze (s. u. Sp. 983/5). Die Forschung sieht seit Wissowa überwiegend die L. mit dem Lande verbunden (Danka) als Schützer der Felder u. Höfe, die an den Compita, wo Wege u. Grundstücke zusammentreffen, verehrt wurden, dann auch im Hause. Beinamen, die auf Örtlichkeiten weisen, wie compitales, viales, Querquetulani, Hostilii, Volusiani stützen diese Auffassung.

III. Öffentlicher Kult. Im Arvallied, unserem ältesten Zeugnis, werden die Lares von den Fratres Arvales neben Mars angerufen, der hier seine alte Affinität zum agrarischen Bereich zeigt. Auch in einer von Tertullian überlieferten Inschrift eines Altars des Consus im Circus stehen die L. neben Mars (spect. 5, 7; vgl. U. W. Scholz, Studien zum altitalischen u. altröm. Marskult u. Marsmythos [1970] 67_{57}). Cicero verbindet ebenso den Kult mit dem Lande (leg. 2, 19: lucos in agris habento et Larum sedes; vgl. ebd. 2, 27). Strittig in Lesung u. Deutung ist eine Weihung für Lar Aineias aus Tor Tignosa nahe dem antiken Lavinium (um 300 vC.). – Ihr *Fest sind die Compitalia, die zu einem jeweils angesagten Termin nach dem Ende der Feldarbeit an den Wegkreuzungen, Compita, vor einer Kapelle oder einer gemalten Darstellung in fröhlicher Weise abgehalten wurden, wie zuerst Naevius bezeugt, wenn er von tanzenden L., Lares ludentes, spricht (frg. 99f Ribbeck: compitalibus Lares ludentes peni pinxit bubulo). Man hing so viele wollene Puppen wie Freie u. so viele Bälle wie Sklaven zum Haus gehörten an den Compita auf (Paul. / Fest. s. v. pilae [273 L.]; Macrob. Sat. 1, 7, 35 mit Deutung der L. als Totenseelen). In Rom organisierten Collegia compitalicia, meist Freigelassene u. Sklaven, das Fest. Den zT. ausgearteten Kult gestaltete Augustus neu (7 vC. nach G. Niebling: Historia 5 [1956] 303/31). Jeder Vicus der Stadt erhielt ein Compitum Larum (265 nach Plin. n. h. 3, 66), wo fortan der *Genius des Princeps zwischen den L., nun stets zwei an der Zahl, verehrt wurde (vgl. Hor. carm. 4, 5, 34 an Augustus: Laribus tuum miscet numen; Ovid. fast. 5, 145f). Diese Darstellung fand in der Kaiserzeit auch in Privathäusern weite Verbreitung. Von den Lares praestites als Beschützern der Stadt handelt Ovid in den Fasti zum 1. V. (5, 129/48) u. erwähnt einen zu seiner Zeit verschwundenen Altar mit der Darstellung zweier Männer mit einem *Hund zu ihren Füßen (ähnlich Plut. quaest. Rom. 51, 276F/77A; Münze des Caesius ca. vJ. 103 vC. [E. A. Sydenham, The coinage of the Roman republic (London 1952) 76 nr. 564]). Zum 27. VI. erwähnt Ovid (fast. 6, 791f) das L.heiligtum am oberen Teil der Via sacra, das Augustus restauriert hatte (Res Gest. div. Aug. 19: aedem Larum in summa Sacra via).

IV. Privater Kult. (*Haus I.) Der Lar familiaris, in früher Zeit meist, aber nicht immer, im Singular, tritt bei Plautus selbst auf die Bühne u. stellt sich vor (aul. prol. 3/5): hanc domum iam multos annos est quom possideo et colo / patri avoque. Im Rudens des Plautus vv. 1206f lässt Daemones das Opfer für die L. seines Hauses vorbereiten (Laribus familiaribus, quom auxerunt nostram familiam). Lamm oder Schwein kommen dabei in Betracht. Wenn bei Cato agr. 2, 1 der Pater familias auf das Landgut kommt, grüßt er zuerst den Lar familiaris. Sein Verwalter (vilicus), also ein Unfreier, kann an den Compitalia das Opfer darbringen, an den Compita oder am Herd (in compito aut in foco). Auch dessen Frau (vilica) soll an Kalenden, Iden, Nonen u. anderen Festtagen den Herd bekränzen u. den Lar familiaris mit Gaben verehren. Das zeigt, dass dieser zur ganzen Familia gehört, während sonst die Kulte dem Hausherrn allein vorbehalten sind. Für Tibull sind die L. agri custodes (1, 1, 19f); 1, 10, 15/32 bittet er die patrii Lares um Bewahrung vor dem Kriegsdienst. Diese Verse zei-

gen anschaulich die persönliche Nähe zum L.kult seit der Kindheit (vv. 15f: aluistis et idem, / cursarem vestros cum tener ante pedes), die Einfachheit der Holzfiguren in ihrem kleinen Schrein (v. 20: stabat in exigua ligneus aede deus) u. der Opfergaben: Trauben, ein *Kranz aus Ähren, Opferkuchen, eine Honigwabe, auch einmal ein Ferkel. Bei schwerer Enttäuschung kann die Verehrung auch in Wut umschlagen: Nach dem Tod Caligulas warfen einige ihre L. auf die Straße (Suet. vit. Cal. 5: Lares a quibusdam familiares in publicum abiecti). Der übliche Ort des Opfers für alle Hausgötter ist der Herd, an dem sich auf dem Lande noch die Familia zum Essen zusammenfindet (Colum. 11, 1, 19; Plin. n. h. 28, 267). Wenn beim Essen etwas herunterfällt, wird es ins Feuer geworfen (ebd. 28, 27: adolerique ad Larem piatio est). Mit dem Feuer verbindet den L. noch das Verbot des Kaisers Theodosius (s. u. Sp. 985f). Auch die Sage von der Zeugung des Servius Tullius durch einen Phallos im Herdfeuer wurde auf den Lar familiaris bezogen (Dion. Hal. ant. 4, 2; Plin. n. h. 36, 204) u. die Stiftung des L.kults dem König zugeschrieben. Zahlreiche Darstellungen der L. als Statuetten oder Wandgemälde zeigen sie meist als tanzende junge Männer, in kurzer geschürzter Tunika (Ovid. fast. 2, 634; Pers. sat. 5, 31), oft mit Schale u. Trinkhorn (Rhyton), offenbar als Teilnehmer des Compitalienfestes. Einfach sind die Opfergaben: Kränze, Früchte, Opferkuchen, Spelt, Wein, Weihrauch (Iuvenal. 9, 137f; 12, 87/90); zu besonderen Anlässen (Geburt, Tod, Heimkehr des Herrn) Ferkel oder Lamm. Die mündig gewordenen Jungen weihen den L. ihre bulla (Pers. sat. 5, 31), die Bräute Bälle, Haarnetz u. Busenband (Varro Men. 463), u. bei der *Hochzeit spendet die Braut ein As dem Lar familiaris (in foco Larium familiarium) u. ein As den Lares compitales (compito vicinali; Varro frg. Non. 531 Müller). Häufig ist der metonymische Gebrauch von L. u. Lares für das Haus u. jede Art von Wohnsitz, zB. bei Cic. leg. 2, 17: nostri lares familiares; Varro ling. 5, 92: pauper a paulo lare; Verg. georg. 4, 43: sub terra fovere larem (*Bienen). Auch bei christlichen Autoren hält sich dieser Sprachgebrauch (Tert. uxor. 2, 6, 1; Prud. perist. 10, 782; Boeth. cons. 1, 3, 2).

V. Verbindung mit anderen Schutzgottheiten. a. Laren u. Penaten. Die gemeinsame Verehrung am Herd des Hauses stellt sie oft eng nebeneinander (zB. Plaut. merc. 834; Cic. rep. 5, 7; Tibull. 1, 3, 33f; Propert. 2, 30, 21f; Tert. nat. 1, 10, 20) bis zur Vertauschung (Tibull. 2, 5, 20). Auch bleibt meist offen, wem die Opfergaben bei Tisch gelten, die ins Herdfeuer geworfen werden. Die Penaten kommen ausschließlich in der Mehrzahl vor u. sind ursprünglich bildlos; in ihrem Tempel an der Velia sah Dionysios v. Halikarnassos (ant. 1, 68) sie als sitzende Jünglinge mit Speeren nach dem Typus der Dioskuren, ähnlich den Lares praestites (s. o. Sp. 980). Öfter stehen auch die Penaten für alle Hausgötter. Zu Gemeinsamkeiten u. Unterschieden Dubourdieu 101/11.

b. Laren u. Genius. Neben L. u. Penaten wird im Haus der *Genius (R. Schilling: o. Bd. 10, 59f: Genius u. Lar) verehrt, in alter Zeit der des Hausherrn, seit Augustus auch der des Kaisers. Durch eine gemalte Schlange kann er dargestellt werden oder als Mann meist mit Füllhorn u. Opferschale, zT. mit Porträtzügen des Kaisers oder des Hausherrn. In der Cena Trimalchionis Petrons (sat. 60, 8f) werden nach dem Essen die L. auf den Tisch gesetzt u. das Bildnis Trimalchios, also der Genius des Hausherrn, zum Kusse herumgereicht.

c. Weitere Objekte der Verehrung. Die Aufnahme auch weiterer Gottheiten bzw. Wohltäter u. ihrer Bilder in den häuslichen Kult entsprach den individuellen Bedürfnissen des Hausherrn. So verehrte Vitellius goldene Bilder des Narcissus u. Pallas bei den L. (inter Lares: Suet. vit. Vit. 2, 5). Sueton besaß ein Jugendbildnis des Augustus aus Bronze, ein Geschenk Hadrians, in seinem Schlafzimmer (inter cubiculi Lares: vit. Aug. 7, 1). Die Zeugnisse der *Historia Augusta sind in ihrer historischen Zuverlässigkeit umstritten, aber wohl doch für die Kaiserzeit symptomatisch. Demnach hatte *Mark Aurel goldene Bilder seiner Lehrer in seinem Lararium (Hist. Aug. vit. Aur. 4, 3, 5), u. Alexander Severus verehrte morgens im Lararium neben den vergöttlichten Kaisern u. anderen auch *Apollonius (v. Tyana), Christus, Abraham u. Orpheus (vit. Alex. 18, 29, 2), dazu in diesem Lararium maius noch Alexander u. in einem zweiten Lararium Vergil, Cicero u. Achill (ebd. 18, 31, 4f). Zu Kaiser Tacitus vermerkt dieselbe Quelle (27, 17, 4) unter den Omina, dass in seinem Lararium alle Götterstatuen umstürzten.

VI. Lararium (Hauskapelle). Das Wort Lararium ist zuerst belegt in der Historia Augusta (4. Jh.), inschriftlich vielleicht schon 236 nC. (CIL 9, 2125: signum scultum lara[rio]); vorher spricht man von sacrarium (Cic. Verr. 4, 7) oder aedicula (Petron. sat. 29, 8). Der ursprüngliche Standort im Hause war wohl beim Herd im Atrium, später auch in der Küche oder im Schlafzimmer. Im Kaiserpalast konnte es mehrere Lararien geben (zu Alex. Severus s. oben). Archäologische Belege finden sich bei De Marchi; Boyce; Thomas; Orr (knapp u. übersichtlich); Fröhlich; Kaufmann-Heinimann. Besonders zahlreiche Beispiele hat man in Pompeii u. Herculaneum gefunden, aber auch in den Provinzen. Drei Haupttypen lassen sich unterscheiden: die Wandnische, der Schrein, oft in Tempelform (aedicula), in Herculaneum auch in Holz erhalten (Petron. sat. 29, 8: grande armarium in angulo vidi, in cuius aedicula erant Lares argentei), u. Wandmalerei, meist mit Altar davor. Daneben gab es tragbare Altäre u. seltener einen eigenen Raum (sacellum). Die Malereien zeigen ganz häufig den Genius zwischen zwei L., darunter oder daneben Schlangen. Hinzu treten oft *Fortuna, Vesta, Bacchus (*Bakchos) u. Mercurius (*Hermes), auch Kränze u. Pflanzen, die wieder auf Gottheiten weisen können (*Lorbeer, *Efeu, Myrte). Sogar Nägel zum Aufhängen von Kränzen haben sich gefunden. Die *Imagines maiorum wurden anscheinend meist getrennt aufbewahrt (Ausnahmen: Dubourdieu 99).

B. Christlich. I. Polemik gegen den heidn. Hauskult. Die Argumente gegen den häuslichen Kult sind von denen gegen *Götterbilder allgemein grundsätzlich nicht verschieden (*Götzendienst). Tertullian hält den Verehrern der Götter vor, dass sie selbst gegen Götterkulte eingeschritten sind, zB. gegen die Bacchanalien oder Isis-Verehrung (nat. 1, 10). Aber noch deutlicher zeige sich ihre wahre Irreligiosität bei den häuslichen Göttern, also im Alltag (ebd. 1, 10, 20): ‚Denn die privaten Götter, die ihr in häuslicher Verehrung L. u. Penaten nennt, tretet ihr auch durch eure häusliche Gewalt mit Füßen durch Verkauf u. Verpfändung, gezwungen oder freiwillig‘. Das entspricht der Praxis, dass die L. bei Besitzwechsel in Haus oder Grundstück blieben (s. o. Sp. 979). Apol. 13, 4 wiederholt u. erweitert er: ‚Die Hausgötter, die ihr L. nennt, behandelt ihr mit häuslicher Gewalt durch Verpfändung u. Verkauf, bald durch Umwandlung des Saturn in einen Kochtopf, bald der Minerva in eine Schöpfkelle, je nachdem einer in langer Verehrung abgenutzt u. zerstoßen ist, oder die Notwendigkeiten des Haushalts als eine ehrwürdigere Gottheit erfahren muss‘ (domesticos deos, quos Lares dicitis, domestica potestate tractatis, pignerando, venditando, demutando aliquando in caccabulum de Saturno, aliquando in trullam de Minerva). Der Vorwurf, dass die Heiden ihre Götter selbst achtlos behandeln, beruht auf der Annahme oder Unterstellung der Identität von Bild u. Gott (H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 785f). Laktanz sieht auch im häuslichen Kult der Genien eine Anbetung unreiner Geister, der gefallenen Engel (inst. 2, 14, 12). Sie dringen in die Häuser u. legen sich die Bezeichnung Genii zu; so gibt man lateinisch Daemones wieder. Die Leute weihen sie im Inneren der Häuser (in suis penetralibus), spenden ihnen täglich Wein u. verehren sie als wissende Daemones, als seien sie irdische Götter u. Vertreiber des Übels, das sie selbst bewirken. Laktanz sieht das unheilvolle Wirken der Dämonen noch gesteigert durch ihr Eindringen in die Privatheit der Häuser u. schließlich sogar in den Leib der Menschen. Tertullian weiß, dass Christen seiner Zeit in einer noch ganz heidn. Welt leben, in der kein Haus ohne Idole ist (spect. 8, 9: et ipsae domus nostrae sine idolis omnino non sunt), aber noch Hieronymus muss feststellen (in Jes. comm. 16, 57, 7f [CCL 73A, 646f]: et post ostium et retro postem posuisti memoriale tuum): ‚dass es keinen Ort gibt, der nicht vom Schmutz des Götzendienstes befleckt ist, so sehr, dass die Leute hinter der Haustür Bilder aufstellen, die sie L. des Hauses (domesticos Lares) nennen u. denen sie ebenso in der Öffentlichkeit wie privat ihre Seele opfern ... Rom selbst, die Herrin des Erdkreises, verehrt an den einzelnen Häuserblocks u. in den Häusern das Bild der Tutela mit Kerzen u. Leuchtern, der sie zum Schutz des Hauses diesen Namen geben, u. so denken sie beim Betreten u. Verlassen ihrer Häuser immer an den eingewurzelten Irrtum‘. Tutela ist als selbständige Göttin erst spät neben dem Genius loci vor allem inschriftlich bezeugt, auch mit den L. (CIL 2, 4082) u. Genien (Querol. 37, 10 Ranstrand; vgl. W. Ehlers, Art. Tutela: PW 7A, 2 [1948] 1599f). Den Schutz des Hauses konnten auch

Christen magischen Phylakterien anvertrauen; das zeigen einzelne Papyri Magicae (PGM nr. 2, 2a u. 3 [2, 209f]; vgl. K. Preisendanz, Art. Fluchtafel: o. Bd. 8, 28) u. Hausinschriften (vgl. H. Herter: ders. / Hoheisel / Brakmann 794f). Spezifische Heilige als Schützer von Haus u. Hof scheint es nicht gegeben zu haben. Prudentius in seiner Erwiderung auf Symmachus' Verteidigung im Streit um den Altar der Victoria (o. Bd. 12, 728f [Lit.]) erklärt das Festhalten am alten Götterkult durch die Traditionskette vieler Generationen, der sich der Einzelne kaum entziehen konnte. Dabei schildert er c. Symm. 1, 201/14 anschaulich, wie schon das kleine Kind zur Verehrung der Hausgötter kommt (v. 202: errorem cum lacte bibit); es sieht die von Öl triefenden u. schwarz verrußten L. (auch perist. 10, 261), die Fortuna mit dem Füllhorn (*Horn) u. davor die eigene Mutter im Gebet. Dann hebt die *Amme es hoch, damit es die Steine küssen u. seine kindlichen Wünsche äußern kann (vgl. Ambr. Abr. 2, 11, 81). Hier sieht Prudentius eine Wurzel des alten Glaubens u. unterstützt das wenige Jahre zuvor erlassene Edikt des Theodosius gegen die heidn. Hauskulte.

II. Verbot durch Theodosius I. Nach dem Verbot aller öffentlichen heidn. Kulte wurde auch der häusliche Kult am 8. XI. 392 durch ein Edikt des Kaisers Theodosius I verboten (Cod. Theod. 16, 10, 12). Niemand soll auch in privater Verehrung den L. mit Feuer, mit Wein den Genius, die Penaten mit Räucherwerk verehren, Lichter anzünden, Weihrauch spenden, Kränze aufhängen (vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, inponat tura, serta suspendat). Das sorgfältig formulierte Edikt greift sogar ein Argument der kirchl. Schriftsteller gegen die *Götterbilder auf, wenn es ihnen Leben u. Gefühl abspricht (sensu carentibus simulacris). Das offizielle Verbot der häuslichen Götterverehrung hat diese nicht sofort beseitigt u. richtete sich auch in erster Linie an die Oberschicht der staatl. Amtsträger. Was besonders auf dem Lande noch lange fortdauern konnte, waren eingewurzelte, ursprünglich heidn. Bräuche, die nicht notwendig mit der Anrufung von Göttern verbunden waren. *Martinus v. Braga (o. Bd. 15, 672f) mahnt in einer Predigt nach 572 gegen die Reste des Heidentums die Landleute, Trankspenden am Herd (fundere in foco) ebenso zu unterlassen wie die Gaben von Wein u. Brot an den Quellen (corr. rust. 16 [198 Barlow]). Schon in heidnischer Zeit blieb meist unbestimmt, ob die Spenden am Herdfeuer den L. oder Penaten galten. Was Bedeutung hatte, war der Ritus. Eine Predigt des Eligius v. Noyon (gest. 660) gegen alle denkbaren Arten heidnischen Aberglaubens erwähnt keinen häuslichen Kult, wohl aber unter den Götternamen Geniscus, d. h. Genius (Vit. Elig. 2, 16 [MG Script. rer. Mer. 4, 706]).

III. Häusliche Bilderverehrung bei Christen u. gnostischen Sekten. (Vgl. J. Kollwitz, Art. Bild III: o. Bd. 2, 320/3.) Das wohl früheste Zeugnis für Verehrung in einem Privathaus findet sich in den *Joh.-Akten (Act. Joh. 26/9 [CCApocr 1, 177/81]; Mitte 2. Jh.), was nichts über die Zeit des Apostels, wohl aber die des Verfassers aussagt. Johannes kehrt in Ephesus im Hause des Lykomedes ein, den er durch ein Wunder bekehrt hat. Ohne Wissen des Apostels lässt Lykomedes ein Porträt malen, das er in seinem Schlafzimmer aufbewahrt. Eines Tages betritt der Apostel das Zimmer u. erblickt das bekränzte Bild eines älteren Mannes zwischen Lichtern u. davor einen Altar. Er sieht darin ein Götterbild u. meint, Lykomedes lebe noch als Heide. Dieser verteidigt sich: ‚Wenn man nach Gott auch unsere menschlichen Wohltäter Gott nennen soll: Du bist der hier Porträtierte, den ich bekränze, liebe u. verehre, weil du mein guter Geleiter geworden bist'. Erst mit Hilfe eines Spiegels lässt der Apostel sich überzeugen, tadelt aber milde u. wie ein Philosoph, dass ein Porträt nur die Züge des vergänglichen Äußeren, nicht des wahren Menschen mit den Farben christlicher Tugenden malen kann: ‚Du hast ein totes Bild eines Toten malen lassen' (vgl. W. Speyer, Das wahre Porträt: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 400f). Diese eingehende Schilderung eines Mannes, der eben erst den Schritt zur *Bekehrung macht, mag zeigen, wie die überkommenen Formen der häuslichen Verehrung von Wohltätern (*Euergetes) ganz unbefangen weitergetragen wurden. Auch wenn die Kirche u. ihre Theologen zunächst entschieden gegen jede Form von Bilderkult auftraten, dürften wohl auch treue Gläubige dem Idealbild nicht immer entsprochen haben. Doch scheinen die Apologeten diese vorwiegend im Hause geübte Verehrung vor

allem gnostischen Sekten u. Häretikern vorgeworfen zu haben. Die Anhänger des Simon Magus sollen ein Bild Simons unter der Gestalt Jupiters u. das seiner Gefährtin *Helena (o. Bd. 14, 347f) in Gestalt der Minerva verehrt haben (Iren. haer. 1, 23, 4; danach Hippol. ref. 6, 20; Eus. h. e. 2, 13, 6). *Irenaeus weiß von Gnostikern, Schülern des *Karpokrates, die Bilder Christi besitzen, die sie auf Pilatus zurückführen, gemalt oder aus anderem Material, die sie bekränzen u. mit Bildern der Philosophen wie Pythagoras, Platon, Aristoteles u. a. aufstellen wie die Heiden (haer. 1, 25, 6; zu Alex. Severus vgl. o. Sp. 982). Besonders nennt er eine gewisse Marcellina, die zZt. des Anicetus (um 160 nC.) nach Rom kam. Ihm folgen Epiphanius (haer. 27, 6, 9f) u. Augustinus (haer. 7), der noch hinzufügt, Marcellina habe mit Räucherwerk die Bilder Jesu u. des Paulus, des Homer u. des Pythagoras verehrt. Eusebius erinnert sich an gemalte Porträts der Apostel Paulus u. Petrus, auch Christi, die von Christen unbedacht nach heidnischer Sitte zu Hause als ihre Wohltäter zur Verehrung bewahrt wurden (h. e. 7, 18, 4). In einem Brief an Constantia Augusta weist er ihre Bitte um ein Bild Christi zurück u. erinnert sich an eine Frau, die zwei Porträts besaß u. sie für solche des Paulus u. des Heilands hielt (ep. 2 [PG 20, 1545A/49A]). Viel positiver reagiert später Papst *Gregor d. Gr. auf eine solche Bitte. Er übersendet Secundinus Bilder des Heilands, der Gottesmutter u. der Apostel Petrus u. Paulus mit einer Rechtfertigung (per visibilia invisibilia demonstramus), offenbar zur persönlichen Verehrung (ep. 9, 52 [CCL 140A, 610]). Die öffentliche u. private Bilderverehrung der Christen nahm nach dem Ende des Heidentums ständig zu, auch wenn die Zeugnisse spärlich sind. Joh. Chrysostomus erwähnt mehrfach wie etwas ganz Übliches Bilder verstorbener Angehöriger oder Freunde in Privathäusern (hom. in 1 Cor. 7, 39 [PG 51, 221]; hom. in Ps. 145, 2 [55, 521]; in Joh. hom. 65, 3 [59, 365f]; ecl. 6. 14 [63, 607. 659]). Dass er selbst in seinem Ruhezimmer ein Bild des Apostels Paulus besaß, berichtet Joh. Damasc. imag. 1. 3 nach seiner Vita (PG 94, 1277C. 1364D/65A). Theodoret v. Kyrrhos kennt Bilder des älteren Symeon Stylites als Schutzzeichen in allen Vorräumen römischer Werkstätten (hist. rel. 26, 11 [SC 257, 182]), u. nach Arcadius v. Cypern ließ ein Kaufmann aus Antiochien, vom hl. Symeon geheilt, dessen Bild über der Tür seines Ladens anbringen (Joh. Damasc. imag. 3 [PG 94, 1393CD]). Ein Wachsbild des hl. Theodor, am Hauseingang angebracht, bringt einen entlaufenen Sklaven mit dem gestohlenen Geld zurück (ebd. [1404BC]). Ein Autor des 7. Jh., der Ire Adamnan, gibt den Bericht des Arculfus über ein Marienbild in Kpel wieder (loc. sanct. 3, 5 [CSEL 39, 294f]). Es hing dort in einem Privathaus, auf Holz gemalt. Nach seiner absichtlichen Entweihung u. Schändung durch einen Juden (*Kot [Latrine]) wurde es von einem frommen Mann gerettet u. in seinem Hause in Ehren gehalten. Dort schwitzte es Öl aus, das der Hausherr auffing, wie Arculfus selbst sah. Hier ist das Bild kein Erinnerungsstück oder Gegenstand frommer Betrachtung; es gewinnt ein Eigenleben, wirkt Wunder u. ist zum Gegenstand der Verehrung geworden, der nun im Leben des Christen dieselbe Funktion erfüllt wie früher für Heiden. Wir wissen nicht, ob Bilder in Privathäusern in eigenen Kapellen oder Nischen bewahrt u. verehrt wurden (Ph. J. Koukoules: EpetHetByzSp 12 [1936] 124 nennt Wandbilder der Gottesmutter, Christi u. der Heiligen, sagt aber nichts über Hauskapellen u. Verehrung); die Zellen der kopt. Klöster mit Wandgemälden von Heiligen oder Gebetsnischen sind nicht ohne Weiteres zu vergleichen (vgl. Belting-Ihm 72. 80f); hier wird die ganze Behausung in einen geweihten Raum verwandelt.

Ch. Belting-Ihm, Art. Heiligenbild: o. Bd. 14, 66/96. – F. Boehm, Art. Lares: PW 12, 1 (1924) 806/33. – G. K. Boyce, Corpus of the Lararia of Pompeii = MemAmAcRome 14 (Rome 1937). – I. R. Danka, De Larum culto rustico et familiari: Eos 71 (1983) 57/71. – A. De Marchi, Il culto privato di Roma antiqua 1 (Milano 1896) 27/55. – A. Dubourdieu, Les origines et le développement du culte des pénates à Rome = CollÉcFrRome 118 (Roma 1989). – G. Dumézil, La religion romaine archaïque (Paris 1966) 335/40. – Th. Fröhlich, Lararien- u. Fassadenbilder in den Vesuvstädten = RömMitt ErgH. 32 (1991). – D. P. Harmon, The family festivals of Rome: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1592/603. – H. Herter / K. Hoheisel / H. Brakmann, Art. Haus I (Hausgötter, Hausschutz): o. Bd. 13, 770/801. – Ch. Höcker, Art. Lararium: NPauly 6 (1999) 1145. – A. Hug, Art. Lararium: PW 12, 1 (1924) 794f. – A. Kaufmann-Heinimann, Götter u. Lararien aus Augusta Raurica = Forschungen in Augst 26 (Augst 1998) 181/318. –

Latte, Röm. Rel. 90/4. – A. Mastrocinque, Art. Laren (Lar, Lares): NPauly 6 (1999) 1147/50. – D. G. Orr, Roman domestic religion. The evidence of the household shrines: ANRW 2, 16, 2 (1978) 1557/91 (mit Abb.). – G. Radke, Die Götter Altitaliens = Fontes et commentationes 3 (1965) 166/71. – E. Samter, Familienfeste der Griechen u. Römer (1901) 105/23. – E. Tabeling, Mater Larum = Frankf. Stud. zur Rel. u. Kultur der Antike 1 (1932). – E. B. Thomas, Laren u. Lararien in Pannonien: Antike Welt 6, 4 (1975) 29/40. – Wissowa, Rel.[2] 166/75.

Burkhart Cardauns.

Laster, Lasterkatalog s. Achtlasterlehre: o. Bd. 1, 74/9; Hauptsünden: o. Bd. 13, 734/70.

Latein s. Sprache.

Latifundien s. Domäne: o. Bd. 4, 49/91; Grundbesitz I: o. Bd. 12, 1172/96.

Lattich s. Adonis: o. Bd. 1, 95; Aphrodisiacum: ebd. 499; Ernährung: o. Bd. 6, 223. 225. 231; Garten: o. Bd. 8, 1049; Gewürz: o. Bd. 10, 1176. 1196f.

Laubhüttenfest.

I. Allgemeines. Das ursprüngliche *Ernte-Dankfest (Ex. 23, 16) wurde zum dritten Wallfahrtsfest (ebd. 34, 22f). Dabei sollen die Feiernden sich erinnern, dass Israel einmal ein Volk ohne Boden war, Jahwe durch Erntegaben für die Sesshaftwerdung u. die Feldfrüchte (*Landwirtschaft) Dank u. Anerkennung erweisen u. die Erinnerung an die Nomadenzeit dadurch stärken, dass sie während der acht Festtage in Behausungen Nicht-Sesshafter, d. h. in laubgedeckten ‚Hütten' (sukkot), leben.

II. Alttestamentlich u. jüdisch. a. Altes Testament. Entstehung u. Entwicklung sind nur ausschnittweise bekannt. Schon die Herkunft des Erntedankfestes ist ungewiss. Gewöhnlich wird auf das altoriental. Weltbild des Zweistromlandes verwiesen (vgl. G. v. Rad, Theologie des AT 2 [1965] 113. 199f), das weit in den syr.-paläst. Raum ausstrahlte. Wegen der zeitlichen Nähe zum babyl. Neujahrsfest denken A. Volz (Das Neujahrsfest Jahves [1912]) u. S. Mowinckel (Psalmenstudien 2 [Oslo 1922] 40f. 81f) an das altbabyl. Neujahrsfest (K. Hoheisel, Art. Jahr: o. Bd. 16, 1103). In den ältesten atl. Texten handelt es sich um kein Nomadenfest, sondern um die von den Kanaanitern übernommene Erntedankfeier (vgl. Iudc. 9, 27; 21, 19/21). Die Texte belegen Feiern nach der Obst- bzw. Weinernte u. wahrscheinlich auch die Ablieferung von Teilen des Ertrags im Heiligtum der jeweiligen Gottheiten. Auch die Erweiterung des Festes zu einer Erinnerungsfeier des *Exodus ist ebenso wie die beiden anderen Besonderheiten des L., das Wohnen in Laubhütten während der Feiertage (Lev. 23, 42f) u. die Verwendung des Feststraußes (ebd. 23, 40; vgl. 2 Macc. 10, 6f), nur im Ergebnis, nicht aber nach der Entwicklung bekannt.

b. Judentum. Die bibl. Vorgaben wurden bis ins talmudische Schrifttum weiter ausgestaltet, präzisiert u. um regionale Besonderheiten ergänzt (vgl. bes. den Mischnah-Traktat Sukkah). Der in der hebr. Bibel nicht belegte Ritus der ‚Freude des Wasserschöpfens' im Tempel ist erst aus Sukkah 4, 9 (vgl. Joseph. ant. Iud. 13, 372) bekannt. Seit exilischer Zeit scheint das L. ein volkstümliches, freudiges, hochgeschätztes u. für sehr bedeutend gehaltenes Fest gewesen zu sein (vgl. Dtn. 16, 13/6); 1 Reg. 8, 65 heißt es einfach ‚Fest', Josephus spricht vom ‚heiligste(n) u. größte(n) Fest bei den Hebräern' (ant. Iud. 8, 100). Illustriert wird diese Einschätzung durch Beispiele wie das Bar-Kokhbas, der ungeachtet des Krieges gegen die Römer für sich u. seine Kämpfer Feststräuße zum L. besorgen ließ (Y. Yadin: Yediot. Bull. of the Israel Expl. Soc. 25 [1961] 60/2). Hauptgrund für die Beliebtheit des L. ist die Ausgestaltung der Riten durch öffentliche Feiern, Umzüge, Tänze, Musik, Beleuchtung u. größere Prachtentfaltung beim Tempeldienst, was alles an den beiden Schlusstagen (in Palaestina) seinen Höhepunkt erreichte. Sukkah 5, 1 heißt es: ‚Wer die 'Freude vom Haus des Wasserschöpfens' (so wird beit ha-šo'avah gewöhnlich verstanden; vgl. Safrai 244/6) nicht erlebt hat, hat sein Lebtag keine wahre Freude erlebt' (zum freudigen Charakter von Ritualen Suckah 5, 2/4).

III. Christlich. a. Neues Testament. Ungeachtet der Hochschätzung des L. unter Ju-

den findet sich in der frühen christl. Liturgie keine Entsprechung. Das NT bezieht sich sehr sparsam auf das Fest. Sollen aus den reichen, äußerst vielfältigen Riten u. Brauchtümern nicht willkürlich Analogien aufgelistet werden, bleiben nur wenige Notizen. Der Einzug Jesu in Jerusalem (Mc. 11, 8/10; Mt. 21, 8f; vgl. Joh. 12, 13/9) ähnelt einem zentralen Ritus des L., zumal der Hilferuf Hosianna (hošiʿah-nnaʾ) (Ps. 118, 25; fehlt Lc. 19, 36/8) auch als Jubelruf bei der L.-Feier begegnet (*Akklamation); Num. Rabbah 4, 20 u. verschiedene Indizien (vgl. Safrai 240f) zeigen aber, dass der Festritus vom L. abgelöst werden konnte u. in den synoptischen Evangelien wohl so gebraucht wird. Dagegen nimmt Jesu Wort Joh. 7, 37f auf den Ritus des Wasserschöpfens u. seine Bedeutung Bezug. Möglicherweise hängt seine Äußerung ebd. 8, 12 mit dem nächtlichen *Fackel-Zug der Priester u. Laien zusammen. Aufgrund der Zeitangabe ‚sechs Tage' (Mc. 9, 2; Mt. 17, 1; Lc. 9, 28: ‚etwa acht Tage') wurde grundlos über Zusammenhänge zwischen L. u. Verklärung Jesu spekuliert (H. Baltensweiler, Die Verklärung Jesu [Zürich 1959] bes. 37/51). Während der beiden letzten Jhh. vor der Tempelzerstörung wurden zunehmend endzeitliche u. messianische Erwartungen mit dem Fest verknüpft (vgl. Strack / Billerb. 2, 779f. 792. 797. 804f u. ö.). Auch die jüd. Gemeinde muss aus dieser Perspektive nach Pessachfest u. Dank für Bodenfrüchte u. Torah gleichsam wieder an den Rand der Wüste zurückkehren, um die Welt noch besser nach Gottes Auftrag zu gestalten.

b. Kirchliche Literatur u. Liturgie. Nach Erscheinen des Messias u. der Herabkunft des Hl. Geistes haben die christl. Kirche wie der einzelne Gläubige den Willen Gottes vertiefter zu realisieren (Braulik, bes. 9f). Th. Klauser stellte die Frage ‚Ein verchristlichtes L.?' (o. Bd. 7, 759f), die Ausbeute war u. ist aber mager: Eine Entsprechung zum L. gibt es in der christl. Literatur u. Liturgie nicht. Grund mag der volksfestartige Charakter des L. gewesen sein, weshalb es im NT nur sehr äußerlich mit dem Wirken Jesu verknüpft ist u. als jüdisches Brauchtum anders als die Torah durch Paulus implizit abgelehnt erscheinen konnte. Jedenfalls geht es, wenn christliche Schriftsteller vom L. sprechen, großenteils um das jüdische. So zeigte sich Joh. Chrysostomos von der Feier jüdischer Feste, darunter des L., beeindruckt (adv. Iud. 1, 1; 4, 4 [PG 48, 814. 876] u. ö.). Als die byz. Kaiserin *Eudokia den seit Konstantin aus Jerusalem verbannten Juden die Rückkehr gestattete, folgten, wie es in der Vita des Archimandriten Barsaumas heißt, angeblich ca. 103 000 Männer u. Frauen der Einladung galiläischer Juden an die *Diaspora-Gemeinden, doch rasch zur Feier des L. auf den Tempelberg zu kommen (ed. F. Nau, Résumé de monographies syriaques: RevOrChr 19 [1914] 119f). Über das jüd. L. allein ist ähnlichen Notizen nicht viel zu entnehmen. – Christliche Umprägungen bzw. Interpretationen des L. konnten die LXX-Übersetzung σκηνοπηγία benutzen, wie des Methodios Verknüpfung von Ostern u. L. andeutet (νόει γάρ ... τὴν σκηνοπηγίαν: conv. 9, 3 [SC 95, 270]). An anderen Stellen deuten nur einige Details auf das L. bzw. christliche Neuinterpretationen hin (zu den verschiedenen Ansätzen Braulik 10_{30f} [Lit.]; Daniélou, Fête; ders., Symbolisme; D. P. Burrow, Palm-sunday. The Christian feast of Tabernacles: Christian News from Israel NS 24 [1973] 16/24). Einen in der Forschung kontrovers aufgenommenen Versuch, die Entstehung des christl. *Epiphanie-Festes mit dem jüd. L. zu verbinden, unternimmt M. Merras, The origins of the celebration of the Christian feast of Epiphany (Joensuu 1995); vgl. G. Winkler: OrChrPer 63 (1997) 226/30.

G. Braulik, Überlegungen zur atl. Ostertypologie: ArchLiturgWiss 35/36 (1993/94) 1/18. – J. Daniélou, La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique: StudPatr 1 = TU 63 (1957) 262/79; Liturgie u. Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern (1963) 336/50; Le symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles: Irénikon 31 (1958) 19/40. – I. Ellbogen, Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im Zweiten Tempel: Bericht der Hochsch. für die Wiss. des Judentums 47 (1929) 27/46. – I. N. Fabricant, A guide to Sukkot[2] (London 1962). – D. Mach, Feste u. Feiertage III (Judentum): TRE 11 (1983) 110f. – Sh. Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels = ForschJüdChristlDial 3 (1981) bes. 238/45.

Karl Hoheisel.

Lauch s. Ernährung: o. Bd. 6, 221. 223. 225/8; Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209.

Lebensform.

Vorbemerkungen. In der antiken Philosophie nimmt die Reflexion über die L. einen breiten Raum ein, da ‚Philosophieren' in erster Linie ‚als Philosoph leben' bedeutet, d. h. ein Leben zu führen, das am ehesten *Glück garantiert (es ist bezeichnend, dass εὖ πράττειν sowohl ‚gut handeln' als auch ‚glücklich sein' bedeutet). Zwar wollen alle Menschen glücklich sein (zB. Plat. Euthyd. 278e; Cic. Hort. frg. 59 Grilli; vgl. M. Ruch, L'Hortensius de Cicéron [Paris 1958] 127/9), aber sogar die Weisesten sind uneins über Art u. Bedingungen des Glücks (vgl. zB. Aristot. eth. Nic. 1, 2, 1095a 13f; rhet. 1, 5, 1360b 14/8; Cic. fin. 5, 16: id quod omnes expetunt, beate vivendi ratio inveniri et comparari potest. Quod quoniam in quo sit magna dissensio est, Carneadia nobis adhibenda divisio est: C. Lévy, Cicero Academicus [Roma 1992] 353f; Sen. vit. beat. 1, 1: vivere ... omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat caligant; Aug. trin. 13, 4, 7). Die Auffassung von der Philosophie als L., als existentielle Erfahrung u. nicht rein geistig-spekulative Übung, bringt zahlreiche Schriften περὶ βίων hervor; anders als für viele moderne Philosophen hat sie handfeste

Konsequenzen. – Der Gegensatz von Theorie u. Praxis kehrt innerhalb der drei traditionellen Teile der Philosophie wieder: Zur *Ethik, *Logik u. selbst zur Physik gibt es neben einem theoretischen Diskurs je auch praktische Bezüge. So sagt *Epikur: ‚Wenn unsere Ängste wegen der Himmelserscheinungen uns nicht beunruhigten, hätten wir kein Bedürfnis nach der Erforschung der Natur' (rat. sent. 11), u. Chrysipp erklärt: ‚Die physikalische Theorie wird nur gelehrt, um die Unterscheidung von Gut u. Böse zu lernen' (Plut. repugn. Stoic. 9, 1035C). Ebenso Tert. pall. 2 u. Marc. Aurel. seips. 8, 13: Zu jeglicher Vorstellung (φαντασία) muss man bedenken, was Physik, Ethik u. Dialektik lehren. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit des Lebens in *Gemeinschaft, in Schulen, deren Unterricht weniger Information u. Wissen zum Ziel hat als *Bildung (παιδεία) u. Weisheit u. von *Freundschaft geprägt ist (Sen. ep. 6, 6). Vgl. hierzu die Klarstellungen von Horn zu Hadot, Exercices 12f. Daher rührt ebenso der Erfolg von Ermunterungs-, Mahn- u. Trostschriften in Form von Briefen oder Traktaten. Auch sofern der Weise nicht ins politische Leben eingreift, hofft er, durch Lehre u. Beispiel auf die Zeitgenossen zu wirken. Deshalb treten in den Philosophen- u. später in den Heiligenviten anekdotische Elemente hinter Ereignissen aus dem Leben der Helden nach ihrer Hinwendung zur Philosophie bzw. zum Christentum zurück, die deren neue L. beleuchten (**Biographie II). – Dieses Konzept von Philosophie (A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 664/9) erklärt die zu allen Zeiten geübte Polemik gegen Philosophen, die ihre Theorie nicht praktizieren. Zusammengefasst in der Formel Senecas (ep. 75, 4: concordet sermo cum vita), wird spätestens seit Platon (Lach. 188c/d) bis in die Spätantike (Marin. vit. Procl. 158, 38f) immer wieder gefordert, Leben u. Prinzipien zu vereinen. – Im Hinblick auf das natürliche Streben nach Glück, das Konzept einer gelebten Philosophie usw. unterschied u. definierte man verschiedene βίοι: das theoretische (kontemplative), das praktische (aktive), das hedonistische (apolaustische) u. das gemischte Leben. So vergleichbar aber das tiefe Bedürfnis, das zur *Kontemplation drängt, von Fall zu Fall ist, variieren dennoch Wesen, tatsächliche Umstände (*Askese, Einsiedlertum, Gemeinschaftsleben usw.), Inhalt u. Funktion des Begriffs Kontemplation. Auch unterscheiden sich darin, so vorsichtig man hier differenzieren muss, Philosophie u. Christentum oder eine Philosophie von der anderen (zB. die Kontemplation in Epikureismus u. Neuplatonismus). Auf der anderen Seite verstehen Philosophen u. Christen unter vita activa nicht die gleiche L. Für erstere handelt es sich fast ausschließlich um politisches Engagement, das ausnahmslos als die eines freien Menschen allein würdige Beschäftigung gilt. Christlichen Autoren fehlt diese aristokratische Verachtung für Berufe u. Tätigkeiten abseits öffentlicher Angelegenheiten, dafür richtet sich ihre Reflexion über die vita activa in erster Linie auf das Leben, das Kleriker innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen führen, im Gegensatz zum eremitischen Mönchtum. Nicht behandelt werden können hier die Spezialfragen zu dessen unterschiedlichen Richtungen (Anachorese, Semianachorese, Coenobitismus usw.). – Zwar prägt die ursprüngliche Dreiheit der L. (vita contemplativa, activa u. die meist abgelehnte voluptaria) fast alle Schriftsteller, doch früh überwiegt die gemischte L., die Vereinigung von vita contemplativa u. activa. Oft zielt diese Wahl auf Praktikabilität u. Gesellschaftstauglichkeit; die Autoren selbst sind fast immer dem Ideal von spekulativem Denken u. Kontemplation verhaftet.

A. Nichtchristlich. I. Pythagoras, Demokrit, Anaxagoras. Diese drei Philosophen nennt Kaiser *Iulianus or. 6, 264b (2, 1, 25f Bidez / Rochefort) in einem Atemzug: ‚Sie erscheinen uns vielleicht glücklich, weil sie sich der Kontemplation (θεωρία) gewidmet haben'.

a. Pythagoras. Nach einer berühmten Anekdote aus Herakleides Pontikos, die in zwei langen (Cic. Tusc. 5, 8f; Iambl. vit. Pyth. 58f) u. zwei kurzen Versionen überliefert ist (Diog. L. 1 praef. 12; 8, 8; zur Authentizitätsfrage Goulet-Cazé u. a. 947), wies Pythagoras den Titel eines σοφός zurück u. begnügte sich mit dem eines φιλόσοφος. Er habe drei Aspekte menschlicher Tätigkeit unterschieden: Streben nach Ruhm, nach Reichtum u. nach der Anschauung der schönsten Dinge (καλλίστων θεωρία, contemplatio rerum cognitioque). Dahinter steht eine Zweiteilung: die L. der Tatmenschen, die materielle Güter suchen, u. die des Philosophen, der die wahre Erkenntnis, die Weisheit studiert (die alte Gegenüberstellung von φιλοσοφία u. σοφία).

Platon (resp. 10, 600b/c) unterstrich Pythagoras' Verdienst, der Nachwelt eine neuartige Lebensregel (ὁδός τις βίου) u. L. (τρόπος τοῦ βίου) überliefert zu haben. In einer hierarchisch gegliederten Gemeinschaft führten strenge Reinheitsregeln (Vegetarismus, *Askese, Abstinenz, Schweigen, *Kleidung, verschiedene Tabus usw.) u. die Weitergabe einer Lehre, der ἀκούσματα, in rätselhaft-symbolischer Sprache (Unsterblichkeit der Seele, ewige Wiederkehr, Seelenwanderung, Mathematik) zur Schau der wahrhaftigen Wirklichkeit (ἡ τῶν ὄντως ὄντων θέα), die Glückseligkeit bewirkte (Diog. L. 8, 9/35; Porph. vit. Pyth. 47). Aber Pythagoras war auch Gesetzgeber in Kroton (Diog. L. 8, 3; Iambl. vit. Pyth. 254) u. schrieb eine Abhandlung über Politik (Diog. L. 8, 6), für die Nachwelt ein wichtiger Aspekt, wie der (unechte) Brief des Pythagoras an Anaximenes v. Milet bei Diog. L. 8, 49f bezeugt: Die Betrachtung der Himmelskörper ist nicht immer die beste Beschäftigung; es kann angemessener sein, sich um sein Vaterland zu kümmern (s. u. Sp. 1007 zu PsArchytas).

b. Demokrit. Einige Fragmente, besonders VS 68 B 40 (‚Es sind nicht der Leib noch die Reichtümer, die den Menschen glücklich machen, sondern die Richtigkeit seines Denkens u. die Klugheit') u. B 171 (‚Das Glück besteht nicht im Besitz von Vieh u. Gold. Es ist die Seele, die der Sitz der Glückseligkeit ist') stellen eine Hierarchie materieller, moralischer u. intellektueller Güter auf; aber nur Julian (s. u. Sp. 1012f) belegt Demokrits Interesse an den L.

c. Anaxagoras. Laut Aristot. eth. Eud. 1, 4, 1215b 8f; eth. Nic. 10, 9, 1179a 15f; frg. 11 (49 Walzer) u. Clem. Alex. strom. 2, 130 ist für Anaxagoras das Glück dem vorbehalten, den die Menge seltsam (ἄτοπος) findet: Er lebt gemäß der *Gerechtigkeit, betrachtet den *Kosmos, hat Anteil an göttlicher Erkenntnis u. sieht den Sinn des Lebens im Nachdenken. Damit verwirft Anaxagoras wie später Aristoteles (s. u. Sp. 1001) implizit alle L. außer der, die allein der θεωρία gewidmet ist.

II. Sophistik. Allgemein zielen die Sophisten auf die politische Bildung der Bürger u. deren Vorbereitung auf öffentliche Angelegenheiten (τὰ τῆς πόλεως πράττειν), denn ohne Sachverstand können Gemeinwesen nicht überleben (Plat. Protag. 322d/3a; so Protagoras: ebd. 319a; Gorgias: Plat. Men. 71e). – Prodikos erscheint neben Protagoras wegen seines Unterrichts in der Kunst des politischen Erfolgs. Sehr bekannt ist sein *Herakles-Gleichnis (Xen. mem. 2, 1, 21/34 = VS 84 B 2; Cic. off. 1, 118), in dem Eudaimonia-Kakia dem *Heros ein Leben in Vergnügen verspricht, frei von Sorgen um *Krieg u. öffentliche Angelegenheiten, während Arete ihm verheißt, dass er ein glücklicher, geehrter Wohltäter der Gemeinschaft werde. Das Ideal der vita contemplativa tritt hier also nicht auf, aber bei Platon (Euthyd. 305c = VS 84 B 6) verurteilt anscheinend Sokrates, nicht Prodikos selbst, eine Kategorie von Menschen, deren Tätigkeit sich zwischen Philosophie u. Politik bewegt. Hier erscheint erstmals der Begriff einer gemischten L. (s. o. Sp. 996). – Kritias ist eine widersprüchliche Persönlichkeit u. nicht sicher zu den Sophisten zu rechnen. Im Tragödienfragment Rhadamanthys, das ihm anstelle von Euripides heute zugeschrieben wird (VS 88 B 15), zählt der Sprecher vier typische Lebenswünsche auf: Adel, Reichtum, das Verleiten der Mitmenschen zum Bösen sowie unrechte Gewinne. Dann nennt er einen fünften, seine eigene Wahl, die die anderen ausschließe: einen guten Ruf haben zu wollen (δόξαν εὐκλείας), eine zeittypische Anspielung auf die Macht des Wortes.

III. Euripides. Offenheit für die Einflüsse u. Umstände seiner bewegten Zeit ist ein Merkmal der Dramen des **Euripides. Mehrere Passagen greifen das Thema der L. auf. Im Ion (ca. 418 vC.) wünscht sich der Titelheld (v. 596f) ein Leben frei von den Sorgen u. Mühen der Politik u. preist die Muße (σχολή), die er damit den Werten der Weisheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit u. Ruhe gleichstellt. In der Antiope (ca. 412 vC.), die sich aus Platons Gorgias zT. rekonstruieren lässt, streiten die Zwillinge Zethos u. Amphion über die Vorzüge der vita activa u. contemplativa. Erstere, die Zethos befürwortet, sei nicht an Politik gebunden; an Amphion tadelt er die Vernachlässigung seines Erbes u. seiner Landgüter infolge der Hingabe an die μουσική. Für Amphion aber ist Musendienst auch Wissen, Kenntnis der Dinge, u. ‚der ruhige Mann ist für seine Freunde ein sicherer Freund, für seine Stadt der beste der Männer' (TragGrFrg 5, 1, 293 frg. 194). Wissen sei in Friedenszeiten so nützlich wie im Krieg (ebd. 303 frg. 220). Die

vita contemplativa ist also kein Selbstzweck, kein Rückzug in sich selbst, auch wenn sie auf individualistischen Argumenten beruht. Frg. 910 (ebd. 5, 2, 917f), vielleicht aus der Antiope, erklärt: ‚Glücklich, wer Weisheit besitzt. Er versucht nicht, seinen Mitbürgern zu schaden ... Er erforscht die ewige Natur ... Bei einem Menschen mit diesem Streben findet sich niemals die Lust auf schändliches Tun ein'. Trotz dieser Einzelzitate ist Euripides kein überzeugter Anwalt der vita contemplativa; sein Werk ist komplex u. vielschichtig. Tatsächlich vertrat er nach dem Nikias-Frieden (421 vC.) ein gemäßigtes Ideal, das innerhalb der Polis mutige Taten der einen neben der Weisheit der anderen bestehen ließ.

IV. Sokrates. Er bleibt für die gesamte Antike der ideale Weise, dessen Leben u. Tod sein philosophisches Werk ausmachen (vgl. A. Dihle, Studien zur griech. Biographie[2] [1970] 13/20). Seine Art zu leben (ἐπιτήδευμα) wird beherrscht von der Tugend (Plat. apol. 28b) u. zeigt sich in Taten, nicht in Worten (ebd. 32c: οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ). Nach seiner Definition der Tugend gefragt, antwortet er: ‚Statt darüber zu reden, lasse ich sie durch mein Tun sehen' (Xen. mem. 4, 4, 10), denn ein Leben, das nicht dieser Probe standhält, ist nicht lebenswert (Plat. apol. 38a). ‚Als Philosoph zu leben' (φιλοσοφοῦντα ζῆν: ebd. 28e) ist gleichsam das Motto dieser Konzeption; Plutarch sieht in der L. des Sokrates Vorbildcharakter. Philosophieren sei mehr als das Abhalten von Seminaren u. Diskussionen; Sokrates habe als erster die Möglichkeit aufgezeigt, sich im täglichen Leben jederzeit u. überall als Philosoph zu verhalten (an seni resp. ger. 26, 796D/E). Julian nennt Sokrates als Beispiel für den βίος πρακτικός (or. 6, 264b [2, 1, 26 Bidez / Rochefort]).

V. Platon. Er greift das Thema der L. mehrmals auf, vom idealen u. theoretischen Standpunkt aus ebenso wie vom praktisch-realistischen. Zum ersten Mal stellt er im Gorgias (484d/e) Reflexionen über die Lebensweisen (βίοι) an. Kallikles, Anwalt des politisch ehrgeizigen u. hedonistischen Lebens, das für intelligente, tatkräftige Menschen das richtige sei, wirft Sokrates vor, das philosophische Leben zu propagieren, das nichts wisse von Gesetzen, öffentlichen u. privaten Angelegenheiten, Vergnügen u. Leidenschaften. Aber Sokrates zeigt ihm, dass das Ziel seines Lebens Gerechtigkeit u. Mäßigung ist; keineswegs ist er unfähig zum Leben in der Gemeinschaft, sondern bessert die Menschen; sein philosophisches Leben ist das politische Leben par excellence. So sind Politik u. Philosophie vereint. – Sind im Gorgias zwei L. beschrieben, so unterscheidet Platon im Phaidon (68c/d; 82c/d) vier Menschentypen u. vier L.: den φιλόσοφος, der den Tod nicht fürchtet, die Weisheit liebt, materiellen Gütern gegenüber gleichgültig ist, u. sein Gegenstück, den Nicht-Philosophen, den φιλοσώματος, dem Körper u. den Leidenschaften verhaftet, möglicherweise auch dem Reichtum (als φιλοχρήματος) oder Ruhm (als φιλότιμος) oder beidem. Der φιλοχρήματος u. φιλότιμος sind also zwei Abarten oder Ausprägungen des φιλοσώματος, genau wie die pythagoreische Dreiteilung auf eine Zweizahl reduzierbar ist (s. o. Sp. 996). – Der Dreiteilung der Seele, die den drei Menschentypen im Phaidon zugrunde liegt, entspricht in der Politeia die Teilung in drei soziale Klassen: νοῦς = φιλομαθής καὶ φιλόσοφος = Idealstaat; θυμός = φιλόνεικος καὶ φιλότιμος = Timokratie; ἐπιθυμία = φιλοχρήματος καὶ φιλοκερδής = Oligarchie. Zwei neue, entartete Regierungsformen, Demokratie u. Tyrannis, verkörpern zwei Arten von φιλήδονοι. Aber in Wirklichkeit entspringen Oligarchie, Demokratie u. Tyrannis samt den zugehörigen Menschentypen dem dritten Teil der Seele, der ἐπιθυμία. Diese Theorie, die Überlegungen zu Politik, Anthropologie, Moral, Soziologie u. Geschichte umfasst, klärt Rangfolge u. Unvereinbarkeit der L. Da der Philosoph aber das Gute an sich nicht als Selbstzweck betrachtet, sondern um das Idealbild des Staates zu erkennen, muss er in die menschlichen Niederungen zurückkehren u. über sie herrschen, wodurch er vita contemplativa u. activa verbindet (Plat. resp. 7, 473c/e. 520c: ἀμφοτέρων μετέχειν). Das ist der Grund, weshalb Platon selbst als Ratgeber Dionysios' II iJ. 367/366 u. 361/360 vC. nach Syrakus ging. Bekanntlich misslang der Versuch (ep. 7, 328c/41a). – Im Philebos, einem seiner letzten Dialoge, kommt Platon auf das Problem der L. zurück, versucht aber, näher an der psychologischen wie der physiologischen Wirklichkeit jenen Zustand der Seele zu definieren, der ein glückliches Leben (βίος εὐδαίμων) sichern kann. Für Philebos ist es das Leben für das Vergnügen (ὁ βίος τῆς ἡδονῆς), für

Sokrates eher das des Denkens (ὁ βίος τῆς φρονήσεως / τοῦ νοῦ). Aber beide L. sind Vorstellungen des Geistes u. gewähren keinen Zugang zum Glück. Um dies zu erreichen, sollte man eine gemischte L. (μεικτὸς βίος) wählen, zusammengesetzt aus Wissen u. Vergnügen (ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινός), wobei die Vernunft überwiegt. Diese L. dient dem Glück gewöhnlicher Sterblicher, denn sie ist erreichbar u. realisierbar, wird von Platon selbst indes nicht bevorzugt.

VI. Aristoteles. Nach den Fragmenten des Protreptikos, der die Notwendigkeit der Philosophie aufzeigen sollte, u. in Übereinstimmung mit seiner literarischen Gattung ist es sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles dort das Thema der L. aufgriff u. den Primat der vita contemplativa betonte, indem er den Nutzen theoretischer Reflexion für die Praxis u. für ein glückliches Leben hervorhob: ‚Der Mensch ist zu zwei Dingen geboren: zum Denken u. zum Handeln, da er sozusagen ein sterblicher Gott ist' (frg. 10c [45f Walzer]), d. h. als Gott soll er denken, als Sterblicher handeln. – Ausführlich kommt dieses Thema in Aristoteles' ‚Politik' zur Sprache (7, 1/3), wo er auf eine frühere Schrift zurückgreift. Welche ist die beste L., das praktische Leben oder das philosophisch-kontemplative? Beide sind vereinbar mit der Moral, doch kommt der Primat dem letzteren zu, da die διάνοια selbst ja eine πρᾶξις ist, kein ‚Leben als Fremder' wie das des Anaxagoras in Athen (s. o. Sp. 997), sondern Teilnahme am Leben der Polis. – Die Eudemische u. die Nikomachische Ethik fassen das Problem der Wahl von L. mit Blick auf das höchste Gut (*Güterlehre) u. das Glück deutlicher als die früheren Schriften: ‚Glücklichsein u. ein Leben in Glück u. Schönheit dürften in erster Linie in diesen drei offenbar am meisten erwünschten Elementen bestehen: für die einen ist es die φρόνησις, die *Klugheit, die das höchste Gut darstellt, für andere ist es die Tugend, für wieder andere das Vergnügen ... Nach einhelliger Meinung findet sich das Glück in drei L.: dem politischen, dem philosophischen u. dem Leben für das Vergnügen' (eth. Eud. 1, 1, 1214a 30. 1216a 28; vgl. eth. Nic. 1, 3, 1095b 15). – Der βίος ἀπολαυστικός hat die Sinnesfreuden zum Gegenstand: Indem er nichts anderem dient als dem Leib, wird er von den gröbsten Personen gesucht, die das Glück in der Lust sehen (ebd. 1095b 20). Das tätige, praktische oder politische Leben (die drei Attribute sind geradezu synonym) bringt die ethischen Tugenden zur Anwendung, die vor allem innerhalb der Polis wirken (Amtsführung, militärische Kommandos). Die vita contemplativa ist aufgrund der dianoetischen Tugenden der Erkenntnis u. dem theoretischen Wissen gewidmet. Das dem Geist entsprechende Leben ist die reinere Tätigkeit, der göttlichen Tätigkeit am nächsten, die größte Quelle des Glücks (ebd. 10, 7, 1178a 8f). – Diese beiden mit der Moral übereinstimmenden L. (vita activa u. contemplativa) sind zwar nicht gleichwertig, aber auch nicht unvereinbar (Diog. L. 5, 31); um wirklich Mensch zu sein (ἀνθρωπεύεσθαι), muss man sie verbinden; denn zu den dianoetischen Tugenden braucht man auch die ethischen (eth. Nic. 10, 8, 1178b 7; vgl. frg. 10c [45f Walzer]). Das Ideal des Aristoteles, der selbst eine politische Rolle spielte, ist also eine gemischte L.

VII. Kynismus. Die Antike hat seit dem 2. oder 1., vielleicht schon seit dem 4. Jh. vC. dem *Kynismus oft den Status einer philosophischen Schule (αἵρεσις) bestritten, weil er weder Doktrin noch Ziel (τέλος) habe u. jedes Wissen verachte. Da er sich den langen Weg der anderen Philosophien über Studium u. Erwerb von Erkenntnis erspart, ist der Kynismus nach der Definition des Stoikers Apollodor v. Seleukia (2. Jh. vC.; Diog. L. 7, 104. 121) ‚eine Abkürzung zur Tugend' (ἡ σύντομος ἐπ' ἀρετὴν ὁδός). Aber Diogenes Laertios hat durch die Verbindung von Sokrates über Antisthenes, Diogenes u. Krates zu Zenon v. Kition (6, 2. 14f. 104) gezeigt, dass der Kynismus ebenso eine Denkschule war (6, 103), mochte er auch mit dem Verständnis von Philosophie als geistiger Tätigkeit, Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis u. Dienst an der Polis brechen, wobei die Liste der Antisthenes u. Diogenes zugeschriebenen Schriften zur Vorsicht rät. Vor allem wollte er eine Ethik u. eine Praxis sein, eine L., die äußerlich im Bild vom bärtigen Kyniker mit schmierigem Mantel, Stab u. Bettelsack erschien, in Wahrheit aber auf einer Askese des Leibes mit ethischer Zielsetzung beruhte. Der Kyniker setzt sich zum Ziel, gut zu leben u. lieber zu einem guten Leben als zu gutem Reden zu verhelfen, denn die Tugend braucht weder lange Reden noch theoretische Kenntnisse; er betrachtet jeden Tag als Fest (Plut. tranqu. an. 4, 466E;

20, 477C), minimiert seine Bedürfnisse, sucht schlichte Freuden, die das Schicksal ihm nicht nehmen kann, ein Vergnügen, das traditionelle Vergnügungen verachtet; ohne Vaterland, jedes politische Engagement zurückweisend, frei u. über die πόνοι erhaben, Sklave u. König, führt er das Leben des *Herakles (Diog. L. 6, 71), τούτου τοῦ βίου παράδειγμα τὸ μέγιστον (Iulian. Imp. or. 9, 187c [2, 1, 153 B. / R.]); er zeigt den Menschen die Göttlichkeit als theoretisches Modell, das Tier als konkretes; er spricht offen, wappnet sich mit Spott, setzt die Physis gegen den Nomos; er zögert nicht, gegen strikte gesellschaftliche Konventionen zu verstoßen, mehr um nachdenklich zu machen als aus Freude am Skandal. Der Kynismus lebt im röm. Reich fort u. wird die Popularphilosophie schlechthin, auch wenn es daneben einen gelehrten Kynismus gibt (M.-O. Goulet-Cazé, Le cynisme à l'époque impériale: ANRW 2, 36, 4 [1990] 2720/833; dies., Art. Kynismus: o. Bd. 22, 637/41.

VIII. Platonische u. aristotelische Tradition. In der 2. H. des 4. Jh. vC. erlebt das Thema der L. eine nie gekannte Popularität, wie zahlreiche Schriften περὶ βίων von Schülern Platons (Xenokrates) u. besonders des Aristoteles (Theophrast, Straton, Herakleides, Klearchos) zeigen. Leider ist ihr Inhalt nur indirekt u. lückenhaft bezeugt. – Xenokrates unterschied die φρόνησις θεωρητική u. πρακτική u. glaubte, der νοῦς kehre um so schneller in seine solare Heimat zurück, je mehr die Seele sich einem ‚untätigen, philosophischen Leben' (ἀπράγμων καὶ φιλόσοφος βίος) gewidmet u. es vermieden habe, ‚ehrgeizig, aktiv, lüstern u. jähzornig' zu sein (frg. 6f Heinze). – Von Herakleides Pontikos kennen wir im Grunde nur die ihm zugeschriebene Pythagoras-Anekdote (s. o. Sp. 996). – Dank Cicero (Att. 2, 16, 3) besitzen wir ein Zeugnis über den Streit der zwei Aristotelesschüler Dikaiarch u. Theophrast. Dikaiarch befürwortete die vita activa (πρακτικὸς βίος) u. lobte die Sieben Weisen, die ‚nicht fragten, ob oder wie man Politik treiben solle: sie taten es einfach, u. das gut' (frg. 31 Wehrli[2]). Jedenfalls beschränkt sich seine Konzeption von πολιτεία nicht auf Befehle, lautstarke Volksreden oder Teilnahme an Gesandtschaften; es ist vielmehr ein ständiges nützliches Handeln. In diesem Sinn sind πολιτεύεσθαι u. φιλοσοφεῖν nicht weit voneinander entfernt; die Konzeption der vita activa steht der Haltung des Sokrates nahe (Plut. an seni resp. ger. 26, 796C = frg. 29 Wehrli[2]). – Theophrast dagegen verteidigte die vita contemplativa. Cicero rückt ihn nahe an Aristoteles; beide hätten in ihrer Vorliebe für Kontemplation u. Erkenntnis der Dinge (fin. 5, 11: in contemplatione et cognitione posita rerum) übereingestimmt, weil dies eine L. ähnlich jener der Götter sei. Ebenfalls laut Cicero (ebd. 5, 57) unterschied Theophrast (wenn es sich denn um ihn handelt) drei moralisch vertretbare L., nach steigendem Wert geordnet: das tätige Privatleben, für höhere Seelen die Politik, schließlich das Leben für das Studium, dem man sich ganz hingibt. – Die 26 Frg. der Schrift Περὶ βίων des Klearchos v. Soloi (die Hälfte davon aus Athen. dipnos. 12) belegen, dass ein Hauptthema die Kritik am Leben von Völkern oder Individuen war, die für Verweichlichung (τρυφή) bekannt waren (*Effeminatus). – Demetrios v. Phaleron, Schüler Theophrasts u. athenischer Staatsmann, verkörpert die gemischte L. In Ciceros Augen war er einer der wenigen, die in der Politik wie auch in der Philosophie als Redner u. Dialektiker glänzten (leg. 3, 6, 14 = frg. 72 Wehrli[2]; off. 1, 1, 3 = frg. 73 W.).

IX. Epikureismus. *Epikur schrieb an Menoikeus: ‚Der Jüngling soll keine Zeit zu philosophieren verlieren, u. der Greis soll nicht damit aufhören' (ad Menoec. = Diog. L. 10, 122). Ein philosophisches Leben ist aber nicht hedonistisch. Auch wenn ‚das Vergnügen der Anfang u. das Ende des glücklichen Lebens' ist (ebd. 128), steht dahinter ein asketischer Begriff der Vergnügungen des Leibes u. eines moralisch tugendhaften Lebens, das von ‚Klugheit', also Philosophie, gelenkt wird (J.-F. Balaudé: Goulet-Cazé u. a. 1223), dazu von der Erkenntnis der Naturzusammenhänge, die Voraussetzung für die ἀταραξία (*Ataraxie) ist. – Das tätige politische Leben wird ebenso abgelehnt: ‚Wie Epikur es im ersten Buch seiner Schrift über die L. (Περὶ βίων) ausdrückt, soll der Weise sich nicht mit Politik befassen' (Diog. L. 10, 119). ‚Man muss sich aus dem Gefängnis der Geschäfte u. der Politik befreien' (Epicur. sent. Vatic. 58). Der Mensch ist kein geselliges Wesen (Themist. or. 26, 324a [2, 139 Schenkl / Downey / Norman]). Aber dies zurückgezogene Leben ist kein Einsiedlerdasein. Der Kepos ist kein Zentrum für Forschung u. Lehre wie *Akademie u. Lykeion,

sondern eine Lebensgemeinschaft, die Männern, Frauen, Kindern, Jungen u. Alten den Zugang zu individuellem Glück erleichtert, fern vom Treiben der Polis, die lediglich Frieden u. Ruhe sichern soll. – Die theoretisch-kontemplative L. wird auf ein praktisch-moralisches Ziel beschränkt u. ihm angepasst. Man findet bei den Epikureern keine Formulierungen, die die Wahrheitssuche zum Naturtrieb des Menschen erklären (Aristot. metaph. 1, 1, 980a 21; Cic. Tusc. 3, 37). Das epikureische Wissen ist kein Selbstzweck: Indem es Ursprung u. Beschaffenheit der sichtbaren wie der unsichtbaren Welt, der Menschen u. ihrer Ziele lehrt, andererseits die Furchtlosigkeit vor Götter- u. Naturerscheinungen wie dem Tod, soll es einzig ein ‚Leben ohne Aufregung' ermöglichen (ad Pythocl. = Diog. L. 10, 87: ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν ... τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν). Die θεωρία ist hier nicht kontemplative Schau, sondern ‚Theorie' als Studium der Ursachen u. Phänomene einer unvollkommenen, sterblichen Welt (Lucret. 5, 199). Doch kann der wahrhaft Fromme in aufgeklärter Religiosität zur Schau der glücklichen Götter in ihren Zwischenwelten (intermundia) gelangen u. dadurch im sterblichen Leben Glückseligkeit finden (ep. ad. Menoec. = Diog. L. 10, 123f; Lucret. 3, 14/30). Letztlich kennt Epikur nur eine L., die Lukrez treffend beschreibt (2, 1/61): das ungestörte Leben. Doch zZt. Caesars mischten sich viele Epikureer in die Politik ein, u. Philodem v. Gadara erarbeitete in seiner Schrift Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως eine epikureische Doktrin der Macht (P. Grimal: RevÉtLat 44 [1966] 254/85).

X. Stoiker. Chrysipp verfasste eine Schrift Περὶ βίων, mit der man Diog. L. 7, 130 (= SVF 3, 687) in Verbindung bringt: ‚Da es drei L. gibt, die kontemplative (θεωρητικός), die tätige (πρακτικός) u. die vom Verstand bestimmte (λογικός), muss man, sagen sie, die dritte wählen, denn das vernünftige Lebewesen (τὸ λογικὸν ζῷον) ist von Natur aus für die Kontemplation u. das tätige Leben (πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν) geschaffen'. In Wirklichkeit liegt keine Dreiteilung vor. Das vernunftbestimmte Leben passt ebenso auf das kontemplative Leben wie auf das tätige, es rechtfertigt beide, ja kann sie zu einer gemischten L. vereinen: ‚Der Weise wird sich an der Politik beteiligen, wenn ihn nichts daran hindert' (ebd. 7, 121). Dank der Verbindung der Tugenden besitzt der Weise ja ‚zugleich die theoretische u. die praktische Tugend, um zu tun, was er soll' (7, 126 = SVF 3, 295; vgl. Cic. nat. deor. 2, 37; Philo leg. all. 1, 56f = SVF 3, 202; Sen. ep. 94, 45; 95, 10; ot. 4, 2). Diese Zeugnisse widersprechen nicht einer Unterscheidung von drei βίοι, später passender als χρηματισμοί bezeichnet, die Joh. Stob. 2, 7 (2, 109f Wachsmuth / Hense[2] = SVF 3, 686) überliefert u. die ‚zu bevorzugen' (προσηγούμενοι) seien. Es handelt sich um *Herrschaft, Politik u. Wissenschaft bzw. Lehren. Tatsächlich sind dies zwei Typen von Tätigkeit, politische u. intellektuelle. In dem Maß, wie diese ‚Berufe' den natur- u. vernunftgemäßen Willen in Gang setzen, sind sie vereinbar mit der Weisheit; sie zählen zur Kategorie der καθήκοντα. Allein der Weise besitzt die Qualitäten des Königs, Feldherrn, Politikers usw. (ebd. 3, 611/24), dem vernunftgemäßen Leben verwandte Tätigkeiten, die zugleich theoretisch u. praktisch sind. Auch wenn Chrysipp wohl dem Kontemplativen zuneigte, rechtfertigte er also aus anthropologischen Gründen die gemischte L. – Panaitios unterschied zwei Tugenden, die theoretische u. die praktische (Diog. L. 7, 92 = 108 van Straaten), wohl als Anhänger einer L., die beide verband (vgl. Cic. off. 1, 17 = 103 v. S.: adhibenda actio quaedam, non solum mentis agitatio), ebenso sein Schüler Poseidonios: Man solle in Betrachtung der Wahrheit u. der Ordnung des Kosmos leben u. diese so weit wie möglich zu verwirklichen trachten (Clem. Alex. strom. 2, 129, 4 = frg. 186 Edelstein / Kidd; Komm.: ebd. 2, 2, 670/4).

XI. Skeptiker. Älterer u. jüngerer Pyrrhonismus teilen als intellektuelle Einstellung die Unbegreiflichkeit der Dinge (ἀκαταληψία), daher die Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή), die Sprachlosigkeit (ἀφασία) u. die Seelenruhe (ἀρρεψία), darüber hinaus den Indifferentismus (ἀδιαφορία), die *Ataraxie u. gegenüber dem Unvermeidlichen die Metriopathie (vgl. Eus. praep. ev. 14, 18, 2/4; Sext. Emp. Pyrrh. hypot. 1, 10. 25/8. 192f. 196. 205). Unter diesen Bedingungen steht eine kontemplative L. nicht zur Wahl; ja, es gibt keine einheitliche Lebenskunst mehr: μὴ εἶναί τινα περὶ τὸν βίον τέχνην (adv. math. 11, 215f; Pyrrh. hypot. 3, 239; vgl. 1, 145/63: der zehnte ‚modus' des Ainesidemos). Ohne eigentliche Doktrin (δόγμα) lebt der Skeptiker frei von vorgefassten Meinungen,

folgt den Vorgaben der Natur, vertraut der Erfahrung u. gehorcht den Sitten (ebd. 1, 23f; 2, 246); er meidet Untätigkeit u. Widersprüchlichkeit zugleich (adv. math. 11, 162/6). Pyrrhons Leben ist exemplarisch für diese Entscheidung eines Philosophen zum nichtphilosophischen Leben, κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν (Diog. L. 9, 62/8; vgl. Sext. Emp. adv. math. 11, 165).

XII. Die gemischte Lebensform. Trotz ihrer Versuche, zumindest in der Theorie die L. sauber zu trennen, gelangten die Philosophen aus Realismus dazu, die theoretische Unvereinbarkeit der verschiedenen L. zu mildern. In hellenistisch-römischer Zeit verbreitete sich mit dem Begriff der gemischten L. zugleich dessen Gehalt, der Tun u. Kontemplation vereinigte, unabhängig von der philosophischen Strömung (platonisch, peripatetisch, stoisch), der die jeweiligen Autoren angehörten. Aber sie erklären nicht immer, ob sie an zwei aufeinander folgende oder abwechselnde L. derselben Person denken (Tragen von Verantwortung, dann Zeiten des Studiums oder umgekehrt), oder ob sie sich Tat u. Kontemplation gleichzeitig dachten (der Philosophenkönig). Da der Begriff bei Griechen wie Römern gängig ist, werden sie im Folgenden gemeinsam behandelt.

a. Antiochos v. Askalon. Er lehrte die gleiche Dreiheit, die Augustinus Varro folgend wiedergibt (civ. D. 19, 2): die der Kontemplation gewidmete L., die mit den Angelegenheiten der Menschen befasste, schließlich die aus diesen beiden gebildete, im Wechsel geübte.

b. PsArchytas. Frg. 8 (2, 120 Mullach): ‚Überlegener scheint die L., die beide (tätige u. philosophische) mischt (κεκραμένος), verbunden je nach Gelegenheit, u. die sich entsprechend den Umständen die Waage halten'. Diese L. entspricht der Doppelbestimmung des Menschen zu Tat u. Kontemplation.

c. Areios Didymos. Ein Text (Joh. Stob. 2, 88f [2, 143/5 Wachsmuth / Hense²]), der auf die jüngere Akademie zurückgeht, bietet trotz Ungenauigkeiten eine Art doxographischer Lagebestimmung, in der sich peripatetische u. stoische Elemente mischen (vgl. D. E. Hahm, The diaeretic method and the purpose of Arius' doxography: W. W. Fortenbaugh, On stoic and peripatetic ethics. The work of Arius Didymus [New Brunswick 1983] 23f). Drei L. bieten sich an: kontemplatives, tätiges u. gemischtes Leben. Das erste ist das Ideal, aber wenn die Umstände es verlangen, wird der Weise Handeln u. Kontemplation zu einem βίος σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν verbinden. Unterhalb des Lebens ‚gemäß der Tugend' gibt es ein ‚mittleres Leben' (μέσος βίος; zum Begriff der μεσότης Plut. virt. mor. 6, 444E/5A; Apul. Plat. 2, 3, 224), das den ‚Pflichten' (καθήκοντα) folgt. Die hedonistische L. wird als menschenunwürdig abgelehnt.

d. Varro. Wohl nach Antiochos v. Askalon unterscheidet Varro drei L.: die otiosa vita, der Kontemplation u. Wahrheitssuche gewidmet, die negotiosa vita, beschäftigt mit den Angelegenheiten des Menschenlebens, u. schließlich die vita ex utroque genere temperata, wechselnd (partim ... partim ... alternantia vitae tempora) zwischen eruditum otium u. necessarium negotium. Zur letzteren L. neigt Varro (Aug. civ. D. 19, 1).

e. Cicero. Der Philosoph, Politiker u. Redner *Cicero hat sich von der Rede Pro Archia vJ. 62 vC. bis zur Schrift De officiis vJ. 44 vC. je nach Ämtern u. Lebensumständen bald für die eine, bald die andere L. ausgesprochen (M. Kretschmar, Otium, Studia litterarum, Philosophie u. βίος θεωρητικός im Leben u. Denken Ciceros [1938]; André, Otium 279/334). Fest überzeugt war er aber von der Notwendigkeit, einerseits der natürlichen Bestimmung des Menschen zu Erkenntnis u. Studium zu folgen u. andererseits seine politischen Aufgaben zu erfüllen. Für diese Konstanz zeugt zum einen rep. 6, 29: Nach der klaren Aussage, dass er ‚jegliches Zögern, sich der Politik zu widmen, unterdrücken' wolle (1, 12), liefert Cicero die Grundlagen seiner sehr nuancierten Gedanken. Die hedonistische Option (qui se corporis voluptatibus dediderunt) wird verurteilt, der Vorrang des politischen Lebens bekräftigt (sunt optimae curae de salute patriae), aber die Seele des Staatsmannes wird um so rascher in ihren ewigen Wohnsitz gelangen, je mehr er bei seinem Tun das betrachtet, was darüber hinausgeht (quae extra erunt contemplans). Off. 1, 153/61 thematisiert Cicero ein letztes Mal den Widerstreit der Aufgaben: Erkenntnis u. Betrachtung der Natur (officia scientiae) müssen durch das Handeln (officia iustitiae) im Dienst an der *Gesellschaft (1, 153. 157) ergänzt werden, im Besonderen, wenn das Vaterland in Gefahr ist

(154). Die größten Philosophen haben nicht gezögert, das Gemeinwohl zu fördern, indem sie nützliche Bürger heranbildeten: So unterrichtete Platon Dion, Lysis u. Epameinondas (155). Cicero hat keine Einwände, wenn beide Pflichten erfüllt, Tat u. Kontemplation vereint wurden (Arch. 12; rep. 3, 3; de orat. 3, 86; fin. 2, 40; off. 1, 3. 155 usw.). Wo Anhänger der gemischten L. meist die Kontemplation hervorheben, sorgt Cicero sich stärker um die Pflicht, die das Gemeinwohl auferlegt (ebd. 1, 158: officium quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet).

f. Philon. Er erwähnt kontemplative, aktive u. hedonistische L. beiläufig, ohne auf die dritte näher einzugehen, die er als schändlich beurteilt (quaest. in Gen. 4, 47). Dagegen preist er wiederholt u. ausführlich die vita contemplativa. Seine Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν (De vita contemplativa) schildert die Therapeuten, Anhänger des kontemplativen Lebens, im Gegensatz zu den Essenern, die sich dem tätigen Leben verschrieben haben (J. Holzhausen, Art. Therapeuten: NPauly 12, 1 [2002] 410f). Dieser θεωρητικὸς βίος (vit. cont. 58; auch θεραπευτικὸν γένος: ebd. 11) ist geprägt durch die Betrachtung des Seins, der Natur u. dessen, was diese enthält, u. durch ein streng asketisches Leben, das ganz der Philosophie dient; die Therapeuten sind Bürger des Himmels u. des *Kosmos, vereint mit dem Vater u. Schöpfer aller Dinge. Das Leben der Essener steht unter drei Leitsätzen: der Liebe zu Gott, zur Tugend u. zu den Menschen; dies lehrt, was gut, böse oder gleichgültig ist (quod omn. prob. 83/7). In Wirklichkeit führt ein Leben zum anderen hin: Das kontemplative stellt so hohe Anforderungen, dass es Torheit wäre, sich ihm in der *Jugend zu widmen, eine Lehrzeit im geringeren tätigen Leben empfiehlt sich (fug. et inv. 33. 36. 38); die Kontemplation, der βίος ἄριστος καὶ ἱερώτατος, ist den Alten nach einem tätigen Leben vorbehalten (praem. et poen. 51). Philon lehrt also ein gemischtes Leben, in dessen Verlauf Tun u. Kontemplation einander folgen; denn ein Leben, das allein der Kontemplation gewidmet ist, droht, die Bedeutung der sozialen Aufgaben zu übersehen (migr. Abr. 90; fug. et inv. 23/38). Biblischer Anknüpfungspunkt ist *Jakob, der durch Tun u. Askese zum ὁρῶν θεόν, zum ‚Gottschauer' (Israel) geworden ist. Im Gegensatz dazu liefert *Joseph das Beispiel eines mittleren Lebens, zerrissen zwischen widersprüchlichen Zielen, Ägypten u. dem ‚Haus seines Vaters' (migr. Abr. 158/63; somn. 2).

g. Seneca. Er hat sich wiederholt mit dem Problem des aktiven Lebens beschäftigt, besonders in seiner Trilogie De tranquillitate animi vJ. 53/54 nC., De constantia sapientis vJ. 55 u. De otio vJ. 62. Im Gegensatz zu Athenodor, nach dem der Weise, der zwar wegen der Verderbtheit der Menschen das öffentliche Leben zu meiden hat, gleichwohl durch sein Nachdenken für die Gesellschaft wertvoll bleibt, antwortet Seneca, dass ‚es das Ideal ... ist, Reflexion u. Aktivität zu mischen (miscere otium rebus), immer wenn das tätige Leben (actuosa vita) durch zufällige Hindernisse oder die Lage des Staates behindert wird' (tranqu. an. 4, 8; vgl. ot. 6, 3f). Das war auch die Einstellung Chrysipps (Diog. L. 7, 121). Aber anders als das strikt private Leben im Wechsel zwischen Zurückgezogenheit u. Verkehr mit der Welt (tranqu. an. 17, 3: solitudo et frequentia), vereint dieses gemischte Leben gleichzeitig Tat u. Kontemplation (ep. 94, 45; 95, 10: philosophia ... et contemplativa est et activa, spectat simul agitque; ot. 4, 2; 5, 8). Jedes lebenswerte Leben ist aktiv u. kontemplativ zugleich, aber manche sind von Natur aus mehr zum einen oder anderen disponiert (tranqu. an. 6, 4); wirkliches Tun erwächst in wechselnden Formen aus Kontemplation. Das Tun des Weisen ist potentiell; seine Verwirklichung setzt eine res publica voraus, die den Gebrauch der virtus ermöglicht. Ein Philosoph kann u. darf nicht in einem Staat politisch handeln, der ihn zwingt, seine Prinzipien zu verleugnen. Senecas Position fasst ot. 7, 1/4 zusammen, aufgrund seines Rückgriffs auf die aristotelische Dreiteilung nur scheinbar ein Widerspruch zum Früheren: tria genera sunt vitae ... unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni. Dabei meint voluptas nicht ein hedonistisches Leben, sondern geistiges Vergnügen u. moralische Genugtuung, die Tun u. Kontemplation begleiten. Aktivität u. Kontemplation widersprechen einander nicht, denn wenn Kontemplation ein Tun bewirkt, ist sie auch selbst ein Tun, ja der eigentlichen Tat übergeordnet: Zenon u. Chrysipp haben Größeres vollbracht, als wenn sie Ämter ausgeübt oder Armeen befehligt hätten.

h. Musonius Rufus. Einige Autoren raten davon ab, sich allein der Philosophie zu widmen, u. empfehlen, aktives u. kontemplatives Leben zu verbinden. Musonius Rufus vertritt in seiner 7. Diatribe die platonisch-stoische Vulgata (Plat. resp. 5, 473d/e; SVF 3, 332; Diog. L. 7, 122): Die Könige sollten Philosophen sein, da sie nur so untadelig seien ‚in Wort u. Tat' u. sich als gerecht, maßvoll, mutig erweisen, aber zugleich auch mit Autorität u. Erfolg argumentieren könnten; in der 9. Diatribe dagegen entwickelt er ein weniger traditionelles Modell des gemischten Lebens: Das einzige Mittel für den Philosophen, für seinen Unterhalt zu sorgen, ist es, gleichzeitig das Leben eines Bauern zu führen. Feldarbeit ist eine Schule, die einen das gemeinsame Arbeiten lehrt u. *Freiheit gibt, über Höheres nachzudenken (vgl. Cic. Cato 51; off. 1, 151; Aug. Gen. ad litt. 8, 8f: theologische Bewertung der *Landwirtschaft).

j. Plutarch. Dieser kommt öfters auf die βίοι zu sprechen. In lib. ed. 10, 7C/8B erinnert er an die drei L.: tätige, theoretische u. hedonistische; die erste ohne die zweite ist Ursprung von Rohheit u. Unordnung; die zweite ohne die erste ist unnütz, die dritte bestialisch; deshalb soll man politisch aktiv sein u. sich der Philosophie widmen. Vollendet (τέλειος) ist, wer beides zu vereinen (μεῖξαι) weiß, denn er führt ein zugleich nützliches u. heiteres Leben. Aber politisches Tun besteht nicht unbedingt im Ausüben von Ämtern, Philosophie nicht ausschließlich im Besuch von Vorlesungen: Beide beweisen sich im Alltag, in Handlungen u. begründeten Meinungen (an seni resp. ger. 26, 796C/7B).

k. Albinus. Nach *Albinus soll der Philosoph ein kontemplatives Leben pflegen, hat aber auch die Pflicht zum aktiven Leben, wenn die öffentlichen Angelegenheiten in schlechten Händen sind (epit. 2, 1/3).

l. Apuleius. Für ihn ist Ziel der Weisheit, sich den Göttern in betrachtendem Studium u. tätigem Leben anzugleichen (Plat. 2, 23, 253; *Ebenbildlichkeit).

m. Maximos v. Tyros. Er trägt eine Synkrisis der kontemplativen u. der aktiven L. vor (Max. Tyr. 15f [125/43 Trapp]). Letztere bringt Störungen, ist aber nützlich; der Philosoph hat gerade als Kluger u. Weiser kein Recht, sich den Gemeinschaftspflichten zu entziehen. Zugunsten des kontemplativen Lebens spricht Anaxagoras: Nicht nur schaden seine Studien den Mitbürgern nicht, sondern lehren sogar die Regierenden die Tugend u. tragen zum sittlich Guten bei; die ϑεωρία bereite die anderen auf die Tat vor. Wie es drei Teile der Seele gibt (Plat. resp. 9, 580d 3/5), so auch drei L.: Dem ersten, deliberativen Teil entspricht das kontemplative Leben; dem zweiten, tätigen, der die Weisungen des ersten ausführt, das aktive Leben; dem dritten, ungezügelten Teil das unwürdige Leben in Leidenschaft u. Vergnügen (das rohe Genussleben eines Sardanapal). Am Nutzen gemessen, ist das aktive Leben vorzuziehen. Maximus empfiehlt schließlich der Jugend das Handeln, dem Alter die Kontemplation; aber jeder soll sich je nach Persönlichkeit u. Umständen entscheiden: Die ϑεωρία ist der πρᾶξις überlegen, doch sie ergänzen einander.

n. Mark Aurel. Er vertritt den Typ des Philosophenkönigs (Hist. Aug. vit. Aur. 1, 1: princeps in omni vita philosophans) u. setzt ihn anderen L. entgegen, die schon in Platons Typengalerie begegnen (s. o. Sp. 1000), so der Jagd nach Reichtum, Ruhm, Vergnügen oder Macht (ebd. 3, 6; 6, 51; 8, 1). Seine Selbstbetrachtungen spiegeln das Bemühen, seinen Stoizismus zu leben u. dessen Ethik, Physik u. Logik in die Tat umzusetzen (vgl. ebd. 8, 13): sich gerecht zu verhalten, das hinzunehmen, woran man nichts ändern kann, u. folgerichtig zu denken (vgl. 7, 54; 8, 7; 9, 6; P. Hadot, La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle [Paris 1992]).

o. Julian. Dieser antwortet dem Philosophen Themistios (or. 6, 253a/67b [2, 1, 12/30 B. / R.]; Ende 361 nC.), der eine gemischte L. befürwortet (Themist. or. 20, 238a/b; or. 22, 265b/c; or. 28, 341b/3c [2, 10f. 52f. 170/2 Schenkl / Downey / Norman]). Themistios war beunruhigt, dass Julian sich zu sehr der Kontemplation hingab, u. riet ihm, ‚die Philosophie in der Studierstube aufzugeben zugunsten der Philosophie an der frischen Luft' (Iulian. Imp. or. 6, 262d [2, 1, 24 B. / R.]). Julian erwidert mit vergleichenden Reflexionen über theoretisches (βίος ϑεωρηματικός) u. praktisches Leben (βίος πρακτικός): Einerseits fürchtet er, *Alexander d. Gr. u. *Mark Aurel (die Modellfälle des erobernden bzw. des philosophierenden Herrschers) nicht erreichen zu können, wenn er ein Politikerleben führe, andererseits, künftig nicht

mehr die Gelegenheit zum kontemplativen Leben zu haben (ebd. 264b/d [26 B. / R.]). Letztlich bevorzugt er die Lebensweise des Sokrates: Dieser war nicht rein kontemplativ, er liebte auch das praktische Leben (τὸν πρακτικὸν ἀγαπήσας βίον) u. vollbrachte darin größere Taten als Alexander (ebd. 6, 263b/5b [2, 1, 24/7 B. / R.]). Nur wenige Monate später (Juni 362) kommt Julian viel entschiedener auf dieses Thema zurück. Jetzt meint er unter Berufung auf Platon u. Aristoteles (or. 9, 190a [2, 1, 156 B. / R.]), dass der Mensch ‚von Natur aus für Handeln u. Wissenschaft geschaffen ist' (οἰκεῖόν ἐστιν ἄνθρωπος φύσει πράξει καὶ ἐπιστήμῃ); er selbst stellt sich (ebd. 9, 203b [2, 1, 173 B. / R.]) als Mann der Politik dar, der sich auch als vielbeschäftigter Staatsmann den Studien widmet (ἡμεῖς οἱ πολιτικοὶ καὶ πολυπράγμονες). Damit plädiert er für die gemischte L.

XIII. Neuplatonismus. Die Neuplatoniker verlangen ein geistgeleitetes Leben des Denkens. Statt βίος, was existentiell u. kontingent klingt, verwenden sie öfter ζωή, das die L. als die Existenzweise der Seele bezeichnet. Leben ist soviel wie Denken (vgl. Plot. enn. 3, 8, 8: πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, oder: ἡ ζωὴ ἡ ἀληθεστάτη νοήσει ζωή ἐστιν). Jamblich (myst. 4, 18) unterscheidet beide Termini deutlich: κατὰ τὴν τοῦ νοῦ ζωὴν τὸν βίον διάγοντες, ähnlich Iulian. Imp. or. 6, 263c (2, 1, 24 B. / R.), der πολιτικὸς βίος gegen ἐν τῇ θεωρίᾳ ζωή stellt.

a. Plotin. Für ihn streben alle Wesen auf unterschiedliche, verschieden wertvolle Art nach Kontemplation, da ihr Ursprung auch ihr Ziel ist (enn. 3, 8, 1. 7). Das eigentliche Thema der L. greift er selten auf. Er unterscheidet drei Arten von Menschen, drei Stufen fortschreitender Weisheit (ebd. 5, 9, 1). Zunächst die, für die das sinnlich Erfahrbare das Erste u. Letzte, der Schmerz schlecht, die Lust gut ist (epikureisches Ideal u. hedonistisches Leben). Sodann die, die dank dem besseren Teil ihrer Seele nach dem τὸ κάλλιον streben, aber ihre Augen nicht zum νοῦς u. zu den höchsten Dingen erheben können u. sich mit untergeordneten Handlungsregeln, den πράξεις, begnügen müssen, welche Plotin nicht verachtet, doch für ‚Spielereien' (3, 2, 15) u. daher ungenügend hält (dies ist das praktische Leben, die stoische Ethik des Ehrenhaften, u. zugleich die peripatetische: Plotin spielt diskret auf die Metriopathie an [1, 2, 2]). Schließlich gibt es die ‚göttlichen' Menschen, das γένος θείων ἀνθρώπων, die sich am Reich der Wahrheit erfreuen (kontemplatives Leben u. platonische Lehre). Weniger deutlich erscheinen die drei L., wenn Plotin das Leben der Weisen, deren Blicke auf die Gipfel gerichtet sind, dem der Masse gegenüberstellt, die ihrerseits Menschen, die sich an die Tugend erinnern, u. die übrigen umfasst (2, 9, 9). Das Leben des Weisen ist gottgleich, betrachtend, losgelöst vom niederen Leben; aber er muss erst lernen, das Alltagsleben zu akzeptieren. Plotin unterscheidet zwei Grade von Tugenden, genauer wohl drei Schritte zur Vereinigung mit Gott. Zum einen gibt es die niederen, praktisch-sozialen Tugenden für das Leben des Bürgers (1, 2, 1. 4. 7. 10), die vier Kardinaltugenden *Klugheit, Gerechtigkeit, Mut, Mäßigung, die das Sozialleben möglich machen. Sodann, auf einer mittleren Stufe, reinigt die ständige Übung dieser Tugenden die Seele durch Beherrschung des Jähzorns u. der *Begierde, was ermöglicht, zur Ähnlichkeit mit Gott zu gelangen. Der Mensch besitzt ferner die kontemplativen Tugenden, die ihren Sitz in der reinen Seele haben, deren eigentliche Tätigkeit das Denken u. die Anschauung Gottes ist. Es sind dieselben vier Tugenden wie die vorherigen, sie betätigen sich jedoch auf höherer Stufe, im geheimen Bereich der Seele, auf den νοῦς ausgerichtet. Tugend u. Kontemplation verschmelzen (1, 2, 4). Da jedoch der Mensch auf Erden aus Seele u. Leib besteht, kann der plotinische Weise sich nicht dauerhaft auf der Höhe der Kontemplation halten (6, 9, 10). So wird er die sozialen, praktischen Tugenden einsetzen (1, 2, 7; 3, 8, 4), klaglos Wechselfälle des Schicksals u. Leiden hinnehmen (1, 4, 8), sich auf sich selbst besinnen u. um einen neuen Aufschwung zum νοῦς bemühen. Plotins Desinteresse oder Verachtung für politische Tätigkeit (vgl. 3, 2, 9; 4, 4, 44), seine αὐτάρκεια u. ἀπάθεια bedeuten nicht, dass er ein individualistisches, egoistisches Asketenleben führt: Er ist spiritueller Meister, drängt zur *Bekehrung, lehrt; seine Hörer sind Gefährten oder *Jünger u. übernehmen seine L. (vgl. J. M. Rist, Plotinus. The road to reality [Cambridge 1967] 153f). Er scheint sogar von einem platonischen Idealstaat namens Platonopolis geträumt zu haben (Porph. vit. Plot. 12, 1). Älteren Philosophien erschien die Idee einer aus aktivem u. kontemplativem Leben gemischten Existenz

wünschenswert, soweit, unbeschadet des traditionellen Vorrangs der Kontemplation, dem Weisen eine philosophisch-moralisch annehmbare Wahl blieb. Nicht so im Neuplatonismus, wo praktische Tugenden bestenfalls die untere Stufe im Aufstieg zu einem rein spirituellen Leben sind.

b. Porphyrios. Plotins Schüler systematisiert dessen Lehre zu einem Vierstufenkanon der Vollkommenheit der Tugenden (politische, kathartische, theoretische u. paradigmatische). In De abstinentia wendet er sich nicht an Handwerker oder Soldaten, nicht einmal an Politiker, sondern an Neulinge im Erwerb der kathartischen Tugenden, deren Seele sich dem Göttlichen zuwendet, von Empfindungen u. Leidenschaften der Masse abkehrt, denn nur die *Askese erlaubt ein kontemplatives Leben (1, 27, 1. 41, 5). Porphyrios ruft die drei L. in Erinnerung (1, 28, 3f. 29, 3), deren jede durch ihr Ziel bestimmt ist. Die hedonistische wird nicht eigens genannt. Die dritte ist das kontemplative, vernunftgemäße Leben (ὁ θεωρητικὸς βίος καὶ ἡ κατὰ νοῦν ζωή), dessen Ziel die Schau des Seienden in Wesenseinheit von Schauendem u. Geschautem ist. Die zweite L. ist die der Politik, ein mittleres Leben (ὁ μέσος βίος) gemäß der Natur (κατὰ φύσιν): Es ist auf den peripatetischen Begriff der Metriopathie gegründet u. in stoischen Begriffen definiert: ‚Die Tugenden der Politik, die auf der Metriopathie beruhen, bestehen darin, die Vernunftprinzipien der Pflicht bei den Taten zu befolgen u. zu achten‘ (τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος κατὰ τὰς πράξεις: sent. 32). Der βίος πολιτικός oder πρακτικός, hier als μέσος gekennzeichnet, ist fortan nur noch eine niedrigere Stufe der Tugend.

c. Jamblich. Er unterscheidet mit Blick auf den Kult u. die eigentliche L. der Seele (ζωή) drei Menschentypen (myst. 5, 18). Eine kleine Zahl folgt dem reinen, unvermischten Verstand (κατὰ τὴν τοῦ νοῦ ζωὴν τὸν βίον διάγοντες); die Masse dagegen lebt dem Schicksal u. ihrer eigentlichen Natur unterworfen, blickt auf das Niedere. Dazwischen können jene, die sich zwischen Natur u. reinem Verstand bewegen (ἔνιοι μεταξὺ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεώς τε καὶ τοῦ καθαροῦ νοῦ), einem von beiden näher stehen oder auch eine gemischte L. haben (σύμμικτόν τινα ἀπ' αὐτῶν ζωὴν μετιόντες).

d. Macrobius. Im Somnium Scipionis (Cic. rep. 6) sieht er einen neuplatonischen Text u. interpretiert ebd. 6, 13. 29 (wer zum Wohl des Staates beigetragen hat, wird ewige Glückseligkeit genießen), indem er sich auf Porphyrios' Theorie der vier Tugendstufen stützt (s. o. Sp. 1015) u. sie mit der klass. Dreiheit der L. zu verbinden sucht. Dies unterscheidet ihn vom Neuplatonismus, für den der Besitz der kontemplativen Tugenden den der politischen einschließt, nicht aber umgekehrt. Romulus besaß nur die aktiven Tugenden, Pythagoras nur die kontemplativen; aber Lykurg, Solon, Numa, beide Catones u. Scipio alle zugleich (mixtum genus): Sie waren feste Stützen des Staates (firmamentum rei publicae praestiterunt), da sie tief von Philosophie durchdrungen waren (philosophiam hauserunt altius).

e. Proklos. In seinem Kommentar zu Platons Politeia (13, 42 [2, 75f Kroll]) schlägt Proklos eine allegorische Deutung der fünf Zeitalter *Hesiods (op. 109/73) vor, indem er das vierteilige Tugendschema aufgreift u. als unterste Stufe das verstandeslose Leben hinzufügt. Proklos setzt also das Seelenleben, die πολυειδεῖς ζωαί u. die γένη ἀνθρώπων, d. h. letztlich die L., in Beziehung. Das Goldene Zeitalter (*Aetas aurea) entspricht der kontemplativen L. (νοερά τις ζωὴ ἄυλος καὶ ἄχραντος), fern den Angelegenheiten der Menschen; das Silberne Zeitalter einer aus Verstand u. Vernunft gemischten Aktivität; das Bronzene Zeitalter der Tätigkeit der Vernunft allein; das Heroische Zeitalter dem praktischen Leben, das Vernunft u. Leidenschaften mischt; das Eiserne Zeitalter schließlich ist das des vernunftlosen Vergnügens (θηριώδης καὶ ἄλογος ζωή), also die hedonistische, den Leidenschaften unterworfene L.

f. Boethius. Er meditiert über das Schicksal, das sein gemischtes Leben ihm bereitet, da er auf dem Gipfel seiner Laufbahn (magister officiorum iJ. 522/23) im Gefängnis in Pavia den Tod erwartet. Getreu der Lehre Platons, nach der die Weisen politisch leben sollen (s. o. Sp. 1000), hat er sich für den Staatsdienst entschieden (cons. 1, 8), nicht aus Ehrgeiz, sondern um seinen Mitbürgern nützlich zu sein (ebd. 2, 13). Nun erkennt er seinen Irrtum, nicht allein dem Studium zu leben: Er hätte wissen müssen, dass einzig die Kenntnis der großen Themen der Philosophie zum Glück führen kann.

B. Christlich. Die christl. Schriftsteller übernahmen Analysen der Philosophen über

die L. um so selbstverständlicher, als sich das Christentum seit dem 2. Jh. zur Philosophie erklärte. Doch schnitten sie ihre Gedanken auf die spezifisch christl. L. im Unterschied zu jener der Heiden zu, da das Leben fortan vom Willen bestimmt ist, Christus zu folgen u. ihn nachzuahmen. Vom 4. Jh. an verengte sich ihr Blick oft auf Mönche u. Kleriker. An ihrem Fall u. an sie gerichtet erwogen sie die Vorzüge a) des kontemplativen Lebens (im Wesentlichen das monastische, doch schließt das Gebetsleben des Mönchs manuelle *Arbeit nicht aus, schon als Mittel gegen die *Acedia; vgl. Aug. op. monach.); in jedem Fall ist es in dieser Welt nur ein Anfang, vollendet wird es erst in der himmlischen Heimat (*Mönchtum); b) des tätigen Lebens (nicht der Christen in öffentlichen Ämtern, sondern der Kleriker im Dienst der Kirche); c) des gemischten Lebens. Die ursprüngliche Dreiteilung, unter Wegfall der hedonistischen L., wird also eigenen Erfordernissen angepasst; häufig treten spezifisch christliche Gründe für das gemischte Leben zu denen heidnischer Vorgänger u. Zeitgenossen. Bei allem Vorrang der Kontemplation bleibt die Pflicht zu Nächstenliebe u. aktivem Wirken bestehen. Die Alternative, anderen oder nur sich selbst zu nützen, deren Gefahr schon die Philosophen erkannten, stellt sich den Christen wiederholt u. verschärft; sie überwinden sie, indem sie die Synthese oder Verbindung von Handeln u. Kontemplation fordern.

I. Griechische Väter. a. Clemens v. Alexandrien. Er definiert den βίος Χριστιανῶν als ‚Summe (σύστημα) von Handlungen, die mit dem Logos übereinstimmen', welche aus den Lehren Christi bestehen (paed. 1, 13, 102, 4. 103, 1). Diese sind Gegenstand der Betrachtung wie der Praxis: ‚Der Logos hat durch die Menschwerdung gezeigt, dass die Tugend zugleich praktisch u. kontemplativ ist' (ebd. 1, 3, 9, 4). So ist dem wahren Gnostiker das Ziel gegeben: τέλος ... τοῦ γνωστικοῦ τὸ διττόν ... ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονικὴ ... ἡ πρᾶξις (strom. 7, 16, 102, 2).

b. Origenes. Clemens' Nachfolger an der Spitze der alexandrinischen Schule verändert die kanonische Dreigliederung zu einer Klassifizierung, die weder organisch wie im Stoizismus noch hierarchisch wie in Platonismus u. Aristotelismus ist, sondern pädagogisch: Die *Ethik erlaubt die Reinigung der Seele, die Physik enthüllt die Nichtigkeit der Sinnenwelt, die Kontemplation führt die von Nichtigem befreite Seele zur Schau der göttlichen Wirklichkeit (diesen Disziplinen entsprechen die bibl. Bücher Proverbia, Kohelet u. das *Hohelied). Ethik u. Physik sind kein abstraktes Wissen, sondern erlauben den inneren Fortschritt zur höheren Sphäre, die anders nicht erkennbar ist. Beide tragen u. stärken die Kontemplation, die ohne die Tat aber so wenig existiert wie umgekehrt. Origenes ist der erste, der in Martha u. Maria (Lc. 10, 38/42) die unzertrennlichen Symbole von Tat u. Kontemplation sieht (in Lc. frg. 72 [SC 87, 522]).

c. Evagrios Pontikos. Wie Origenes stützt sich *Evagrius Ponticus auf eine Kategorisierung aus der Philosophie, entwickelt jedoch eine präzisere u. vollständigere Theorie. Allerdings beschränkt er sie auf (Semi-)Anachoreten, die per definitionem kontemplativ leben. Christentum umfasst drei Stufen spirituellen Lebens: die Praxis / Ethik, die Physik als Wissen von der Natur, die Theologie als Wissen von Gott; die zwei letzteren (Physik u. Theologie) bilden die γνωστική. Die πρακτική ist ‚die spirituelle Methode, die den Leidenschaftsanteil der Seele reinigt' (pract. 78). Ihr Ziel ist die *Apatheia, ein Kernbegriff in Evagrios' Lehre von der *Askese. Im Gegensatz zur philosophischen Tradition ist ἀπάθεια kein Ziel an sich, sondern ein Mittel, um zur γνωστική zu gelangen. Als ‚Gnostiker' muss der Mönch nicht mehr nur um seine eigene Reinigung ringen wie der ‚Praktiker', sondern soll andere spirituell voranbringen, besonders indem er sie lehrt, materielle u. immaterielle, sichtbare u. unsichtbare Schöpfung zu verstehen, sowie die Schrift auslegt. Der ‚Gnostiker' ist kontemplativ in seiner Lehrtätigkeit.

d. Gregor v. Nazianz. Unter bewegten Umständen hat Gregor die verschiedenen kirchlichen L. kennengelernt u. beschreibt iJ. 360 (De vita sua 277/336) sein Schwanken zwischen Eremitenleben (wie Elias, Johannes d. T. oder die Rechabiter), das nur ihm selbst nützt, u. tätigem Leben, das ihm selbst nichts nützt, dafür aber anderen; er votiert für einen Mittelweg (μέσην τιν' ἦλθον) zwischen dem Einsiedler u. den der Welt Verschriebenen, den μιγάδες (zum Begriff Gautier 56). Ständiges Vermitteln zwischen πρᾶξις u. θεωρία prägt in der Tat Gregors religiöse Philosophie (vgl. or. 4, 113; 14,

4: καλὸν θεωρία καὶ καλὸν πρᾶξις; 21, 6). Kontemplation ist den Vollkommenen vorbehalten, Handeln der Mehrheit; beides ist gut, wenn jeder tut, was er kann (carm. 1, 2, 33). Letztlich begreift Gregor, auch wenn er das Koinobion dem Eremitentum vorzieht, die christl. Philosophie als Verbindung von Kontemplation u. Praxis, geteilt in Phasen der Zurückgezogenheit u. priesterlicher Tätigkeit bei den Gläubigen.

II. Lateinische Väter. a. Tertullian. Für ihn können Christen nur ein Leben (conversatio, häufiger disciplina) führen, das an der regula fidei ausgerichtet ist (praescr. 13, 2/5; 36, 5; virg. vel. 1, 3; adv. Prax. 2, 1), der die *disciplina strikt unterworfen ist (praescr. 44, 2; monog. 2, 3: [fides] prior est disciplina). Der Terminus disciplina ist bei Tertullian mehrdeutig, bezeichnet aber besonders die Regeln eines christl. Lebens wie deren Anwendung, also sämtliche Verhaltensweisen u. Einstellungen des Christen im religiösen wie im bürgerlichen Leben. Anders als die unveränderliche regula fidei hielt Tertullian die disciplina unter dem Einfluss des Montanismus für entwicklungs- u. verbesserungsfähig, um eine engere Anpassung an die regula zu erreichen (virg. vel. 1; monog. 2). Zu Beginn seiner Laufbahn weist er den Vorwurf zurück, die Christen lebten unnütz am Rand der *Gesellschaft wie Brahmanen oder Gymnosophisten (apol. 42, 1/3). Aber wenig später verbietet er den Christen Handwerke oder Berufe, die in Zusammenhang mit *Götzendienst stehen, gleich wie weitläufig oder indirekt. Gleichzeitig tritt sein Rigorismus in Fragen der *Ehe, des Martyriums u. der *Buße hervor.

b. Minucius Felix. Eine Bemerkung im Octavius zeigt, dass das Christentum generell als L. im weitesten Sinn gesehen wird, die jener der *Heiden entgegengesetzt ist: Octavius habe zwei L. gekannt u. mit der Bekehrung zum Christentum die eine zurückgewiesen, die andere ergriffen (5, 1). In seiner Antwort weist er die Einwände des heidn. Dialogpartners Caecilius zurück u. legt Glaubensinhalte sowie private u. soziale ethische Prinzipien der Christen dar, eine edle L. (pulchrum genus vivendi), was ihre Verbreitung im ganzen Reich erklärt (31, 6f).

c. Cyprian. Bei ihm fehlt die Behandlung der L.; die einzige, die einem Christen zukomme, sei die Nachfolge Christi (sequi Christum). Dieses Thema ist in christlichen Texten nicht neu, nimmt bei Cyprian aber viel Raum ein. Nachfolge u. Nachahmung Christi sind als Leitthema des Christen in Spiritualität u. Alltag eng verbunden: si ipse (scil. Christus) est salutis nostrae via, qui Christum vestigiis salutaribus sequimur, per Christi exempla gradiamur (pat. 9). ‚Christus nachfolgen' bedeutet, tagtäglich ‚alles, was Christus gelehrt u. getan hat', zu vollbringen (ep. 58, 1, 3; unit. eccl. 2 u. ö.), also die Verführungen der Welt meiden, das Martyrium wagen, aber auch Almosen geben, ein maßvolles Leben führen, Demut u. Geduld zeigen, Krankheit u. Tod nicht fürchten (die einschlägigen Schriftstellen sammelt testim. 3).

d. Augustinus. In Cassiciacum (Nov. 386 bis März 387) führte er unter Freunden ein Christianae vitae otium (retract. 1, 1, 1) in Meditation, Studium u. Lektüre u. schrieb seine ersten *Dialoge. Nach Thagaste zurückgekehrt (iJ. 388/91), führte er im Haus seines Vaters ein Gemeinschaftsleben als christlicher Gebildeter, als servus Dei, dessen Ideal, wie er in Anlehnung an Porphyrios schreibt (ep. 10, 2), deificari in otio ist (G. Folliet: RechAug 2 [1962] 225f). Nach der Ordination zum Presbyter in Hippo (iJ. 391) gründete er das Gartenkloster auf dem Gemeindegrundstück, das Bischof Valerius zur Verfügung stellte, dem Augustinus iJ. 396 nachfolgte. In diesem Amt fühlte er Sehnsucht nach dem kontemplativen Leben, so sehr er die Grenzen, ja Gefahren dieses Ideals für die Kirche sah: den drohenden Rückzug auf sich selbst, u. sei es innerhalb einer Gemeinschaft. Seit dem J. 398 (ep. 48) warnt er die Mönche von Capraria vor einem otium, das die Bedürfnisse der Kirche vernachlässigt (ep. 48, 2). Es ist dieses Gleichgewicht zwischen Primat der Kontemplation u. Handlungsbedarf, das Augustinus in wechselnden Gestalten u. Ansätzen betont, gestützt auf Bibel u. Philosophie. Cons. evang. 1, 5 besteht er darauf, dass die synoptischen Evangelien die Menschheit Christi unterstreichen, die die tätige Tugend verkörpert (Matthäus u. Markus das Königtum, *Lukas das Priestertum), während das *Johannesevangelium seine Gottheit betont, die die kontemplative Tugend spiegelt. Deshalb ‚ist in diesem sterblichen Leben die tätige Tugend das Verrichten guter Werke, die kontemplative Tugend besteht vor allem im Glauben'; beide Tugenden werden symboli-

siert von Lea u. Rahel (ebenso c. Faust. 22, 52/7), von Petrus u. Johannes oder von Martha u. Maria. In civ. D. verbindet Augustinus die drei Teile der Philosophie mit der Zweiteilung der L.: Die Moral leitet die Tat, Physik u. Logik führen zu Kontemplation u. Wahrheit (8, 4). Unter Bezug auf Varro (s. o. Sp. 1008) duldet er die Trennung zwischen genus otiosum, genus actuosum u. genus ex utroque compositum, sofern die Christen in jeder der drei L. Gottes Gebote beachten. Sie dürfen das genus otiosum nicht leben, ohne ihren Nächsten zu nützen, noch das genus actuosum, wenn sie die Kontemplation vergessen (19, 19). Die Christen müssen also zwei Imperativen gehorchen, dem amor veritatis u. dem officium caritatis, u. ein gemischtes Leben anstreben.

e. Pomerius. Vor allem für Kleriker schrieb Julianus Pomerius ein Handbuch christlichen Lebens (De vita contemplativa). Während das dritte Buch von Lastern u. Tugenden handelt, fassen die beiden ersten in weitaus didaktischerer u. systematischerer Weise ältere, oft sehr verstreute Ansichten über kontemplatives (Buch 1) u. aktives Leben (Buch 2) zusammen, wobei der Autor genau vergleicht (1, 12). Das tätige Leben ist ein Aufstieg, das kontemplative der Gipfel; jenes macht tugendhaft, dieses vollkommen. Doch herrscht keinerlei Unvereinbarkeit zwischen beiden: ‚Die Verantwortlichen der Kirchen haben die Möglichkeit u. die Pflicht, Adepten der Kontemplation zu werden‘ (1, 13, 1).

f. Johannes Cassianus. Für ihn ist das Mönchtum die Entscheidung für ein Leben, das der philosophia Christiana entspricht. Zwei ausgezeichnete Kategorien von Mönchen (genera monachorum) sind zu unterscheiden (conl. 18, 4), denen zwei L. entsprechen. Einerseits die Koinobiten, deren Leben (πρακτική, actualis vita) geprägt wird von praktischer Wissenschaft oder Tugend u. denen Johannes die ‚Instituta‘ widmet, andererseits die Anachoreten, deren L. (θεωρητική, scientia spiritalis) die spirituelle Wissenschaft oder Tugend ausmacht; ihnen gelten die Conlationes. Cassian weist dem praktischen Leben zwei Bereiche zu, Erkenntnis u. Bekämpfung der Laster sowie Erkenntnis u. Aneignung der Tugend, dazu mehrere Tätigkeitsfelder oder L. (Einsamkeit der Wüste, Unterricht, *Krankenfürsorge usw.). Abgesehen von Anpassungen wie der, dass dies aktive Leben in Wirklichkeit asketisch-caritativ ist, begegnet ein klass. Schema: Der Bürger wendet die ethischen Tugenden an. Als Vorwegnahme des himmlischen besteht das kontemplative Leben, die geistliche Wissenschaft, die den Erwerb der praktischen voraussetzt, in der Anschauung der göttlichen Dinge u. Kenntnis des heiligsten Sinns der Schrift. Auch für Cassian werden πρακτική u. θεωρητική durch die Schwestern Martha u. Maria symbolisiert; zwischen beiden besteht ein Rangunterschied, doch auch Kompatibilität u. Komplementarität, denn die geistige Wissenschaft kann sich nicht den Forderungen der praktischen entziehen. Es handelt sich um zwei Arten je eigener Vollkommenheit, die nur wenige Menschen wundersam in sich vereinen (ebd. 19, 8f). Cassians Lehre von den zwei L. schuldet Evagrios viel, den er nicht erwähnt (s. o. Sp. 1018), gibt aber auch eigene Gedanken wieder.

g. Fulgentius. Er erwähnt die L. im Zusammenhang mit dem Urteil des Paris (myth. 2, 1 [36f Helm / Préaux]). Minerva (*Athena) symbolisiert das kontemplative Leben, das die Philosophen, jetzt Bischöfe, Priester u. Mönche führen. Juno (*Hera) meint das tätige Streben nach Reichtum u. Macht, das Leben der ‚Weltchristen‘, Venus das hedonistische Leben (voluptaria vita) der Epikureer.

h. Gregor d. Gr. Die Gedanken *Gregors über die L. bestimmen reiche eigene Erfahrungen im bürgerlichen aktiven Leben (als Stadtpräfekt iJ. 572/73), im beschaulichen Mönchsleben, im aktiven Leben im Kirchendienst als Diakon u. Apokrisiar in Kpel u. abermals im mönchischen, bevor er iJ. 590 zum Bischof v. Rom gewählt wurde. Wie ältere christl. Schriftsteller setzt er Ethik, Physik u. Theorie in direkte Beziehung zu den drei bibl. Weisheitsbüchern (s. o. Sp. 1017) sowie zu drei L. (tres vitae ordines), dargestellt durch Abraham, Isaak u. Jakob, welche moralisches, natürliches (als Naturbetrachtung, naturalis consideratio) u. kontemplatives Leben (superna et interna contemplatio) verkörpern. Diese drei L. bilden eine Art Stufenfolge (quaedam scala), die ad contemplationem Dei führt (in cant. 9). Tatsächlich handelt es sich eher um ‚drei Wissenschaften‘, die sukzessiv erworben u. in zwei L. im engeren Sinn ausgeübt werden, Ethik im aktiven Leben, Physik u. Theorie im kontem-

plativen (in Hes. 2, 2, 8 [SC 360, 106/8]). Lea u. Martha stehen für das aktive Leben, Rahel u. Maria für das kontemplative (ebd. 2, 2, 9f [108/12]). Im Rückgriff auf eine schon bei Philon bezeugte Vorstellung (s. o. Sp. 1009) nimmt Gregor an, dass der normale Weg vom aktiven zum kontemplativen Leben führt (2, 2, 11: bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur). Das Ideal ist das kontemplative Leben, das jedoch erst im *Jenseits vollkommen sein wird; im Diesseits muss man es mit Tätigkeit verbinden (ebd.): plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur ... Iacob post Rachelis amplexus ad Liae rediit. Das Vorbild bietet Christus selbst: redemptor noster ... dum utramque (sc. vitam) exhibuit, in se utramque servavit (moral. 28, 13, 33). Wie er müssen die Gläubigen sich zwischen dem einen u. dem anderen teilen: in utrisque mentem partiendo coniungant (ebd.). Diese Hinwendung zu den anderen (exteriores, exteriora, foris), in der Tätigkeit, im Wechsel mit der Rückkehr zu sich selbst (interna, interius) in der Kontemplation, sichert das Gleichgewicht des spirituellen Lebens.

j. Isidor v. Sevilla. Diff. 2, 34, 130/5 zeichnet *Isidor eine kurze Synkrisis der beiden von Lea u. Martha einerseits, Rahel u. Maria andererseits verkörperten L. Wie Gregor d. Gr., von dem er abhängig ist, betont er das notwendige Sich-Ergänzen der beiden L. (ebd. 2, 34, 135). – Lit. zum nachantiken Denken über die L., besonders zur Dialektik von Tat u. Kontemplation, findet sich bei Vickers.

J.-M. André, L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne (Paris 1966); La sociologie antique du loisir et son apport à la réflexion moderne: Vickers 35/63. – R. Arnou, Πρᾶξις et θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin[2] (Rome 1972). – P. Boyancé, Cicéron et la vie contemplative: Latom 26 (1967) 3/26 bzw. ders., Études sur l'humanisme cicéronien = Coll. Latom. 121 (Bruxelles 1970) 89/113; Les épicuriens et la contemplation: Epicurea in memoriam H. Bignone = Pubbl. dell'Istituto di filol. class. e med. 2 (Genova 1959) 89/99. – C. Dagens, Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes (Paris 1977) 135/63. – S. Deléani, Christum sequi. Étude d'un thème dans l'œuvre de St. Cyprien (ebd. 1979). – P. Demont, La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité = Coll. d'Études Anc. 118 (ebd. 1990). – V. Desprez, Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse (Abbaye de Bellefontaine 1998). – J. Domanski, La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'antiquité à la renaissance = Vestigia 18 (Fribourg 1996). – A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon[2] = Bibl. de philos. 2 (Paris 1950); Les trois vies: Acta Congressus Madvigiani 2 (Copenhagen 1957) 131/71 bzw. ders., Études de philosophie grecque = Bibl. d'hist. de la philos. (Paris 1971) 117/56. – J. Follon, Ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ (Suivre la divinité). Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne (Louvain 1997). – J.-C. Fredouille, Vie active et vie contemplative selon Jean Cassien. Les antécédents philosophiques: C. Badilita / A. Jakab, Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident (Paris 2003) 147/67. – S. Gastaldi, ‚Bios hairetotatos'. Generi di vita e felicità in Aristotele = Saggi Bibliopolis 71 (Napoli 2003). – F. Gautier, La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Naz. = BiblÉcHautÉt Sc. rel. 114 (Turnhout 2002). – M. Giusta, I dossografi di etica 2 = Pubbl. della Facoltà di Lettere e Filosofia, Univ. di Torino 15, 3/4 (Torino 1967). – M.-O. Goulet-Cazé, Le cynisme est-il une philosophie?: M. Dixsaut, Contre Platon 1. Le platonisme dévoilé (Paris 1993) 273/313. – M.-O. Goulet-Cazé / R. Goulet (Hrsg.), Le cynisme ancien et ses prolongements (ebd. 1993). – M.-O. Goulet-Cazé u. a., Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres (ebd. 1999). – A. Grilli, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano (Milano 1953). – A. Guillaumont, Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme = Spiritualité orient. 30 (Abbaye de Bellefontaine 1979) 25/37. – P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique[3] (Paris 1993); La philosophie antique, une éthique ou une pratique?: L. Brisson / P. Demont (Hrsg.), Problèmes de la morale antique (Amiens 1993) 7/37 bzw. P. Hadot, Études de philosophie ancienne = L'âne d'or 8 (Paris 1998) 207/32; Qu'est-ce que la philosophie antique? = Coll. Folio, Essais 280 (ebd. 1995). – W. P. Haggerty, Augustine, the ‚mixed life' and classical political philosophy: AugStudies 23 (1992) 149/63. – R. Holte, Béatitude et sagesse. St. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Paris 1962). – Ch. Horn, Antike Lebenskunst. Glück u. Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern = Beck'sche Reihe 1271 (1998). – G. Huber, Bios theoretikos u. bios praktikos bei Aristoteles u. Platon: Vickers 21/33. – R. Joly, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique = MémAcBelge 2, 51, 3 (Bruxelles 1956). – P. G. Kuntz, Practice and theory. Civic and spiritual virtues in Plotinus and Augustine: Vickers 65/86. – A.-M. La

BONNARDIÈRE, Marthe et Marie figures de l'église d'après saint Augustin: La vie spirituelle 86 (1952) 404/27; Les deux vies. Marthe et Marie: dies. (Hrsg.), St. Augustin et la Bible = Bible de tous les temps 3 (Paris 1986) 411/23. – M. OLPHE-GALLIARD, La science spirituelle d'après Cassien: ebd. 18 (1937) 141/60; Vie contemplative et vie active d'après Cassien: RevAscétMyst 16 (1935) 252/88. – J. PUIGGALI, Étude sur les dialexeis de Maxime de Tyr (Lille 1983) 505/26. – B. VICKERS (Hrsg.), Arbeit, Muße, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa u. Vita contemplativa[2] (Zürich / Stuttgart 1991). – A.-J. VOELKE, La philosophie comme thérapie de l'âme = Vestigia 12 (Fribourg 1993). – A. DE VOGÜÉ, Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité 1/10 (Paris 1991/2006).

Jean-Claude Fredouille
(Übers. Gerhard Rexin).

Leber, Leberschau s. Haruspex: o. Bd. 13, 651/62.

Lebewesen (ζῷα, ‚lebende Wesen': Hab. 3, 2; Hes. 1, 5; Apc. 4, 6/8) s. Engel: o. Bd. 5, 93. 114. 177. 180; Habakuk: o. Bd. 13, 221.

Lectisternium s. Mahl.

Lector s. Ordines minores.

Leder s. Barfüßigkeit: o. Bd. 1, 1188; Reinheit; Vegetarismus.

Legio fulminata (Regenwunder) s. Marcus Aurelius; Wunder.

Legion s. Heerwesen (Heeresreligion): o. Bd. 13, 1078/80. 1082/5. 1099. 1101f.

Legion (thebäische) s. Germania: o. Bd. 10, 586/90.

Lehrbuch.

A. Definition. Der folgende Beitrag ergänzt den Art. *Eisagoge (o. Bd. 4, 862/904), der die Autoren u. Titel von L. ausführlich vorstellt, u. trägt neuere Forschungsergebnisse u. eine terminologische Präzisierung nach.

I. Texttypen der Wissensliteratur. a. Eisagoge, Techne, ‚systematisches Lehrbuch'. Als L. im engeren Sinn werden in der Forschung diejenigen Schriften bezeichnet, die entweder in ein Wissensgebiet (Wissenschaftsdisziplin, Handwerkskunst, Stoff eines beliebigen Fachs oder Sachgebiets) einführen oder zu dessen Beherrschung befähigen, also eine τέχνη bzw. ars lehren wollen. Die Funktion, Anfängern Grundlagenkenntnisse auf einem bestimmten Wissensgebiet zu vermitteln, wird in der Regel der *Eisagoge (εἰσαγωγή, isagoga, institutio, introductio) zugeschrieben (Schäfer 862f. 871/3; M. Asper, Zu Struktur u. Funktion eisagogischer Texte: Kullmann / Althoff / Asper 309/40). Ein Werk, das durch vollständige u. systematische Darlegung eines Wissensgebietes eine völlige Beherrschung u. umfassendes Sach- u. Fachwissen vermitteln will, wird in der Regel als τέχνη bzw. ars (Isocr. or. 13, 12f; Plat. Phaedr. 271c) bzw. in deutschsprachiger Terminologie, oft in Abgrenzung zur Eisagoge, als L. bezeichnet (Schäfer 862; R. Löbl, Τέχνη - Techne. Unters. zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles 1/2 [1997/2003]). Für beide Formen findet sich auch der Titel ‚institutio (-nes)'. Die Eisagoge wird auch ἐγχειρίδιον (Arrian.; Aug. enchir.), στοιχεῖα (vgl. Eus. u. Joh. Damasc. στοιχειώδης εἰσαγωγή), ὅροι oder ἀρχαί genannt (Schäfer 863). Die Begriffe Eisagoge u. L. stehen zT. unterschiedslos sowohl für Lehrschriften mit einführendem Charakter wie auch für solche mit dem Anspruch umfassender Stoffvermittlung, denn beide weisen die Systematik eines ‚Lehrgangs' auf, die den Stoff nicht bloß additiv, sondern aufbau-

end u. fortschreitend präsentiert. Asper unterscheidet zwischen ‚diskreten' (Satzsammlungen) und ‚kontinuierlichen' Texten (lückenlose Präsentation). Fuhrmann hat für den Texttyp, der sich durch strenge Gliederung, Definitionen u. Dihäresen, Explizität, konzise Begrifflichkeit u. schlichte Fachprosa auszeichnet (s. u. Sp. 1032f), den Ausdruck ‚systematisches L.' geprägt. Da sich dieser Texttyp durch nüchterne Präsentation u. Kürze auszeichnet, ist die Grenze zur Kompendienliteratur sowie zum Commentarius (s. unten) fließend, u. dementsprechend bezeichnen sich einige als ‚epitoma' (Veg. mil.) oder ‚commentarius' (Frontin. aq., Gaius). Ein Teil der überlieferten ‚systematischen L.' war oder ist in ein größeres Lehrgebäude, eine Enzyklopädie integriert (s. u. Sp. 1028f).

b. Lehrbrief, Lehrvortrag, didaktischer Dialog. Eine Reihe weiterer Fachprosaschriften kann gemäß dem Kriterium der aufbauenden Systematik ebenfalls eisagogische Funktion haben u. L. heißen: der Lehrbrief (Epicur.; Philo Byz.; Q. Cic. pet.; Fronto; Pelagon.; Hieron. ep. 22. 52; Aug. ep. 150; Pelag. ep. ad Demetr.; dazu Asper 222/36), der verschriftlichte Lehrvortrag bzw. das Hypomnema (Epict.) u. der didaktische Dialog (M. Iunius Brutus, De iure civili [= Cic. de orat. 2, 224]; Varro rust.; Aug. mus.; Fulg. myth., Virg. cont.; Method. res., lepr.; Ennod. opusc. 6 [paraenesis didascalica]).

c. Fachliteratur ohne explizite Lehrintention. Von den oben angeführten L. zu unterscheiden ist eine Reihe von Schriften, die zwar in Bezug auf ihren Inhalt als Wissensliteratur gelten können u. durchaus der Konservierung u. Tradierung von Wissen dienen, in denen jedoch der Stoff (Wissenschaftsdisziplin, Handwerkskunst, Stoff eines beliebigen Fachs oder Sachgebiets) ohne explizite Lehrintention u. teilweise auch nicht systematisch u. umfassend dargelegt wird: der monographische wissenschaftliche Traktat, der über ein Fachgebiet orientieren u. / oder bestimmte Beobachtungen aufzeichnen soll (zB. die Schriften des Corpus Aristotelicum; einige Schriften des Corpus Hippocraticum; Cic. off. usw.), einige Schriften der Gattung *Dialog (zB. Ciceros rhetorisch-theoretische u. philosophische Dialoge), der Commentarius bzw. das Hypomnema (dazu B. Meißner, Mündliche Vermittlung u. schriftliche Unterweisung in der antiken Berufsausbildung: Horster / Reitz 160), die Kompendienliteratur (*Epitome, Breviarium, Periocha, Exzerpt u. *Florilegium, Summa, Euporista-Literatur), das Handbuch (ἐγχειρίδιον, zT. aber = Eisagoge, s. o. Sp. 1026), der *Kommentar (auch Scholien; U. Schindel, Wechselwirkungen zwischen Autoren-Komm. u. systematischem L.: W. Geerlings / Ch. Schulze [Hrsg.], Der Komm. in Antike u. MA 1 [Leiden 2002] 103/18) sowie, zumindest stellenweise, die Werke der sog. Buntschriftsteller (Athen.; Gell.; Macrob.). Doch können einige dieser Texttypen durchaus auch als L. benutzt u. im Lehrbetrieb eingesetzt werden: wenn sie bestimmte andere Texte, die selbst oder deren Inhalt Gegenstand des Unterrichts sind, exzerpieren (Commentarii bzw. Hypomnemata, Exzerptsammlungen) u. / oder zusammenfassen u. damit leichter verständlich machen wollen (zB. Epicur. ep. ad Herodt. als Epitoma von Περὶ φύσεως; Galen. syn. als Epitoma von caus. puls.; Cet. Fav. als Vitruv-Epitoma; Lact. epit.; Cass. Fel.; ‚Medicina Plinii') oder kommentieren (Kommentarliteratur).

d. Wissens-Sammlungen; enzyklopädische Lehrbücher. Gerade durch ihre Systematik zeichnen sich diejenigen Schriften aus, in denen Daten u. Fakten zu einem Wissensgebiet möglichst vollständig gesammelt u. nach bestimmten Prinzipien geordnet sind, um das Wissen schnell verfügbar bzw. abrufbar zu machen, die also den Stoff nicht in aufbauender, sondern vielmehr additiver Form präsentieren. Ihre lehrhafte Funktion besteht in der Ordnung, Konservierung u. Tradierung des Wissens bzw. bestimmter Kenntnisse: *Lexika (Lexikographie), Verzeichnisse (Listen, Kataloge, Rezeptsammlungen, ‚Medizinbücher', Satzlisten: Asper 57/93), Chroniken (A. Hermann / F. Schmidtke / L. Koep: o. Bd. 3, 30/60), *Itinerare, *Doxographien u. enzyklopädische Schriften (Fuchs 386f). Letztere behandeln in der Regel die einzelnen Wissensgebiete oder Disziplinen der *Enkyklios Paideia je in einem abgeschlossenen Kapitel, Buch oder auch in einer eigenständigen Schrift, zT. literarisch anspruchsvoll (Catos Libri ad filium; Varros IX disciplinarum libri; Celsus' Artes; Plin. n. h.; Festus' De significatione verborum; der Liber disciplinarum des PsCensorinus [= PsCens. frg.]; Aug. discipl.; Martian. Cap.; Boethius' Darstellungen der Fächer des

,quadrivium'; Cassiod. inst.; Isid. Hisp. orig.; K. Sallmann, Die Fachwissenschaften u. die Ausbildung der spätantiken Enzyklopädie: Neues Hdb. der Literaturwiss. 4 [1997] 225/8; Tradizione enciclopedica e divulgazione in età imperiale = Serta antiqua et mediaevalia 2 [Roma 2000]). Einige dieser enzyklopädischen Bücher sind für sich genommen systematische L., insofern sie, im Unterschied zu reinen Nachschlagewerken, eine in den Stoff einführende, aufbauende Systematik aufweisen.

e. Schul- u. Übungsliteratur. Einen klar didaktischen Zweck haben die Schriften, die allein für die Schule konzipiert sind. Dazu gehören die rhetorischen Progymnasmata u. Chrien, die Katechismen, die im Frage- u. Antwortverfahren verschiedenste Stoffe didaktisch aufbereiten (zB. Cic. part. orat.; dazu Asper 245/62; zur mündlichen Form der *Katechese: O. Pasquato / H. Brakmann: o. Bd. 20, 422/96), aber auch Textsammlungen, zumal Fabelsammlungen, die im Unterricht einerseits als Übungstexte für das Memorieren u. Nacherzählen u. andererseits als Reservoir von Lehren ,für das Leben' eingesetzt wurden (dazu L. Koep: o. Bd. 7, 144). Hier ist der Stoff jedoch nicht nach dem Kriterium der aufbauenden Systematik angeordnet, sondern nach demjenigen leichterer Zugänglichkeit u. Auffindbarkeit.

f. Lehrdichtung. Für diese sind zwar der didaktische Gestus u. eine aufbauende Systematik konstitutiv, doch stehen in der Regel die poetische Form u. damit ästhetische Gesichtspunkte u. nicht die Stoffvermittlung im Vordergrund. Eine Ausnahme bilden diejenigen Gedichte, in denen das Versmaß eine mnemotechnische Funktion zu erfüllen hat (dazu Th. Fuhrer, Art. Lehrdichtung: u. Sp. 1042. 1058f).

II. Eingrenzung u. Einteilung. Die meisten der oben angeführten Texttypen der Wissensliteratur können als L. gelten, insofern diese Texte in nicht narrativer Form Sachwissen zur Darstellung bringen u. damit in irgendeiner Weise ,lernbar' machen: sei es, dass sie als Lehrmittel im schulischen Unterricht dienen sollen, oder sei es, dass sie als Anleitung für den Fachmann oder Laien konzipiert sind u. zT. nicht primär u. explizit lehren, sondern bloß der (schnellen) Orientierung dienen, Sachverhalte beschreiben oder Beobachtungen im Bereich von Fachwissen aufzeichnen wollen (gegen B. Deinlein, Das röm. Sachbuch, Diss. Erlangen-Nürnberg [1975], der das Sachbuch vom L. abgrenzen will). Die unterschiedlichen Intentionen u. / oder Zielgruppen verlangen nach entsprechend unterschiedlichen Texttypen, so dass sich eine Vielfalt von Formen u. Funktionen von L. ergibt. Nicht als L. gelten können die Werke der antiken *Historiographie, da sie die Sachverhalte in narrativer Form darlegen u. zum Zweck der Anschaulichkeit u. / oder der Unterhaltung ausschmücken. Nicht als L. bezeichnet wird auch die Lehrdichtung, d. h. der Begriff des L. beschränkt sich auf Sach- u. Fachbücher in Prosa. L. lassen sich unterteilen in solche, die ein Fachgebiet a) in aufbauender oder b) in nicht aufbauender Systematik präsentieren. Zu a) sind das ,systematische L.' (*Eisagoge u. Techne), der Lehrbrief, der Lehrvortrag, der didaktische *Dialog, das enzyklopädische L. (alle auch in Form von Hypomnemata, Kompendien u. *Epitomai, Exzerptsammlungen) u. ein Teil der Fachliteratur ohne explizite Lehrintention, zu b) Nachschlagewerke, *Doxographien, Katechismen, die Kommentarliteratur (*Kommentar), die Progymnasmata u. Chrien sowie wiederum ein Teil der Fachliteratur ohne explizite Lehrintention zu rechnen.

B. Inhalte u. Funktionen. I. Sachgebiete. Die traditionellen Themenbereiche der L. lassen sich nach acht einzelnen Teildisziplinen aufgliedern: 1) Naturwiss. (Mathematik, Astronomie / Meteorologie, Astrologie, Musik / Harmonielehre); 2) technisch-mechanische Disziplinen (Architektur, Hydraulik, Pneumatik, Feldmesskunst, bes. Gromatik, Geographie u. Ethnographie, Militärwesen, dabei auch Poliorketik); 3) Landwirtschaft (fast ausschließlich L. in lat. Sprache: Cato, Varro, Colum., Pallad.); 4) Medizin (Humanmedizin: Diätetik, Pharmazeutik, Chirurgie, Physiognomonik; Tiermedizin); 5) Rechtswissenschaft; 6) Grammatik u. Rhetorik; 7) Philosophie; 8) Theologie. Hinzu kommen die Bereiche der spezifisch christl. L. (s. u. Sp. 1033f). – Für Autorennamen, Werktitel, hist. Einordnung, Form u. Funktion vgl. Schäfer; Fuhrmann; Fögen; Ph. Fleury, Les textes techniques de l'antiquité: Euphrosyne 18 (1990) 359/94; C. Nicolet (Hrsg.), Les littératures techniques dans l'antiquité romaine (Genève 1996); G. Argoud / J.-Y. Guillaumin, Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie (Saint-Étienne 1998); C. Santini /

I. Mastrorosa / A. Zumbo (Hrsg.), Letteratura scientifica e tecnica di Grecia e Roma (Roma 2002); C. Lévy / B. Besnier / A. Gigandet, Ars et ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine (Bruxelles 2003); M. S. Celentano (Hrsg.), Ars / Techne. Il manuale tecnico nelle civiltà greca e romana (Alessandria 2003).

II. Der ‚Sitz im Leben' des Lehrbuchs. a. Autor, Publikum u. sozialer Kontext. Aristoteles kennt zwei Wege der Vermittlung von spezialisiertem u. professionellem Wissen: Die praktische Einübung, die im Meister-Schüler-Verhältnis geschieht, u. die Unterweisung in den theoretischen Grundlagen, wofür das L. das bekannteste konzeptionell schriftliche Hilfsmittel ist (Asper 27/35; A. Dihle, Mündlichkeit u. Schriftlichkeit nach dem Aufkommen des L.: Kullmann / Althoff / Asper 265). Sein Aufkommen wird in der Regel in die 2. H. des 5. Jh. vC. datiert (nach E. Pöhlmann, Gattungen musikalischen Fachschrifttums im Altertum: ebd. 239/51 bereits im 6. Jh.); im 4. Jh. setzt die Überlieferung ein (Aristoxenos), u. bis in die Spätantike gibt es eine kontinuierliche Tradition. Die Autoren sind in der Regel selbst Spezialisten (v. a. in der Medizin; Ausnahme: Celsus), aber auch Laien, zT. Literaten, so v. a. die Römer Cato, Varro, Cicero u. a. Teils gehören sie dem Senatorenstand an (Cato, Varro, Cicero, Frontin, Vegetius), sind in kaiserlichem Dienst oder in enger Beziehung zum Kaiserhaus (Vitruv, M. Verrius Flaccus, Quintilian, Frontin, Scribonius Largus, Dioskurides Pedanius, Galen u. Oreibasios usw.; dazu Meißner 178/219; M. Horster, Literarische Elite? Überlegungen zum sozialen Kontext lat. Fachschriftsteller in Republik u. Kaiserzeit: Horster / Reitz 176/97). Sie wollen nicht Spezialisten ausbilden, sondern die röm. Elite informieren u. beraten (im Fall der Agrarschriftstellerei auch bestimmte Lebensformen vermitteln) sowie Wissen konservieren u. tradieren (Meißner; E. Christmann, Zum Verhältnis von Autor u. Leser in der röm. Agrarliteratur: Horster / Reitz 121/52; S. Diederich, Das röm. Agrarhandbuch als Medium der Selbstdarstellung: Fögen 271/88). Seit hellenistischer Zeit wird der Stoff der L. auch in ein kurrikulares Bildungskonzept integriert (Vitruv, Heron; *Enkyklios Paideia). Im 2. u. 3. Jh. setzte eine Professionalisierung der Berufsausbildung ein, die Quantität u. Qualität der Lehrschriften u. monographischen Fachtraktate ansteigen ließ (dazu Meißner 219/343).

b. Das Lehrbuch in christl. Kontexten. Die an paganen *Hochschulen ausgebildeten Christen dürften alle möglichen Formen des L. benutzt haben, trotz bildungskritischer Tendenzen (Fuchs 390f). Die Entstehung lehrhafter Literatur mit spezifisch christlichen Inhalten (Moraltheologie, spekulative Theologie, christl. Philosophie, Bibelexegese) lässt sich nach Schäfer 881 mit dem Bedürfnis erklären, Juden u. Heiden zu bekehren sowie Neubekehrte zu unterweisen; ein weiterer Adressatenkreis sind Taufbewerber u. Kandidaten für kirchliche Ämter. Neben den vorwiegend mündlichen Formen der *Didache, der *Katechese u. der Predigt (*Homilie) bildet sich eine Reihe von Texttypen heraus, die, bedingt durch den besonderen Lehrinhalt, nicht streng systematisch sind u. oft erbaulichen u. paränetischen Charakter haben (s. u. Sp. 1033). Die Autoren sind, gegenüber ihren Adressaten, insofern ‚Spezialisten', als sie philosophisch-theologisch gebildete Laien u. / oder Inhaber eines kirchlichen Amtes sind. Erst aus der Spätantike stammen L. christlicher Autoren zu nicht spezifisch christlichen Wissensbereichen, was sich durch die veränderte Haltung der Christen gegenüber der handwerklichen Ausbildung erklären lässt (*Arbeit; H. Volkmann, Arbeit u. Beruf in der Antike u. im Christentum: Gymn 57 [1950] 175/82). Nicht zu unterschätzen ist der Einbezug des paganen L. in christliche Kontexte, so zB. biologischer Sachtexte in die *Hexaemeron-Literatur (dazu S. Föllinger, Die antike Biologie zwischen Sachtext u. christl. Predigt: Horster / Reitz 72/87).

III. Form u. Sprache. Nur das ‚systematische L.' präsentiert den Stoff in einem strengen Dispositionsschema (Dihäretisierung, Darstellung mit Definition u. Beschreibung; Fuhrmann 11/121). Unterschiede ergeben sich je nach ‚Sitz im Leben' eines L.: Ist der Text in erster Linie für Schule u. Ausbildung (‚Fachkommunikation') gedacht, ist die Präsentation streng schematisch u. dürr. Richtet der Text sich dagegen an ein gebildetes Laienpublikum, steigt der literarische Anspruch. Der Stoff wird zT. in dialogisierter Form präsentiert (Varro; Aug.; Fulg.; Ennod.). Eine Mischung von Prosa u. Dichtung soll die trockene Materie attraktiver machen (Colum.; Marcell.; Pallad.; dazu

Ch. Meier, Pascua, rura, duces. Verschriftungsmodi der Artes mechanicae in Lehrdichtung u. Fachprosa der röm. Kaiserzeit: FrühMAStud 28 [1994] 23/41). Sprachlich zeichnen ein L. übersichtliche Sätze, eindeutiges Vokabular (propria verba) u. meist auch fachspezifische Begriffe (Sachsprache, Technolekt) aus (Th. Fögen, Metasprachliche Reflexionen antiker Autoren zu den Charakteristika von Fachtexten u. Fachsprachen: Horster / Reitz 31/60).

IV. Spezifisch christl. Lehrbuch. Die umfassende Darstellung bei Schäfer 881/904 unterscheidet zwischen eisagogischen Schriften zum Zweck der moralisch-religiösen Paränese u. *Erbauung (zB. Clem. Alex. paed.; Eus. praep. ev.; Lact. inst.; Aug. enchir.) u. der kirchlichen Belehrung (L. zu Priestertum, Mönchtum, Jungfrauenstand, Klosterregeln, Witwenstand) sowie theologischen Lehrschriften (zB. Orig. ep. 2; Hieron. ep. 53. 58; Tycon. reg.; Aug. doctr. christ.; Eucher. instr.; Iunil.; Cassiod. inst.; Joh. Damasc. inst. el.). Letztere umfassen auch die *Kommentare zu biblischen Büchern sowie L. zur *Hermeneutik (dazu K. Pollmann, Doctrina Christiana. Unters. zu den Anfängen der christl. Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana [Freiburg, Schweiz 1996] 89/108). Wichtig ist der christl. ‚Gebrauch' von L. (v. a. auch von Kompendien u. *Doxographien) paganer Autoren (dazu H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique [Paris 1938] bzw. Augustinus u. das Ende der antiken Bildung[2] [1995]; A. Solignac, Doxographies et manuels dans la formation philosophique de s. Augustin: RechAug 1 [1958] 113/48; K. Vössing, Schule u. Bildung im Nordafrika der Röm. Kaiserzeit [Bruxelles 1997]). Doch haben, allerdings erst in der Spätantike, auch christliche Autoren in paganer Tradition stehende lehrhafte Fachliteratur verfasst (zu den L. in Medizin, Landwirtschaftslehre, Militärwesen u. anderen technischen Disziplinen Meißner 272/7. 304/43; ein L. zur späten Schulrhetorik verfasste C. Chirius Fortunatianus; Schäfer 876); sie kann jedoch nicht als spezifisch christlich bezeichnet werden. Einen besonderen Status haben Augustins L. zu den Septem artes liberales, die er gemäß retract. 1, 6 in je einer Schrift systematisch abhandeln wollte (erhalten sind mus.; Vorarbeiten zu dialect.; gramm.; rhet. [?]; dazu W. Hübner, Art. Disciplinarum libri: AugLex 2 [1996/2004] 485/7). Augustin schreibt den Schriften, mit einer vorgegebenen Reihenfolge der artes, eine propädeutische Funktion im Hinblick auf das Studium von philosophischen u. theologischen Fragen zu (Fuchs 391/4; I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique[2] [Paris 2005] 101/36; Th. Fuhrer [Hrsg.], Augustinus. De magistro - Der Lehrer [2002] 13/25). In der Tradition Augustins unternahmen um die Mitte des 6. Jh. *Cassiodor (inst.) u. Anf. 7. Jh. Isidor v. Sevilla (orig. 1/4) eine systematische Zusammenstellung von L. zu verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen (Fuchs 395f).

M. ASPER, Griech. Wissenschaftstexte = Philosophie der Antike 25 (2007). – TH. FÖGEN (Hrsg.), Antike Fachtexte - Ancient technical texts (2005). – H. FUCHS, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98. – M. FUHRMANN, Das systematische L. (1960). – M. HORSTER / CH. REITZ (Hrsg.), Antike Fachschriftsteller. Literarischer Diskurs u. sozialer Kontext = Palingenesia 80 (2003). – W. KULLMANN / J. ALTHOFF / M. ASPER (Hrsg.), Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike = ScriptOralia 95 (1998). – B. MEISSNER, Die technologische Fachliteratur der Antike (1999). – K. TH. SCHÄFER, Art. Eisagoge: o. Bd. 4, 862/904.

Therese Fuhrer.

Lehrdichtung.

A. Definition. I. Gattung. a. Die antike Diskussion. 1. Das Kriterium der Mimesis. α. Aristoteles. Frühestes Indiz einer antiken Diskussion von L. ist Aristot. poet. 1, 1447b 17/20; dort werden Empedokles, obwohl in Hexametern schreibend, die Eigenschaften eines Dichters abgesprochen, weil er das Kriterium der μίμησις nicht erfülle, das *Aristoteles in poet. 1/3 als für die Dichtung konstitutiv definiert: Anders als *Homer ahme er nicht handelnde Menschen nach, stelle also keine fiktionalen Handlungen dar, sondern vermittle als φυσιολόγος (‚Naturforscher‘) Wissen über die Natur. Hier ist somit nicht die Form Definitionskriterium von Dichtung (so offenbar in der Sophistik: Gorg. Hel. 9; Plat. Gorg. 502c; Phaedr. 258d), sondern der Inhalt. Aufgrund dieses Kriteriums lassen sich, so Aristoteles, allein Heldenepos u. Drama als *Poesie verstehen. In der Folge galten Texte, die Wissensvermittlung in Versen bieten wollten, also nicht fiktional sind, als unpoetisch (Plut. aud. poet. 2, 16C; Schol. Dion. Thrax [GrammGr 1, 3, 166, 13/20]; vgl. Philo prov. 2, 39. 42; Lact. inst. 2, 12, 4). Trotzdem wurden weiterhin Gedichte verfasst, die einen bestimmten Lehrgegenstand umfassend darstellen. Im Hellenismus erlebte die epische L. überhaupt ihre erste Blüte (s. u. Sp. 1046/9).

β. Der Tractatus Coislianus; Cicero. Möglicherweise hat die erhöhte Produktion von L. im Hellenismus, mit ihrer Vorliebe für Gelehrsamkeit in Stoff- u. Wortwahl, dazu geführt, dass im Umkreis des Peripatos die aristotelische Definition von Dichtung um den Begriff der ‚amimetischen Dichtung‘ erweitert wurde: Der Tractatus Coislianus, eine anonyme, vielleicht hellenist. Aristoteles-Epitome, versteht die Stoffvermittlung in poetischer Form, auch die L. des Empedokles, klar als Dichtung u. unterläuft damit Aristoteles' Verdikt. – Trotzdem blieb dieses in negativen Urteilen über die Vf. von L., namentlich Empedokles (trotz Aristot. frg. 70 Rose) u. Parmenides, erhalten (s. oben; vgl. auch Quint. inst. 10, 1, 51. 55. 87). Dagegen wendet sich ausdrücklich Cicero: Er bezeichnet Empedokles uneingeschränkt als Dichter (ac. 2, 74, gegen ebd. 2, 14; de orat. 1, 217) u. spricht Arat eine poetica quaedam facultas zu (rep. 1, 22; vgl. de orat. 1, 69: Arat u. Nikander). Lukrez vereinigt ihm zufolge ingenium u. ars, entspricht also dem Dichterideal (ad Quint. fratr. 2, 9, 3).

γ. Diomedes. Neben dem aristotelischen spielt auch der platonische *Mimesis-Begriff in der Frage nach der poetischen Qualität der L. eine Rolle. Der spätantike Grammatiker Diomedes (um 400 nC.) unterscheidet in De poematibus (GrammLat 1, 482, 14/25) zwischen drei poematos genera u. bezieht dabei auch alle Arten der L. ein (Beispiele: Empedokles, Lukrez, Arat, Vergils Georgica ‚et similia‘). Im Rückgriff auf die platonische Zweiteilung der Dichtung in mimetische u. diegetische (Plat. resp. 3, 392c/398b) wird die L. als diegetisch u. damit auch als poetisch definiert (zu möglichen Vorlagen vgl. Pöhlmann 825/32). Die ‚didaktische‘ Form (διδασκαλική) nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als der Ich-Sprecher die Rolle des Lehrenden innehat (‚didaktisches Ich‘), der sich an einen Schüler wendet (vgl. Serv. Verg. georg. praef. [3, 1, 129 Thilo / Hagen]).

2. Inhalt - Form / Nutzen - Vergnügen. Ein weiterer Punkt poetologischer Debatten, die zT. auch die L. mit einbeziehen, ist die Frage nach der Funktion von Dichtung, d. h. ob sie den Rezipierenden Nutzen bringen oder Vergnügen bereiten oder beides vermitteln soll (Strab. 1, 2, 3; Hor. ars 333f: prodesse - delectare; 343). Die Frage ist in-

sofern auch für die L. relevant, als in der antiken Diskussion öfter betont wird, dass der lehrhafte Inhalt in poetischer Form eingängiger sei (Lucret. 1, 933f; Schol. vet. Hes. op. 1f [6 Pertusi]; Eustath.: GeogrGr 2, 213f); das berühmteste Beispiel ist Lukrez' Bild des am Rand mit *Honig bestrichenen Absinthbechers (1, 935/50 = 4, 10/25; s. u. Sp. 1046; vgl. Plat. leg. 2, 660a). Die poetische Form bietet also das Element des delectare u. soll die Funktion des docere oder prodesse unterstützen. Seit hellenistischer Zeit finden sich jedoch auch Formen der L., deren poetische Einkleidung eines lehrhaften Stoffes weniger seiner Vermittlung als der Entfaltung der poetischen Virtuosität an einem möglichst spröden Gegenstand zu dienen scheint (Nikander, PsOppian, Maximus, Nemesian; vgl. auch Cic. de orat. 1, 69 zu Arat u. Nikander); hier scheint also das Kriterium von Nutzen oder Belehrung keine Rolle zu spielen.

b. Die moderne Diskussion. Eine Konstante neuerer Arbeiten zur antiken L. ist die Feststellung, dass sich der Begriff ‚Lehrgedicht' nur schwer einer literarischen Gattung zuordnen lasse. Die antike Literaturtheorie bietet nur insofern eine Definition, als sie die L. von der epischen u. dramatischen Dichtung ausschließt u. gegenüber dem historischen *Epos, der Katalogdichtung u. der Spruchdichtung abgrenzt (s. o. Sp. 1035f), die L. also nur e negativo definiert. Zum anderen ist das überlieferte Corpus griechischer u. lateinischer Texte, die sich selbst eine didaktische Intention zusprechen oder denen die Tradition eine solche zuspricht, zu heterogen, als dass es Merkmale gäbe, die das ‚Lehrgedicht' als literarische Gattung festlegen. So behandelt Kroll ausschließlich das epische Lehrgedicht (so auch A. Dalzell, The criticism of didactic poetry [Toronto 1996]; P. Toohey, Epic lessons. An introduction to ancient didactic poetry [London 1996]; M. Gale [Hrsg.], Latin epic and didactic poetry [Swansea 2004], mit Ausnahme von Ovid). Auch Erren beschränkt sich auf dieses u. dabei wiederum auf Hesiod, die Vorsokratiker, Lukrez u. Vergil. Pöhlmann möchte ‚Charakteristika des röm. Lehrgedichts' beschreiben u. diejenigen Gedichte als ‚Lehrgedichte' gelten lassen, die bestimmte Gattungsmerkmale aufweisen (Lehrer / Dichter-Schüler / Adressaten-Konstellation, bestimmte Kompositionsprinzipien). Dagegen will Effe die definitorischen Schwierigkeiten dadurch umgehen, dass er den Oberbegriff ‚Gattung' meidet. Statt dessen unterscheidet er drei Typen von Lehrgedichten, die sich in Gedichten vom Hellenismus bis in die Spätantike greifen lassen: 1) Im ‚sachbezogenen Typ' ist der Stoff identisch mit dem Thema, d. h. das Gedicht soll das sachliche Wissen vermitteln, mit der Poesie in ‚psychagogische[r], ködernde[r] Funktion' (Effe 31); so zB. Lukrez u. Manilius. 2) Im ‚formalen Typ' ist der Lehr-Stoff Mittel zum Zweck, dass der Dichter sein literarisch-formales Können präsentieren kann; so Nikander, Maximus, PsOppian u. Nemesian. 3) Im ‚transparenten Typ' lehrt der Dichter mit Hilfe des Sachwissens einen Gegenstand von allgemeiner Bedeutung, der sich im Lehrstoff nur verkörpert; so Arat, Oppian u. Vergil. Effe 33 versucht mit diesem ‚Koordinatensystem', das Lehrgedicht nicht normativ, sondern allein als historisch gewachsene Dichtungsform zu erfassen (vgl. auch ders., Typologie u. literarhistorischer Kontext. Zur Gattungsgesch. des griech. Lehrgedichts: Horster / Reitz 27/44). Volk hält vier ‚central features of didactic poetry' fest: die explizite u. primäre didaktische Intention, die Lehrer-Schüler-Konstellation (mit der Unterscheidung zwischen ‚extra-textual' u. ‚intra-textual reader'), das Selbstbewusstsein u. die Regiebemerkungen des Dichters über sein Vorgehen (‚poetic simultaneity'). Volk schränkt ihre Untersuchung auf einen ‚certain body of texts' ein (26_2, d. h. Hesiods ‚Werke u. Tage', Parmenides, Empedokles, Arat, Nikander, Lukrez, Vergils Georgica, Ovids Ars amatoria u. Remedia amoris u. Manilius). – Alle genannten Studien mit ihren je verschiedenen Definitionskriterien müssen notwendigerweise eine Reihe von Texten ausschließen. Kroll klammert die nicht hexametrische Dichtung u. auch die christl. epische L. aus; letztere gehöre ‚eher in die Entwicklung der gnomischen Poesie' (Kroll 1857). Erren erschließt die ‚Gattungseigentümlichkeiten' des Lehrgedichts aus ganzen sechs Texten. Auch Pöhlmann 815 legt seine Kriterien aufgrund einer begrenzten Auswahl an Gedichten fest, obwohl er ‚die Abgrenzung des Lehrgedichts von der Spruchdichtung, von Katalogpoesie u. aitiologischer Dichtung, von metrischer Deipnonliteratur u. vom poetischen Lehrbrief' als ‚problematisch' empfindet; aber-

mals fehlt die christl. L. Effe 36 klammert aufgrund seiner Typologie diejenige ‚lehrhafte Dichtung‘ aus, die nur ‚indirekt lehrhaft‘ ist, also die paränetische Elegie, die Satire, die Epistel, moralische Maximen, u. auch die christl. L., da sie wegen ihrer ‚thematischen Fixierung außerhalb der Tradition der fachwissenschaftlich-philosophischen L.‘ steht. Er lässt auch Hesiod u. die Vorsokratiker beiseite, da sie am Anfang der Tradition stehen, also das für seine Definition wichtige ‚Gruppenbewusstsein‘ der Lehrdichter noch fehlte. Volks Kriterien sind erklärtermaßen restriktiv u., so sie selbst 26, zirkulär, da sie sich ihre Kriterien aus einzelnen Merkmalen der von ihr untersuchten Gedichte zurechtlegt. Einen weiteren Begriff von L. wendet Schmid auf das röm. Lehrgedicht an, indem er genau die Gedichttypen mit einschließt, die Kroll, Erren, Pöhlmann, Effe u. Volk explizit oder implizit ausklammern. Einen engeren Begriff des Lehrgedichts hat Thraede 995, der Lukrez' De rerum natura u. Vergils Georgica als ‚Lehr-Epen' bezeichnet, die sich von den Lehrgedichten ebenso unterschieden wie Horaz' Ars poetica. Die christl. L. läuft unter dem Stichwort ‚didaktische Epik‘, trotz ihrer meist nicht-hexametrischen Formen (ebd. 1014/22). Eine kritische Auseinandersetzung mit den genannten definitorischen Konzepten liefert Haye mit dem Versuch, ausgehend von der antiken u. modernen Tradition, die mittelalterl. Gattung ‚Lehrgedicht‘ zu definieren; er prüft u. begründet Punkt für Punkt, inwiefern sich die Texte, die sich nach den in der Forschung gebildeten Kriterien der L. zuordnen lassen, von anderen lehrhaften Texten unterscheiden (lehrhafter Literatur, Fachprosa, didaktischer Dichtung, Epos, allegorischem Lehrepos, historiographischer Dichtung, Bibeldichtung, allegorisch-didaktisch-satirischen Mischgedichten u. a.). Er folgert (297), dass die ‚Durchlässigkeit der Gattungsgrenzen ... im Fall des Lehrgedichts relativ groß‘ sei. Eine Reihe von Definitionskriterien stellt W. Kirsch auf, indem er zwischen Epos u. Lehrgedicht unterscheidet (Probleme der Gattungsentwicklung am Beispiel des Epos: Philol 126 [1982] 273f): Objektreferenz (Epos: Personalreferenz), didaktische Funktion (Epos: ästhetische), Lehrer-Schüler-Kommunikationssituation (Epos: Erzähler-Hörer), expositive Struktur (Epos: narrative) u. überwiegend existentieller, (beschränkt) universaler Zeitbezug (Epos: referentiell bestimmter). Eine sehr offene ‚Gattungsdefinition‘ geben Kruschwitz / Schumacher 9/15, um eine möglichst große Anzahl von poetischen Fragmenten aus der Zeit der Röm. Republik mit Fachwissen vermittelndem Inhalt berücksichtigen zu können (vgl. W. Suerbaum: ders. [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 [2002] 286/8). – Ungeachtet der Schwierigkeiten, die eine Definition der Gattung oder, wenn der Gattungsbegriff gemieden wird, des Gedichttyps mit sich bringt, ergibt die Diskussion eine Reihe von Gattungsmerkmalen oder Charakteristika der L.: Die Form ist poetisch, Versmaß ist fast ausschließlich der Hexameter. Der Stil ist primär (oder direkt) lehrhaft, nicht erzählend, sondern explizierend. Sie umfasst einen fachwissenschaftlichen, in sich kohärenten Stoffbereich oder eine wissenschaftliche Disziplin. Ziel ist Vollständigkeit; sachfremde Elemente (Digressionen, Exkurse) sind in erster Linie, nicht immer, subsidiär hinsichtlich der Vermittlung zentralen Sachwissens. Die Gliederung des Stoffs unterliegt einer bestimmten Systematik. Dargestellt ist eine (fiktive) Kommunikationssituation zwischen einem Lehrer, der in der Regel in der ersten Person u. als Dichter spricht, u. einer stummen Figur des Schülers, der als Du (oft im Imperativ) angesprochen wird, u./oder auch eines Gönners, öfter einer politischen Persönlichkeit. Zu unterscheiden ist zwischen textimmanentem Publikum u. einer textexternen Leserschaft, die oft nicht das vermittelte Sachwissen, sondern einen umfassenderen Gegenstand kennen lernen soll (vgl. A. Schiesaro / Ph. Mitsis / J. Strauss Clay [Hrsg.], Mega nepios. Il destinatario nell'epos didascalico [Pisa 1993]). Es handelt sich um ein eigenständiges Gedicht (zT. in mehreren Büchern), oft durch ein Proömium eingeleitet u. manchmal durch einen Epilog abgeschlossen. Die Sachgebiete als Gegenstand eines Lehrgedichts betreffen vornehmlich die Natur: Naturphilosophie, *Landwirtschaft, Jagd, Fischfang, *Geographie, *Astronomie u. *Astrologie, Pharmakologie (Lausberg 179). Abgesehen von der naturphilosophischen L. haben die Texte, zumindest vordergründig, praktischen Nutzen (s. Sp. 1047f. 1059f. 1061f). Allerdings klammern diese Kriterien Hesiods Theogonie aus der L. aus (so Pöhlmann).

Ebenso werden Gedichte, die chronologische Daten (Apollodor), Grammatik (Terentianus Maurus) oder Ausgefallenes spielerisch-parodistisch darstellen (Archestratos, Ovids Ars u. Remedia), zwangsläufig zu ‚Sonderformen' (so Effe). Ausgeschlossen ist fast immer die christl. L.

c. Definition u. Abgrenzung. Ein Teil der Schwierigkeiten, die sich bei einer Bestandsaufnahme zum Stichwort L. einstellen u. eine Typologie der Gattung behindern, beruht auf dem dt. Begriff ‚Lehrgedicht': Er lässt sich bloß ins J. 1646 zurückverfolgen (L. L. Albertsen, Das Lehrgedicht. Eine Gesch. der antikisierenden Sachepik [Aarhus 1967] 10; Haye 19). Ihm fehlt eine exakte Entsprechung in anderen europ. Sprachen, die mit Ausdrücken wie didactic poem oder poetry, poésie oder poème didactique, poesia didattica usw. meist ohne Bedenken ein weiteres Spektrum lehrhafter Dichtung bezeichnen (vgl. Volk 42_{33}). Versuche, das Lehrgedicht von anderen Spielarten didaktischer Poesie abzugrenzen, scheinen sich denn auch auf die deutschsprachige Forschung zu beschränken. – Um zu vermeiden, dass die typisch dt. Forschungstradition mit ihrer Verengung des Begriffs ‚Lehrgedicht' den Einbezug weiterer didaktischer, zumal christl. Dichtung erschwert, legt man besser einen terminologisch unbefrachteten Begriff ‚Lehrdichtung' zugrunde. Aber auch er benötigt unbedingt eine Abgrenzung gegen eine Reihe von Texttypen, soll er nicht jegliche Dichtung mit lehrhaften Elementen einschließen. Die o. Sp. 1040 genannten Kriterien unterscheiden die L. von lehrhaften Texten, die 1) nicht poetisch (Prosa-Sachbuch) u. 2) nicht primär lehrhaft sind (Kataloggedichte, aitiologische Gedichte), die 3) sich nicht in der Ich-Form an ein Du/Ihr wenden (Kataloggedichte), die 4) nicht als eigenständige Gedichte konzipiert sind (lehrhafte Einlagen in nicht primär lehrhaften Gedichten), die 5) erzählend sind (historisches Epos, Bibelepos); auch lehrhafte Gedichte, die 6) den Stoff nicht, wenigstens teilweise, systematisch darstellen (paränetische Elegie, Spruchdichtung, aitiologische Dichtung, Vers-Argumenta), gehören nicht zur L. Wenn auf den Phänotyp einer begrenzten Gruppe von Gedichten, die unter den dt. Begriff ‚Lehrgedicht' fallen, verzichtet wird, wenn also strenge Systematik u. Vollständigkeit zurücktreten können, der Stoffkreis über die traditionellen Bereiche hinausgeht, wenn schließlich die formalen Kriterien (Hexameter, Praefatio) nicht als obligatorisch gelten, lässt sich das Textcorpus der L. erheblich erweitern, ohne dass eine Zuschreibung zur L. willkürlich scheint: Als L. kann ein nicht-narrativer Text gelten, der (meist durch ein didaktisches Ich) einem direkten (textimmanenten) oder indirekten (extratextuellen) Adressaten einen Lehrgegenstand von überindividueller Bedeutung in mehr oder weniger systematischer Weise exponiert. Dann lassen sich auch das röm. ‚Lehr-Epos' (Thraede), weniger streng systematische poetische Sachbücher (Horaz, Ars poetica), parodistische elegische L. (Ovid, Ars u. Remedia), mnemotechnische iambische L. (Apollodor; PsSkymnos; Damokrates u. a.), spätantike grammatische Schultraktate mit Merkversen in verschiedensten Metren (Terentianus Maurus) oder theologische L. (Hesiod, Theogonie; christliche doxographische, antihäretische u. paränetische Gedichte) sowie eine Reihe weiterer Werke mit primär lehrhafter Intention einbeziehen (M. A. Harder / A. A. MacDonald / G. J. Reinink [Hrsg.], Calliope's Classroom. Studies in didactic poetry from antiquity to the Renaissance [Paris 2007]).

II. Form. a. Metrum. Der weitaus größte Teil der L. ist in daktylischen Hexametern verfasst; legt man also die Form als Gattungskriterium zugrunde, gehört die L. zum Epos (Quint. inst. 10, 1, 46/57; vgl. Thraede; J. Latacz, Art. Epos: NPauly 4 [1998] 11/22); andere Versmaße gelten dann als ‚gattungsfremd' oder ‚Sonderform' (Effe 184. 195). Seit der frühen Kaiserzeit hat sich jedoch das Spektrum der Formen erweitert: Es findet sich L. in elegischen Distichen (Andromachos, Ovid, Palladius, Orientius), in iambischen Trimetern (Damokrates, Apollodor, PsSkymnos, Amphilochius u. a.), in iambischen Senaren (Volcacius Sedigitus, Avien, Prudentius), in trochäischen Septenaren (Porcius Licinus), in Sotadeen (Terentius Maurus, De litteris), in einer Kombination von trochäischen Tetrametern u. daktylischen Hexametern (ders., De syllabis) oder von trochäischen Tetrametern, Sotadeen u. verschiedenen anderen Metren (ders., De metris), in nicht metrisch gebauten Versen (Augustin, Fulgentius). Der iambische Trimeter gilt als mnemotechnisches Hilfsmittel (PsScymn. 34/44), da er dem prosaischen

Tonfall näher steht (A. Cameron, Poetry and literary culture in Late Antiquity: S. Swain / M. Edwards [Hrsg.], Approaching Late Antiquity [Oxford 2004] 327/54).

b. Akrostichon u. Abecedarius. Akrostichische Einlagen (*Akrostichis) finden sich in der L. seit Arat, der in den Anfangsbuchstaben der vv. 783/7 das in der alex. Dichtung bedeutsame Adjektiv λεπτή aus dem Anfang von v. 783 wiederholt. Nikander schreibt akrostichisch seinen Namen (ther. 345/53; vgl. auch alex. 266/74), Dionysios Periegetes Namen u. Adressaten (1112/34. 513/32) in den Text. Direkt mit der lehrhaften Intention der L. hängt die Stilfigur jedoch erst in der christl. L. zusammen. Commodian verwendet das Akrostichon (zT. auch den **Abecedarius) in den Instructiones als Inhaltsangaben u. in einem Gedicht auch zur Selbstvorstellung (2, 39). Als Abecedarius dichteten Augustin den Psalmus contra partem Donati, Fulgentius den Psalmus Abecedarius (s. u. Sp. 1074/6).

B. Nichtchristlich. I. Hesiod. Hesiodos v. Askra (8. Jh. vC.; Th. Wolbergs: o. Bd. 14, 1191/205) kann als Archeget der L. (vgl. Callim. epigr. 27 Pfeiffer; Verg. georg. 2, 176; Athen. dipnos. 7, 310A) u. mit den Ἔργα καὶ ἡμέραι (,Werke u. Tage') auch des Lehrgedichts im engeren Sinn (s. o. Sp. 1038f) gelten: Lehrhaften Charakter haben die Weltalterlehre (op. 106/201), die die Präsenz des Bösen in der Welt erklärt, Ratschläge für das rechte Verhalten gegenüber Mitmenschen u. Göttern (op. 286/382. 695/764), Regeln für die Landarbeit (op. 383/617) u. den Seehandel (618/94) sowie Auskünfte über günstige u. ungünstige Zeitpunkte (ἡμέραι) für alltägliche Tätigkeiten (765/828). Die ,Werke u. Tage' sind nicht als praktisches Handbuch, sondern als moralische Unterweisung an die Adresse des Bruders Perses zu lesen, gegen den das Dichter-Ich um das väterliche Erbe prozessierte (640/5); impliziter Adressat ist allerdings zugleich der textexterne Leser. Das Dichter-Ich übernimmt die Rolle des Lehrenden, der die von der Muse verkündete Wahrheit weitergibt (10: ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησαίμην; 662: Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν). Zumal die paränetischen Teile haben Parallelen in östlicher Weisheitsliteratur. – Die Theogonie (1020 Verse) kommt mit ihrer Überschau über die verschiedenen Göttergenerationen dem Kataloggedicht nahe u. wurde von der Überlieferung zusammen mit dem Frauenkatalog als Einheit verstanden. Das lehrhafte Moment liegt in der Fiktion der Begegnung mit den Musen (theog. 1/115), die den Dichter zum Lehrer privilegierten Wissens machen. Vom reinen Katalog unterscheidet sich das Gedicht durch die historisch begründete Systematik der Göttergenealogie. – Zur Rezeption der hesiodeischen L. in der christl. Literatur Wolbergs aO. 1200/4.

II. Die philosophische Lehrdichtung. a. Vorsokratiker. Im 6./5. Jh. vC. verfassten Xenophanes aus Kolophon u. Parmenides aus Elea sowie im 5. Jh. Empedokles v. Agrigent ihre philosophischen Schriften in Versform; da Verssprache als göttlich inspiriert galt, konnte damit offenbar der Anspruch signalisiert werden, dass das verkündete Wissen aus göttlicher Quelle stammt (*Inspiration; vgl. auch C. Osborne, Was verse the default form for presocratic philosophy?: C. Atherton [Hrsg.], Form and content in didactic poetry [Bari 1998] 23/35).

1. Xenophanes. Von der Hexameter-Dichtung des Xenophanes (zwischen 570 u. 467 vC.) lassen sich 19 Frg. dem Gedichttyp Περὶ φύσεως (,Über die Natur') zuordnen, den wir bei Empedokles u. Lukrez vorfinden (VS 21 B 23/41; vgl. E. Schmalzriedt, ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ. Zur Frühgesch. der Buchtitel [1970] 120/8; dazu C. W. Müller: Gnomon 50 [1978] 628/38). Ob es sich dabei tatsächlich um ein als Einheit konzipiertes Gedicht u. um L. handelt, ist allerdings unsicher (G. Wöhrle, Xenophanes' parodistische Technik: W. Ax / R. E. Glei [Hrsg.], Literaturparodie in Antike u. MA [1993] 13/25). Die Verse legen eine nicht-materialistische, vielleicht monotheistische *Gottesvorstellung, eine rationalistische Kosmologie u. eine sensualistische Erkenntnistheorie dar. Als lehrhafte Elemente lassen sich paränetische Rede, Anrede an ein Du u. ,Regiebemerkungen des Lehrdichters' (δείξω u. ä.) identifizieren (Pöhlmann 839). – Xenophanes galt wegen seiner *Gottesvorstellung u. seiner Kritik an den anthropomorphen Göttern der Dichter (VS 21 B 11. 15) bei den Christen als Vertreter eines frühen Monotheismus (Clem. strom. 5, 109, 1/3; Eus. praep. ev. 13, 13, 36 [SC 307, 358. 360]; Theodrt. affect. 3, 72; *Anthropomorphismus).

2. Parmenides. Von Parmenides (um 500 vC.) sind größere Frg. eines einzigen Gedichts in Hexametern erhalten (VS 28 B

1/19). Das vollständig überlieferte Proömium beschreibt eine (imaginäre) Wagenfahrt des Dichters in das Gebiet jenseits der Pforten von Tag u. Nacht; dort empfängt ihn eine Göttin, die ihm die Wahrheit u. die falschen Meinungen (δόξαι) der Menschen offenbaren will. Hier übernimmt also eine göttliche Instanz die Rolle des Lehrenden; das Dichter-Ich, das innerhalb der Handlung die Schülerrolle zu spielen hat, wird erst als Vf. des Gedichts zum Lehrer (Pöhlmann 839/41). Die Göttin nennt zwei Wege des Denkens: Der erste Weg, der Weg der ἀληθείη, entspricht dem Denken des Seienden u. bietet die einzige Möglichkeit, etwas geistig zu erfassen; für das Nichtseiende, Werdende ist dies nicht möglich, da es auf keine Weise existiert. Der zweite Weg, der Weg der δόξα, entspricht dem menschlichen Irren. Basis ist eine dualistische Welterklärung: Alle Phänomene gehen auf zwei Prinzipien zurück, die von einer Gottheit gemischt werden (*Dualismus). – Parmenides hat in der griech. Philosophie stark nachgewirkt, besonders bei den Neuplatonikern, die sein Gedicht als Darstellung der Schau des höchsten Wesensprinzips verstehen u. auch die meisten Frg. überliefern (Simplikios; Zitate auch bei Clemens v. Alex.).

3. Empedokles. Das Naturgedicht (Φυσικά oder Περὶ φύσεως) des Empedokles (ca. 490/430 vC.) ist in längeren Auszügen indirekt (VS 31 B 1/111) überliefert, ca. 80 Verse von Buch 1 auf dem ‚Straßburger Empedoklespapyrus' auch direkt (PStrasb. gr. inv. 1665f; dazu A. Martin / O. Primavesi, L'Empédocle de Strasbourg [Berlin 1999]). Die Texte beschreiben eine Kosmogonie, in der Gott als Ursprung des aus vier Elementen hergeleiteten Weltganzen gilt, der jedoch selbst nur im Werden existiert u. vom zerstörerischen Widersacher ‚Hass' (νεῖκος) überwunden wird. Diesem tritt als schöpferische Macht die Liebe (meist φιλότης) entgegen. Diese Annahme einer Relation zwischen Zerstörung u. demiurgischem Schaffen gestattet es Empedokles, das Werden u. das Nichtsein in die Kosmologie einzubinden. Lehrer ist das Dichter-Ich; als Schüler wird am Anfang der Arzt Pausanias genannt (VS 31 B 1). – Die Nachwirkung von Περὶ φύσεως war nicht zuletzt infolge der Rezeption durch die Epikureer auch im lat. Westen groß (Lukrez; s. unten). Empedokles spielt zum einen im Kontext der alten Frage nach der poetischen Qualität seiner L. eine Rolle (so noch Lact. inst. 2, 12, 4; s. o. Sp. 1035), zum anderen ist er Gegenstand reicher Legendenbildung. Die Christen berufen sich auf ihn als Autorität für die Seelenwanderungslehre (zB. Orig. c. Cels. 5, 49; 8, 53; öfter bei Clemens v. Alex.); *Hippolytos v. Rom paraphrasiert einzelne Gedanken des Gedichts u. führt die Lehre Markions auf Empedokles zurück (ref. 6, 12; 7, 29f [GCS Hippol. 3, 138. 210/6]).

b. Lukrez. De rerum natura des T. *Lucretius Carus (98-7/54 [?] vC.) ist das erste vollständig erhaltene lat. Lehr-Epos. In der Tradition des Empedokles greift es in Thematik u. Intention hinter die inzwischen im Hellenismus entwickelte u. in Rom durch Ciceros Arat-Übersetzung bekannte neue Form des poetischen Sachbuchs zurück (s. u. Sp. 1047/53; Effe 78f). Lukrez stellt in sechs für L. ungewöhnlich umfangreichen Büchern (insgesamt 7415 Verse), die alle (vielleicht in Anlehnung an die Prosafachbücher [Pöhlmann 887f]) mit einem Proömium eingeleitet werden, die Lehre (genauer: die atomistische Physik) *Epikurs dar (nach D. N. Sedley, Lucretius and the transformation of Greek wisdom [Cambridge 1998] handelt es sich um eine lat. poetische Umschrift von Epikurs Περὶ φύσεως). Sein erklärtes Ziel ist es, die epikureische *Lebensform zu propagieren, die Todes- u. Götterfurcht nicht kennt (Lucret. 1, 62/79. 102/48; 2, 1/61; 3, 1/93 u. ö.). Adressat ist C. Memmius (Prätor 58 vC.; vgl. ebd. 1, 41/3); er ist einerseits Gönner (ebd. 1, 140/2), andererseits findet sich das angeredete Du als eher ungelehriger Schüler charakterisiert (vgl. zB. 1, 52f; 2, 1040/3), der immer wieder ermahnt, vor Irrtümern gewarnt u. auf Einzelheiten aufmerksam gemacht werden muss (‚nonne vides-Formel'). Dieser eindringliche Ton soll offenbar dazu führen, dass sich hinter dem textimmanenten Adressaten Memmius auch der textexterne Leser in den Lernprozess einbezogen fühlt (Volk 80/2 spricht, mit Bezug auf Ph. Mitsis, von ‚didactic coercion'). Die Wahl der poetischen Form, mit der sich der Dichter als Neuerer sieht (1, 921/30), begründet er mit dem wirkungsmächtigen Bild, in dem er den dargebotenen Stoff mit einem Absinthbecher vergleicht, dessen Rand mit Honig bestrichen wird (1, 935/50 = 4, 10/25; dazu C. Schindler, Unters. zu den Gleichnissen im röm. Lehrgedicht [2000] 132/7; zur Nachwirkung in der

christl. Dichtung vgl. J. Madoz, A simile in Lucretius and in Christian-Latin literature: Folia 6 [1952] 40/52). Zu dieser pädagogischen tritt eine didaktische Absicht: Gleichzeitig ist der musaeus lepos auch ein Mittel, die obscura res zu erhellen (1, 933f). Das Medium der L. ist deshalb nicht selbstverständlich, da Epikur die Dichtung als für die Philosophie ungeeignetes Darstellungsmittel bezeichnet (vgl. frg. 563. 568 Usener). Doch wurde um die Mitte des 1. Jh. vC. im Umkreis des Epikureers Philodem über die Möglichkeiten poetischer Formen diskutiert (dazu D. Obbink, Philodemus and poetry. Poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace [New York / Oxford 1995]). – Lukrez fand bei Cicero (ad Quint. fratr. 2, 9, 3) u. den Augusteern ein positives Echo (vgl. Verg. georg. 2, 490/2). Den Christen (v. a. *Arnobius, *Lactantius, *Augustinus) bot er (neben Cicero) die Quelle für ihre Polemik gegen Epikur u. dessen Kosmologie u. Theologie, die jede Providenz leugnet. Andererseits ließ sich mit der lukrezischen Kritik am Aberglauben apologetisch gut argumentieren; Arnobius formt sogar Lukrez' Hymnus auf Epikur (5, 1/54) zum Christuslob um (nat. 1, 38), u. Laktanz beschreibt die Taten Christi in lukrezischer Sprache (inst. 7, 27, 6). Der Dichter kann also im Gegensatz zum Philosophen Anerkennung finden (M. Erler, Lukrez: Ueberweg / Flashar 4, 1, 381/490, bes. 478). – Bezeugt ist lateinische L. zum Thema De rerum natura von Sallustius (Cic. ad Quint. fratr. 2, 9, 3), Varius Rufus (FrgPoetLat[3] 250f), Varro (W. Speyer, De rerum natura, ein verlorenes Lehrgedicht des Varro v. Reate: ders. / H. Dahlmann = AbhMainz 1959 nr. 11, 26/57); überliefert sind Frg. von Egnatius (FrgPoetLat[3] 143f).

III. Das poetische Sachbuch. a. Griechisch. 1. Arat. Die Phainomena (eigentlich Φαινόμενα καὶ διοσημεῖα) des Aratos v. Soloi (ca. Ende 4./Mitte 3. Jh. vC.) beschreiben im ersten Teil (φαινόμενα, Astronomie) nach einem Proömium mit einem hymnischen Anruf an Zeus (1/18) die Fixsterne (19/453), explizit ohne Planeten (454/61), die Kreise der Sonne (462/558: Äquator, Tierkreis, Wendekreise), die zwölf Sternzeichen (559/732), die Bewegungen des Mondes u. der Sonne sowie ihre Auswirkungen auf das menschliche Handeln (733/57), im zweiten Teil (διοσημεῖα, Meteorologie) nach einem zweiten Proömium (758/72) die Wetterzeichen (773/1154). Die Himmelsphänomene werden oft personifiziert u. in der Folge als handelnde Sagengestalten dargestellt (zB. 96/136: Virgo-Mythos u. Weltalterlehre), so dass hier L. zur mimetischen Dichtung, zum ‚astralen Schauspiel', wird (nach Ch. Fakas, Arat u. Aristoteles' Kritik am Lehrgedicht: Hermes 129 [2001] 479/83 ein dezidiert antiaristotelischer Zug). Die Ausführungen richten sich laut den beiden Proömien an Ackerbauern u. Seefahrer, für deren Tätigkeit dieses Wissen einen praktischen Nutzen hat (5/13. 758/64). Die sprachliche Form, die sich am hellenist. Stilideal orientiert u. wegen der philologischen u. sachlichen Gelehrsamkeit das Ganze nur einem gebildeten Leser verständlich macht, lässt schließen, dass der Anspruch der praktischen Unterweisung fiktiv ist u. das eigentliche Publikum eben dieser gebildete (textexterne) Leser ist. Die ‚Sache', die gelehrt wird, Astronomie u. Meteorologie, dient jedoch nicht bloß als Demonstrationsobjekt dichterischer Virtuosität, sondern ist Grundlage für eine stoisch inspirierte Kosmologie. Zeus, mit dessen Namen das Gedicht beginnt, lenkt die Welt mittels der Phänomene, die der Mensch am Himmel wahrnehmen u., mit dem richtigen Wissen, als Zeichen der göttlichen Providenz deuten kann (Effe 40/56 spricht deshalb vom ‚transparenten' Typ des Lehrgedichts). Arat stellt sich damit, nicht nur in Bezug auf die Thematik, in die Tradition Hesiods u. seiner theologischen L. (Ch. Fakas, Der hellenist. Hesiod. Arats Phainomena u. die Tradition der antiken Lehrepik [2001]; vgl. Callim. epigr. 27 Pf.). Doch einerseits wird Hesiod stoisch uminterpretiert, u. andererseits legt Arat im Gegensatz zu Hesiod seinen Ausführungen fachwissenschaftliche Traktate zugrunde: Im astronomischen Teil sind dies laut den Arat-Viten die Phainomena des Eudoxos v. Knidos (4. Jh. vC.); die Verwendung weiterer Spezialliteratur ist mit Sicherheit anzunehmen. Arats Phainomena sind der erste Beleg für L., in der das Sachwissen der Prosa-Fachliteratur entnommen ist; eigene wissenschaftliche Leistung liegt also nicht vor (vgl. Cic. de orat. 1, 69). – Arats L. wurde in den Lehrplan der Schulen aufgenommen; ein Papyrus mit einer Anthologie für den Schulgebrauch stammt aus dem 2. Jh. vC. (PHamb. 121). Der Text wurde in griechischer u. lateinischer Sprache kommentiert,

lateinische Übersetzungen in Versen u. in Prosa wurden bis in das 7. Jh. nC. verfasst (s. u. Sp. 1052f). Der Paulus der Act. zitiert in seiner Rede auf dem Areopag, mit Verweis auf die καθ' ὑμᾶς ποιηταί, phaen. 5 (τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν), um den Athenern das dem Menschen verwandte Wesen Gottes deutlich zu machen (Act. 17, 28). In Byzanz blieben die Phainomena Schultext; im lat. MA gehören sie (in Auszügen) zu den wenigen bekannten griech. Texten.

2. Nikander. Nikandros v. Kolophon (Ende 3./Anf. 2. Jh. vC.) kann als Autor der beiden vollständig erhaltenen L. Alexipharmaka (‚Über Heilmittel gegen Vergiftungen aller Art') u. Theriaka (‚Über Heilmittel gegen Bisse giftiger Tiere') sowie der poetischen Frg. von Georgika (‚Über Landbau'), Ophiaka (‚Über Schlangen'), evtl. Kynegetika (‚Über die Jagd') u. der vor allem in Auszügen in einer Prosaparaphrase des Antoninus Liberalis erhaltenen Heteroiumena (‚Verwandlungen') gelten. Nur als Titel bezeugt sind Prognostika (Paraphrase einer hippokratischen Schrift), Melissurgika (‚Über Bienenzucht'), Oitaika (‚Über die Gegend um den Berg Oite') u. a. (Ausg.: A. S. Gow / A. W. Scholfield, Nicander. The poems and poetical fragments³ [Bristol 2002]; J.-M. Jacques, Nicandre. Œuvres 2/3 [Paris 2002/07]; K. Oikonomakos, Νικάνδρου Ἀλεξιφάρμακα [Ἀθῆνα 2002]). Wegen der relativ großen Zahl der Gedichte kommt Nikander vielleicht eine ‚Schlüsselrolle' in der Entwicklung der L. zu (Pöhlmann 884). Eine Reihe weiterer poetischer Frg. u. Werktitel kann einem ‚älteren' Nikander (3. Jh. vC.) zugeschrieben werden. Die Alexipharmaka (630 Verse) wie auch die Theriaka (958 Verse) basieren beide auf einem Lehrbuch des Iologen (Giftwissenschaftlers) Apollodor v. Alex. (Anf. 3. Jh. vC.); für die Theriaka wurde gemäß den Scholien auch das gleichnamige Lehrgedicht des Numenios v. Herakleia (um 300 vC.) benutzt (weitere Quellen bei Jacques aO. 2, XX/XLVIII). Wie Arat lehrt also das didaktische Ich seinen Stoff als Fachfremder. Adressaten sind der Verwandte Hermesianax, der das erworbene Wissen den Bauern weitergeben soll (ther. 1/7), u. der Freund Protagoras aus Kyzikos (alex. 1/8). – Die Alexipharmaka beschreiben katalogartig die Eigenschaften u. Wirkung (Symptome) der *Gifte u. die Gegengifte, die Theriaka die Gifttiere u. ihre Bisse u. erst am Schluss (damit ohne praktischen Nutzen?) den Rezeptkatalog der *Antidota. Die Fiktivität der lehrhaften Intention beider Gedichte wird wie in Arats Phainomena aufgrund der hohen sprachlichen Virtuosität u. Künstlichkeit deutlich. Deshalb gesteht man Nikander meist keine andere Absicht zu als die, einen spröden, technischen Stoff in kunstvolle Verse umzusetzen u. bloß ein ästhetisches Spiel zu betreiben (Effe 64f spricht deshalb vom ‚formalen' Typ des Lehrgedichts; vgl. auch Ch. Schulze, Die pharmazeutische Fachliteratur in der Antike [2002] 43/7). Jüngst wurde dagegen der Reichtum an Sachwissen positiv gewürdigt (Jacques aO., bes. 2, LXV/LXIX mit Anm. 149). – Nikanders L. erfreute sich besonders bei Grammatikern u. Glossenjägern großer Beliebtheit. Der Augusteer Aemilius Macer übertrug die Theriaka ins Lat. Von den Frg. interessieren die Georgika, zumindest in Bezug auf Stoff u. Titel, als Vorgängergedicht von Vergils Georgica (so bereits Quint. inst. 10, 1, 56) u. die Heteroiumena als eine der (indirekten?) Vorlagen für Ovids Metamorphosen. – Zur medizinisch-pharmakologischen Literatur nach Nikander s. u. Sp. 1060/2.

3. Oppian u. PsOppian. Als Gegenstand der L. waren offenbar auch Fischfang (*Fisch) u. Jagd beliebt, wozu unter Oppians Namen je ein griech. Lehrgedicht überliefert ist. Zum ersten Thema gibt es (fälschlicherweise) unter dem Namen Ovids ein Frg. Halieutica (‚Über den Fischfang') im Umfang von gut 130 Hexametern (Ausg.: S. G. Owen [Oxford 1915]). – Die fünf Bücher Halieutika in 3506 Hexametern des Oppianos v. Korykos (Kilikien) sind *Marcus Aurelius u. *Commodus gewidmet, gehören also in die 2. H. des 2. Jh. nC. (Ausg.: F. Fajen, Oppianus. Halieutica [1999]; zur Datierung ebd. VIII: vor 178 nC.). Wohl in Anlehnung an eine Prosavorlage werden in Buch 1 u. 2 Details der Fischkunde u. in Buch 3/5 Techniken des Fischfangs expliziert. Als Ziel der Darstellung wird das sportliche Vergnügen der kaiserl. Adressaten am Fischfang genannt (hal. 1, 56/72). Auffällig ist die vermenschlichte Darstellung der Fische, die damit zum Abbild der menschlichen Gesellschaft werden; das Verhalten der Menschen (zB. der Jäger) wird dagegen im Vergleich mit den Tieren öfter negativ gesehen. In Digressionen werden (oft mit Rekurs auf die stoische Lehre) religiöse u. philosophische Fragen themati-

siert (dazu A. N. Bartley, Stories from the mountains, stories from the sea [Göttingen 2003]). Das Gedicht hat also eine moralisch-paränetische Zielsetzung u. wendet sich an ein textexternes Publikum (Effe 137/53: ,transparenter Typ'). Die Halieutika gehörten in byzantinischer Zeit zum Schulstoff u. sind deshalb in zahlreichen Hss. überliefert (F. Fajen, Zur Überlieferungsgesch. der Halieutika des Oppian: Hermes 107 [1979] 286/310). – Unter Oppians Namen sind vier Bücher Kynegetika (,Über die Jagd'), am Schluss unvollständig, erhalten (Ausg.: M. Papathomopoulos, Oppianus Apameensis, Cynegetica. Eutecnius Sophistes, Paraphrasis metro soluta [2003]). Widmungsträger ist *Caracalla, d. h. das Gedicht gehört an den Anfang des 3. Jh. nC. Der Autor ist (entgegen der Darstellung in den Oppian-Viten) nicht mit dem Vf. der Halieutika identisch, sondern stammt aus Apamea in Syrien (dazu Effe 173). In deutlicher Oppian-Imitation werden Jagdtechniken, die Haltung der Jagdtiere (Hunde u. Pferde) u. Tiere als Jagdbeute beschrieben. Auch hier werden die dargestellten Tiere vermenschlicht. Allerdings überwiegen in langen Katalogen vorgetragene Detailinformationen, die Ausschmückung mit theologisch-philosophischen u. poetischen Elementen (Gleichnissen) nimmt bisweilen überhand (Effe 173/84: ,formaler Typ'; Bartley aO.; zur Mythologie C. Englhofer, Götter u. Mythen bei Oppianos v. Apamea: GrazBeitr 21 [1995] 157/73). – Zur lat. Tradition der Kynegetika vor bzw. nach PsOppian s. u. Sp. 1056. 1058 (Grattius bzw. Nemesian).

4. PsOrpheus, Lithika. Unter dem Namen des Orpheus sind 774 Hexameter wohl aus der 2. H. des 4. Jh. nC. über die magischen Heil- u. Zauberkräfte von Steinen aller Art überliefert (Ausg.: E. Abel, Orphei lithica [1881] 15/38; R. Halleux / J. Schamp, Les lapidaires grecs [Paris 1985] 82/123). Zugrunde liegt wohl ein Prosa-Lehrbuch aus dem 2. Jh. nC. Warum der anonyme Autor mit dem mythischen Sänger in Verbindung gebracht wird, ist unklar, da das Gedicht keine Nähe zur Orphik erkennen lässt. In die Spätantike datiert werden kann der Text aufgrund eines Hinweises auf die Ächtung der magischen Künste in der Gegenwart des Autors (PsOrph. lith. 61/72; Halleux / Schamp aO. 51/7). Auffallend ist die Form: Das didaktische Ich, das sich im Auftrag des *Hermes an die gottesfürchtigen Menschen wendet, legt die sachlichen Ausführungen bestimmten Autoritäten in den Mund, gibt dem Gedicht also dialogische Form; in der Folge ist das Ich selbst Adressat lehrhafter Vorträge (Effe 220/7).

b. Lateinisch. Gemäß Thraede 995 beginnt mit Lukrez u. Vergil (Manilius ließe sich anfügen) insofern eine neue Phase der L., als diese die bloße Metrifizierung eines Lehrbuchs zu vermeiden suchen; gemäß Lausberg 187 wird die Sach-Thematik im Hinblick auf eine umfassende Weltdeutung erweitert. Allerdings ist einerseits die Weltdeutung auch in der griech. L. prominent (Hesiod, Arat, Oppian), andererseits findet die L. zu Einzelthemen gerade in der lat. Dichtung ihre Fortsetzung: Zu Oppians Halieutika u. PsOppians Kynegetika sind Vorläufer nur in lateinischer Sprache bezeugt oder erhalten (PsOvid, Grattius, Nemesian). Die Astrologie war ein beliebtes Thema der lat. L. (Arat-Übersetzungen, Manilius). Zu anderen Einzeldisziplinen in der lat. L. s. u. Sp. 1059/64. – Aus der Zeit nach dem 1. bis Ende 3. Jh. ist keine lat. L. überliefert (dazu C. Schindler, Vom Kochrezept zu den Sternen. Aspekte der Gattungsgenese u. Gattungsentwicklung im röm. Lehrgedicht: Horster / Reitz 193/209).

1. Aratea. Von den offenbar zahlreichen Übersetzungen oder Nachdichtungen der Phainomena Arats (s. o. Sp. 1047/9) sind zwei in längeren Auszügen (Cicero, Germanicus) u. eine vollständig (Avien) überliefert. Offenbar bestand ein breites Interesse an dieser Disziplin, in der sich Naturphilosophie u. Theologie kombinieren ließen (Effe 106f; W. Hübner, Die Rezeption der Phainomena Arats in der lat. Literatur: Horster / Reitz 133/54). Von *Ciceros Übersetzung, wohl in jugendlichem Alter (also Mitte der 80er Jahre des 1. Jh. vC.) unter dem Titel (Carmina) Aratea verfasst (nat. deor. 2, 104), sind größere Teile, vor allem durch Selbstzitate in den philosophischen Schriften, erhalten (ebd. 2, 104/14; div. 1, 13/5; Ausg.: J. Soubiran [Paris 1972]). Aus dem ersten Teil (Phaenomena) sind so 552 Verse, aus dem zweiten Teil (Prognostica) 27 Verse überliefert (von 1154 Versen des griech. Originals); die Prognostica scheint er später überarbeitet zu haben (vgl. Att. 2, 1, 11 vJ. 60 vC.). Gordian I (geb. ca. 159, Kaiser 238 nC.) soll in Jugendjahren Ciceros Aratea sprachlich ,moderni-

siert' haben (Hist. Aug. vit. Gord. 3, 2). – Tiberius' Neffen u. Adoptivsohn Germanicus (15 vC./19 nC.) lässt sich ein Gedicht unter dem Titel Claudi Caesaris Arati Phaenomena zuschreiben, von dem 725 Hexameter erhalten sind (Ausg.: A. Le Bœuffle, Germanicus. Les Phénomènes d'Aratos [Paris 1975]; D. B. Gain, The Aratus ascribed to Germanicus Caesar [London 1976]). Es handelt sich um eine freie Nachdichtung der arateischen Phainomena (D. M. Possanza, Translating the heavens. Aratus, Germanicus, and the poetics of Latin translation [New York 2004]). Die enkomiastische Widmung an den genitor (V. 2) richtet sich wohl an den Adoptivvater Tiberius; sie ersetzt Arats Zeushymnus. Gewisse astronomische Sachinformationen sind auf den neuesten Stand gebracht (A. Traglia, Germanico e il suo poema astronomico: ANRW 2, 32, 1 [1984] 321/43; G. Maurach, Germanicus u. sein Arat [1978]). – Aus der Feder des stadtröm. Aristokraten Avien (Postumius [?] Rufius Festus Avienus), der etwa in die Mitte des 4. Jh. nC. gehört, sind 1878 Hexameter unter dem Titel Arati Phaenomena erhalten (Ausg.: J. Soubiran, Aviénus. Les Phénomènes d'Aratos [Paris 1981]). Avien ersetzt im einleitenden hymnischen Anruf Zeus durch die für die spätantike pagane Theologie typische Allgottheit (1/45; vgl. auch 169/93. 277/92). Den arateischen Lehrstoff reichert er mit umfangreichem Material aus den Aratscholien an, so dass man wohl besser von einer ‚Arat-Beschreibung' spricht (D. Weber, Aviens Phaenomena, eine Arat-Beschreibung aus der lat. Spätantike [Wien 1986]; Smolak 325f; M. Fiedler, Komm. zu v. 367/764 von Aviens Neugestaltung der Phainomena Arats [2004]). Neben den Phaenomena, die das Lehrgebiet des Himmels abdecken, stammen von Avien auch L. zur Erde u. zum Meer (s. u. Sp. 1063), insgesamt also zu allen drei Weltbereichen. – Laktanz zitiert die Aratea Ciceros u. Germanicus' (inst. 1, 21, 38. 5, 5, 4f). *Hieronymus scheint alle drei Übersetzungen gekannt zu haben u. verweist iJ. 386 auf diejenige Aviens mit der relativen Datierung ‚nuper' (in Tit. comm. 1, 12 [CCL 77C, 29f]; dazu D. Weber, ‚Et nuper Avienus': Eos 74 [1986] 325/35). Servius nimmt auf Avien Bezug, um astrologische Erklärungen zu stützen (Verg. Aen. 10, 272 [2, 421 Thilo / Hagen] u. ö.).

2. Vergil, Georgica. P. Vergilius Maro (70/19 vC.) veröffentlichte die Georgica (‚Über den Landbau'; Ausg.: R. A. B. Mynors, Virgil. Georgics[3] [Oxford 1994]) um 30/29 vC. als zweites Werk nach den 10 Eklogen (georg. 4, 565f) u. vielleicht vor dem Beginn der Arbeit an der Aeneis. Die Abfolge dieser drei Werke (vgl. das in den Vitae zitierte Grabepigramm: pascua rura duces [Donat. vit. Verg. 36; danach die späteren Viten: 34. 64. 102. 157 Brugnoli / Stok]) wurde seit der Spätantike (Servius) als stufenweise Erweiterung der Themenbereiche oder sogar als Abbild der menschlichen Entwicklung interpretiert (Hirten-Bauern-Krieger). Mit den Georgica stellt sich Vergil in die Tradition der L. Hesiods (2, 176), Nikanders (Georgika), Arats (vgl. 1, 311/465) sowie Lukrez' (vgl. 2, 490/2). Ein Einfluss von Prosa-Sachbüchern wie Catos De agricultura u. evtl. Varros De re rustica ist nur selten eindeutig auszumachen. Die vier Bücher behandeln vier Bereiche des Landbaus (1: Ackerbau; 2: Baumzucht, bes. des Ölbaums u. des Weinstocks; 3: Haustierzucht; 4: Bienenzucht); es fehlen u. a. Kleintierzucht, Fischzucht u. Gartenbau (zur entsprechenden Ergänzung durch Columella s. u. Sp. 1060). Auch die behandelten Gebiete sind nicht vollständig u. systematisch dargestellt. Charakteristisch sind die zahlreichen nicht-lehrhaften, vom Sachthema wegführenden Digressionen (ca. 30% des Texts; dazu N. Horsfall, A companion to the study of Virgil [Leiden 1995] 75; Volk 128). Angeredet sind Maecenas, der Auftraggeber (3, 41) u. Widmungsträger, u. Octavian, der nach dem Bürgerkrieg Frieden gestiftet u. so die Voraussetzungen für die in den Georgica beschriebene Arbeit geschaffen hat; Zielpublikum der lehrhaften Teile sind die Bauern u. Hirten (1, 101; 2, 36; 3, 288. 420). So haben die Georgica zwei verschiedene textimmanente Adressatenkreise (Volk 129/39 spricht von ‚double discourse'). Als textexternes Publikum ist auch der augusteische gebildete Leser zu denken, der weniger am Landbau als an der kulturellen, religiösen u. philosophischen Thematik der Digressionen interessiert gewesen sein dürfte (vgl. Sen. ep. 86, 15). Zudem kann den Georgica auch eine politische Botschaft zugesprochen werden (panegyrisches Lob Octavians; Bauern als Garanten einer heilen Welt u. des Friedens am Ende des Bürgerkriegs). Schließlich können die Georgica überhaupt

als L. über die Lebensbedingungen von Mensch u. Tier in der göttlichen Weltordnung in der besonderen Ausprägung der bäuerlichen Lebensform gelesen werden (als ‚Weltgedicht'; Horsfall aO. 65/70; W. Batstone, Virgilian didaxis. Value and meaning in the Georgics: Ch. Martindale [Hrsg.], The Cambridge companion to Virgil [Cambridge 1997] 125/44; R. Cramer, Vergils Weltsicht. Optimismus u. Pessimismus in Vergils Georgica [1998]; M. R. Gale, Virgil on the nature of things. The Georgics, Lucretius and the didactic tradition [Cambridge 2000] 80/97 will als Vorbild dieses ‚transparenten' Charakters im Besonderen Arats Phainomena sehen). – In der Antike wurden die Georgica auch aus Interesse an den Sachinformationen, also als eigentliche L. für den Landbau gelesen. Schon früh waren sie wie die Eklogen u. die Aeneis Bestandteil des schulischen Lektürekanons u. damit Gegenstand der Kommentierung durch die Grammatiker (erhalten ist der Kommentar des Servius) u. schließlich der christl. Umdeutung (*Allegorese) u./oder Kritik (S. Freund, Vergil im frühen Christentum [2000]; G. A. Müller, Formen u. Funktionen der Vergilzitate bei Augustin v. Hippo [2003]). In Augustins Frühdialogen ist neben der Cicero-Lektüre auch die tägliche Beschäftigung mit Vergil erwähnt, wohl mit den Georgica, deren Proteus-Mythos christlich allegorisiert wird (dazu Th. Fuhrer, Augustin contra Academicos vel De Academicis Bücher 2 u. 3 [1997] 138; dagegen Müller aO. 46).

3. Horaz, Ars poetica. Die Ars poetica des Q. Horatius Flaccus (65/08 vC.; P. L. Schmidt, Art. Horaz: o. Bd. 16, 491/524) gehört zu seinen Spätwerken. Der Titel ist wohl nicht authentisch (erst bei Quint. inst. praef. 2; 8, 3, 60). Formal handelt es sich um einen Brief an die Pisones (Vater u. zwei Söhne; zur Identifikation u. der damit verbundenen Datierungsfrage N. Rudd, Horace. Epistles book II and Epistle to the Pisones [‚Ars Poetica'] [Cambridge 1989] 19/21). Der Briefcharakter tritt jedoch im Verlauf der langen Ausführungen (476 Hexameter) zurück, u. es überwiegt der Lehrvortrag ‚Über die Dichtkunst'. In einem ersten Hauptteil stehen Fragen zu Struktur u. Stil von (guter) Dichtung sowie die Darstellung von Handlung u. Charakter der Figuren, besonders in Tragödie u. Satyrspiel, im Vordergrund (nach M. Fuhrmann, Die Dichtungstheorie der Antike[3] [2003] 125/44 die ‚Werkästhetik'), in einem zweiten Teil die Fähigkeiten u. die soziale Stellung des Dichters sowie die Frage nach Qualitätskriterien u. Wirkungszweck von guter Dichtung (nach Fuhrmann aO. die ‚Produktions- u. Wirkungsästhetik'; eine Dreiteilung sieht dagegen Rudd aO. 21/3). Mit seiner oft assoziativ voranschreitenden Darlegung ist das Gedicht mit den Briefen u. auch den Satiren vergleichbar (vgl. auch Ch. Reitz, Horaz' Literaturbriefe u. die L.: Horster / Reitz 211/26). Nach G. A. Seeck ist die Ars poetica die Antwort auf eine Bitte des Vaters Piso um Anweisungen zuhanden der dichtenden Söhne in Form eines (satirischen, nämlich dissuasiven) Lehrgedichts, das deutlich machen soll, dass die Anforderungen an einen Dichter sehr hoch seien (Eine satirische Ars poetica für Piso: AntikeAbendl 41 [1995] 142/60). Nach B. Frischer handelt es sich sogar um eine Parodie von L. (Shifting paradigms. New approaches to Horace's Ars Poetica [Atlanta 1991]; dagegen W. Kißel: Gnomon 66 [1994] 674/81). Zugrunde liegt gemäß dem Horaz-Kommentator Porphyrio die Ars poetica des Neoptolemos v. Parion (3. Jh. vC.), in der sich zumal in der Frage nach dem Verhältnis von Begabung (ingenium) u. Fleiß (doctrina) oder der Frage der Priorität oder Parität von Nutzen u. Vergnügen von Dichtung (s. o. Sp. 1036) Berührungspunkte nachweisen lassen (Rudd aO. 23/8; F. Sbordone, La poetica oraziana alla luce degli studi più recenti: ANRW 2, 31, 3 [1981] 1877/80; D. Armstrong, The addressees of the Ars poetica. Herculaneum, the Pisones and Epicurean protreptic: Mat. Discuss. Anal. Test. Class. 31 [1993] 185/230). – Nachgewirkt hat die Ars poetica erst im MA (Alkuin, Matthäus v. Vendôme, Galfred v. Vinsauf, Johannes v. Garlandia) u. vor allem in der Renaissance (M. Fuhrmann, Einführung in die antike Dichtungstheorie [1973] 193/5).

4. Grattius. Von den Cynegetica des Grattius sind 541 Hexameter aus Buch 1 erhalten, die die Vorbereitungen auf die Jagd behandeln (Ausg.: R. Verdière, Gratti Cynegeticon libri 2 [Wetteren 1972]; C. Formicola, Il Cynegeticon di Grattio [Bologna 1988]). Sie setzen einerseits Vergils Georgica u. Ovids Metamorphosen voraus u. werden andererseits in Ovid. Pont. 4, 16, 34 erwähnt, so dass eine Datierung zwischen 1 u. 8 nC. feststeht. Nach einem Proömium, das die Bedeu-

tung der Jagd als Geschenk der Götter preist (1/23), werden die Themen Jagdausrüstung (24/149), Jagdhunde (150/496) u. Pferde (497/541) mit großer Sachbezogenheit u. praktischen Anweisungen an einen anonymen Adressaten erörtert (Effe 154/65). Der Autor stellt sich deutlich in die Tradition der L. Lukrez' u. Vergils. Zur weiteren L. zum Thema Jagd auf Landtiere s. o. Sp. 1049/51; u. Sp. 1058.

5. Manilius. Die fünf Bücher Astronomica des Manilius (Ausg.: G. P. Goold, Manilius, Astronomica[2] [1998]) richten sich an *Augustus (1, 384f; 2, 508f) u. Tiberius (4, 763/6) u. lassen sich dementsprechend datieren; ansonsten haben wir keine Informationen über den Autor. Der astronomische Lehrstoff wird gegen Lukrez theologisch gedeutet, womit ein Neuheitsanspruch des Dichters verbunden ist (vgl. 1, 4/24. 113f; 3, 1/4), auch explizit gegenüber der astrologischen L. (2, 49/66). Hinzu kommt die Reflexion über das Problem der sachgemäßen Darstellung des schwierigen, aber bedeutenden Gegenstands in poetischer Form (3, 5/42; 1, 20/4; dazu Effe 106/26: Manilius wende sich im Besonderen gegen den ‚formalen Typ' der L.). Buch 1 beginnt mit verschiedenen Weltentstehungslehren u. einer Beschreibung des Himmels; Buch 2 behandelt die Tierkreiszeichen, Buch 3 die Lehre von den zwölf Schicksalslosen (eine Art ‚Häuserlehre'), Buch 4 die Wirkung der Tierkreiszeichen auf die Menschen, Buch 5 die extrazodiakalen Sternbilder (W. Hübner, Manilius als Astrologe u. Dichter: ANRW 2, 32, 1 [1984] 126/320, bes. 247f erwägt den Verlust eines sechsten Buchs). Die Proömien zu Buch 2 u. 4 entfalten die philosophische Lehre, die der astronomischen Lehre zugrunde liegt (2, 1/149 zur kosmischen Sympathie; 4, 1/118 zum *Fatum; vgl. 4, 866/935: der Mensch als Mikrokosmos). Der Dichter erhebt den Anspruch universaler Bedeutung seines Stoffs (Volk 196/245). – Bis in die Spätantike wurden die Astronomica noch ganz gelesen (Nemesian, *Dracontius, evtl. *Claudian, *Firmicus Maternus), bis ins 10. Jh. in *Florilegien (Hübner aO. 139/44).

6. PsVergil, Aetna. In den 646 Hexametern, die in der Appendix Vergiliana überliefert sind (Ausg.: W. Richter, [Vergil] Aetna [1963]; F. R. D. Goodyear, Incerti auctoris Aetna [Cambridge 1965]), die jedoch vor allem aus inhaltlichen Gründen Vergil abgesprochen werden, wird im Hinblick auf die Erklärung der Aktivitäten des Aetna eine Theorie des Vulkanismus vorgetragen. Da der Vesuv-Ausbruch vJ. 79 nC. nicht erwähnt wird, kann dieses Datum als Terminus ante quem angesetzt werden. Die sachlichen Erklärungen zum Vulkanismus haben, in zT. wörtlicher Anlehnung an Lukrez, die Kritik an der abergläubischen Furcht zum Ziel, dienen jedoch letztlich dazu, gegen Lukrez die Göttlichkeit der vulkanischen Kräfte zu erweisen. Eine Abgrenzung von Manilius findet insofern statt, als der Aetna-Dichter die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit u. damit auch der Möglichkeiten der L. betont (Effe 204/20; F. R. D. Goodyear, The ‚Aetna'. Thought, antecedents, and style: ANRW 2, 32, 1 [1984] 344/63).

7. Nemesian. M. Aurelius Nemesianus aus *Karthago widmet seine Cynegetica den Kaisern Carinus u. Numerian, ist also kurz vor 284 nC. zu datieren; er kann als der erste bekannte Dichter der Spätantike gelten. Erhalten sind die ersten 325 Hexameter, die wie bei Grattius die Vorbereitungen auf die Jagd behandeln (Ausg.: P. Volpilhac, Némésien [Paris 1975]; H. J. Williams, The Eclogues and Cynegetica of Nemesianus [Leiden 1986]), mit einem ausführlichen Proömium (1/102) in enger Anlehnung an Vergil (Georgica) u. Lukrez, womit bereits der klassizistische Anspruch deutlich wird (vgl. J. Küppers, Das Proömium der ‚Cynegetica' Nemesians: Hermes 115 [1987] 473/98; *Klassizismus). Im Gegensatz zu den Cynegetica des Grattius (s. o. Sp. 1056) stellt Nemesian die Jagd in erster Linie als sportliches Vergnügen für den Städter in bukolischer Umgebung dar; auch hier sind die Anklänge an Lukrez u. Vergil sowie an PsVergils Aetna deutlich (Effe 165/73).

8. Terentianus Maurus. Terentianus, der sich mit Bezug auf seine Herkunft als Maurus bezeichnet (metr. 1969/72) u. von Augustin mit diesem Cognomen versehen wird (util. cred. 17 [CSEL 25, 1, 21]), kann ins 2., 3. oder evtl. frühe 4. Jh. nC. datiert werden (Sallmann / Schmidt 618/22; für die späte Datierung J.-W. Beck, Terentianus Maurus: ANRW 2, 43, 4 [1998] 3208/68, bes. 3214). Das Corpus seiner L. umfasst die drei Teile De litteris (85/278), De syllabis (279/1299) u. De metris (1300/2981), die je selbständig entstanden sind (GrammLat 4, 313/413; J.-W.

Beck, Terentianus Maurus. De syllabis [1993]). De litteris behandelt im Versmaß der Sotadeen die Phonetik der Vokale, Halbvokale u. Konsonanten, De syllabis in trochäischen Tetrametern (bis 998) u. Hexametern die *Buchstaben im Hinblick auf die Silbenlehre u. die Metrik. In De metris werden in trochäischen Tetrametern (bis 1456) u. Sotadeen (bis 1579) die Versfüße (pedes) besprochen u. dann im jeweils besprochenen Metrum der Hexameter (1580/2180, inkl. Ioniker, Anapäste, Pentameter, Choriamben), iambische u. trochäische Versmaße u. der Saturnier (2181/538) sowie äolische Versmaße (2539/981, Fortsetzung verloren). Zwar fehlen nicht die Charakteristika der traditionellen L. wie Proömien u. Epiloge, Anrede an Widmungsträger u. textexterne Schüler; doch nähern sich die Gedichte dem *Lehrbuch an, das hier in mnemotechnischer Absicht in (Merk-/Beispiel-)Verse gefasst ist (s. o. Sp. 1042; dazu Effe 231f; Beck, De syllabis aO. 534/40). Die L. des Terentianus wurde in der Spätantike sehr geschätzt u. bis ins 6. oder 7. Jh. gelesen (Zitate bei Augustin, Servius, *Ennodius, Mallius Theodorus, Priscian, Isidor v. Sev. u. a.; dazu Beck, De syllabis aO. 11; Sallmann / Schmidt 621f).

c. Übrige. 1. Astrologische Lehrdichtung. Unabhängig sowohl von Arat u. den Aratea (s. o. Sp. 1047. 1052f) u. Manilius' Astronomica sind zwei astronomische L. in griechischen Hexametern erhalten: Manethons Ἀποτελεσματικά (‚Über den Einfluss der Gestirne'; Ausg.: A. Koechly [Paris 1862]) u. Maximos' Περὶ καταρχῶν (‚Über die Wahl des rechten Zeitpunkts'; Ausg.: A. Ludwich [1877]). – Manethon ist nicht mit dem ägypt. Priester u. Autor der Aigyptiaka identisch (3. Jh. vC.), dem die Apotelesmatika fälschlicherweise zugeschrieben wurden, sondern ist gemäß der Sphragis (6, 738/50) am 28. V. 80 nC. geboren. Die sechs Bücher, die sich an einen Ptolemäer in Ägypten richten, sind teilweise aus heterogenen Teilen kompiliert, die aber doch auf eine große Sachkompetenz schließen lassen (dazu Effe 126/31). Als Quelle lassen sich die (nur fragmentarisch erhaltenen) astrologischen L. des Dorotheos v. Sidon in griechischen Hexametern (1. Jh. nC.; Ausg.: D. Pingree, Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum [1976]) u. des Anubion in elegischen Distichen identifizieren (Ausg.: CatCodAstr 2, 202/12; 8, 2, 57. 61; D. Obbink, Anubio. Carmen astrologicum elegiacum [2006]). – Von Maximos' Περὶ καταρχῶν sind etwa 615 Hexameter erhalten, die ins 2. Jh. vC. oder später zu datieren sind. Das Gedicht ist als praktisches Handbuch konzipiert, das dem Benutzer sagt, bei welchen Gestirnkonstellationen er welche Handlungen beginnen soll oder nicht; behandelt werden in 12 Abschnitten 12 Beispiele von ‚Geburt' bis ‚Diebstahl' (Abschn. 1 bis Anfang 4 sind verloren). Allerdings deuten der hohe Stil u. die künstlerisch ambitionierte Darstellung darauf hin, dass das ästhetische Vergnügen wichtiger sein soll als das thematische Interesse (Effe 131/6). Auch für Maximos gehört Dorotheos v. Sidon zu den identifizierbaren Vorlagen.

2. Landwirtschaftliche Lehrdichtung. Diese Tradition, die sich über Vergil u. Nikander auf Hesiod zurückführen lässt, wird im 1. Jh. nC. durch den röm. Fachschriftsteller L. Iunius Moderatus Columella fortgesetzt: In seiner Prosaschrift De re rustica (‚Über die Landwirtschaft') ist Buch 10 (‚Über den Gartenbau') im Anschluss an Vergils Georgica in Hexametern verfasst (Ausg.: E. de Saint-Denis, Columelle. De l'agriculture, Livre 10 [Paris 1969]), mit der Begründung, dass Vergil dieses Thema ausdrücklich ausgespart habe (georg. 4, 116/48 bzw. Colum. 10 praef. u. 1/5). Columella bleibt auch in seiner Dichtung strikt sachbezogen, die poetische Form wirkt künstlich (Effe 97/103). Die ganze Schrift galt in Antike u. MA als einschlägiges Fachbuch. – Auf Columella stützt sich auch Palladius Rutilius Taurus Aemilianus (Ende 4. Jh. oder Anf. 5. Jh. nC.). Er verfasste neben der Prosaschrift Opus agriculturae in 13 Büchern u. einem Buch über Veterinärmedizin (wohl als Buch 14) ein Gedicht in 85 elegischen Distichen über die Veredelung von Bäumen (‚Carmen de insitione'; Ausg.: R. H. Rodgers, Palladius. Opus agriculturae. De veterinaria medicina. De insitione [1975]). Das Gedicht ist offenbar ein Repetitorium zum Opus agriculturae u. gemäß praef. 1 auch poetische Spielerei; der poetische Anspruch ist jedoch bescheiden. Vorbild in Bezug auf Sprache u. Inhalt sind Vergil u. Columella (Effe 103/6; M. Formisano, Veredelte Bäume u. kultivierte Texte. Lehrgedichte in technischen Prosawerken der Spätantike: Horster / Reitz 294/312).

3. Medizinisch-pharmakologische Lehrdichtung. In der Tradition von Nikanders Theriaka u. Alexipharmaka steht die (nur fragmentarisch erhaltene) griech. L. der Au-

toren Andromachos u. Markellos v. Side sowie das anonyme Carmen de viribus herbarum; davon unabhängig ist Servilius Damokrates. – Andromachos, Neros Leibarzt (Galen. antidot. 1 [14, 2/4 Kühn]), ist Autor von 87 elegischen Distichen (Heitsch 2, 7/15), in denen er die Ingredienzien für ein von ihm entwickeltes, γαλήνη (später θηριακή, Theriak) genanntes Gegengift gegen Gifte u. Gifttiere beschreibt; dabei handelt es sich offenbar um eine schmerzlindernde Droge, die Marc Aurel täglich eingenommen haben soll (Galen. ad Pis. theriac. 2 [14, 216 Kühn]). Adressat des versifizierten Rezepts ist *Nero; als poetisches Vorbild lässt sich Nikander erkennen (Effe 195f). Das Gedicht wird von *Galen zitiert, der wiederholt darauf hinweist, dass die Versform nicht nur für das exakte Memorieren (s. o. Sp. 1042) der Mischungsverhältnisse von Arzneien von großem Nutzen sei, sondern auch um Zahlen für die Mischpräparate vor Korruptelen zu bewahren (dazu H. v. Staden, Gattung u. Gedächtnis. Galen über Wahrheit u. L.: Kullmann / Althoff / Asper 65/94). Aus der Feder des gleichnamigen Sohns des Andromachos ist eine Prosafassung überliefert. – Von Servilius Damokrates (2. H. 1. Jh. nC.) zitiert Galen 48 Rezepturen in iambischen Trimetern, die aus mindestens drei verschiedenen Werken stammen (Ausg.: U. C. Bussemaker, Poetae bucolici et didactici [Paris 1862] 99/134). Ob man überhaupt von L. sprechen kann, ist allerdings aufgrund der überlieferten Textpartien nicht zu entscheiden, die keine lehrhaften Passagen, sondern ausschließlich Rezepturen (u. a. Theriak) enthalten (Schulze, Fachliteratur aO. [o. Sp. 1050] 79; vgl. S. Vogt, L. im Urteil Galens: Th. Fögen [Hrsg.], Antike Fachtexte [2005] 51/78). – Der Arzt Markellos v. Side (1. H. 2. Jh. nC.) wollte offenbar in 42 Büchern Iatrika in Hexametern die Gedichte Nikanders komplettieren; erhalten sind allein 101 Verse De piscibus (‚Über Fische'), die für die Gewinnung von *Heilmitteln nützlich sein sollen (Heitsch 2, 16/22; Effe 196f). – Das wohl aus dem 3. Jh. nC. stammende Frg. des Carmen de viribus herbarum (‚Über die Heilkräfte der Pflanzen') bzw. der Anonymus De herbis (Heitsch 2, 23/38) zählt in 215 nach Nikander stilisierten Hexametern die Eigenschaften von 15 verschiedenen Kräutern auf (Effe 198f). – Vollständig erhalten ist von der medizinisch-pharmakologischen L. einzig der Liber medicinalis des Q. Serenus (zum Namen: K. Smolak / K.-D. Fischer, Q. Serenus: R. Herzog [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 [1989] 316f) in 1107 lat. Hexametern (Ausg.: C. Ruffato, La medicina in Roma antica. Il Liber medicinalis di Quinto Sereno Sammonico [Torino 1996]), für den eine Datierung vom 3. bis 4. Jh. nC. möglich ist. Das Gedicht enthält eine Sammlung von 64 Rezepten gegen ca. 80 verschiedene Krankheiten; sie sind für Nichtspezialisten zur unmittelbaren Anwendung konzipiert u. ohne großen literarischen Anspruch (Effe 199/204, bes. 202: ‚ein Hausbuch der Gesundheit'; Smolak / Fischer aO. 318f; Schulze aO. 94/6).

4. Geographische Lehrdichtung. Im Anschluss an die von Apollodor begründete Tradition (s. u. Sp. 1064), als Gedächtnisstütze Lehrstoff in iambische Trimeter zu kleiden (s. o. Sp. 1042), verfasste um 130 vC. ein anonymer griech. Autor eine Beschreibung der Küsten Europas u. Asiens, die er Nikomedes (II oder eher III), dem König von Bithynien, widmete (Periegesis ad Nicomedem regem; D. Marcotte [Hrsg.], Géographes grecs 1. Ps.-Scymnos. Circuit de la terre [Paris 2000]; M. Korenjak, Die Welt-Rundreise eines anonymen griech. Autors [‚Pseudo-Skymnos'] [2003]). Der Autor wurde fälschlicherweise mit Skymnos v. Chios, dem Vf. eines geographischen Werks in Prosa, identifiziert, weshalb man in der Regel von PsSkymnos spricht (den Versuch einer Identifikation des Autors unternimmt K. Boshnakov, Pseudo-Skymnos [Semos v. Delos?] [2004]). Erhalten sind 747 Verse sowie Material einer frühbyz. Kompilation (Korenjak aO. 20). An die Beschreibung der Küste (Tradition des Periplus) schließen sich Ausführungen zu *Geographie u. Geschichte des jeweiligen Landes an. – Auf PsSkymnos stützt sich Dionysios Peri(h)egetes mit seiner Οἰκουμένης περιήγησις, einer Weltbeschreibung in 1187 griech. Hexametern (GeogrGr 2, 103/76; Ch. Jacob, La description de la terre habitée de Denys d'Alex. [Paris 1990]; D. Marcotte, Le poème géographique de Dionysios, fils de Calliphon [Lovanii 1990]; K. Brodersen, Dionysios v. Alex. [1994]). Der Autor stammt aus Alexandria u. schrieb unter Hadrian (so die Akrosticha in v. 111/34. 513/32; s. o. Sp. 1043). Mit fachlichen u. künstlerischen Ambitionen werden der Ozean, Afrika, Europa, die Inseln u. Asien beschrieben, offenbar um Arats Phai-

nomena ein geographisches Lehrgedicht an die Seite zu stellen (Effe 187/94). Avien u. Priscian (PoetLatMin 5, 275/312) dichteten die Periegesis in lateinischer Sprache nach, wobei dieser Proömium u. Schluss von Aviens Nachdichtung übernimmt u. christlich umdeutet (zu Avien: Smolak 323f). Dionysios' Quelle war u. a. ein geographisches Gedicht des Alexander v. Ephesos über Europa, Afrika u. Asien (SupplHell 23/39). – Avien (s. o. Sp. 1053) verfasste neben der Nachdichtung der dionysischen Periegesis (Descriptio orbis terrae) eine Küstenbeschreibung von Britannien bis zum Schwarzen Meer in iambischen Senaren (Ora maritima; Ausg.: J. P. Murphy, Rufus Festus Avienus. Ora Maritima or Description of the Seacoast [Chicago 1977]). Erhalten sind die ersten 713 Verse über die spanische u. gallische Küste bis Marseille (Smolak 324f).

5. Grammatische Lehrdichtung. Die lat. L. behandelt auch den Sachbereich der Literaturgeschichte, so Accius mit dem Prosimetrum Didascalica (E. Stärk: Suerbaum, Hdb. 1 aO. [o. Sp. 1040] 163), Porcius Licinus mit einem literarhistorischen Gedicht in trochäischen Septenaren u. Volcacius Sedigitus mit De poetis in iambischen Senaren (W. Suerbaum: ebd. 288/94). Als mnemotechnische Hilfe (s. o. Sp. 1042) für den Rhetorikunterricht listet das Carmen de figuris in 185 lat. Hexametern 61 Wortfiguren in alphabetischer Reihenfolge schematisch auf (Anth. Lat. 1, 2, 9/19; Ausg.: R. M. D'Angelo, Carmen de figuris vel schematibus [2001]). Das Material entstammt wohl lateinischen Lehrbüchern, repräsentiert aber die späthellenist. Figurenlehre. Der spätlat. Wortschatz sowie eine mögliche Identifikation des Adressaten Messius mit dem Grammatiker Arusianus Messius sprechen für eine Datierung um die Wende des 4. zum 5. Jh. nC. (Effe 232; D'Angelo aO. 44f; U. Schindel, Die Rezeption der hellenist. Theorie der rhetorischen Figuren bei den Römern [2001] 9/68). – Grammatische L. in griechischer Sprache sind das iambische Gedicht eines Simylos (3. Jh. vC. oder Kaiserzeit?; Joh. Stob. 4, 18, 4 [4, 407 W. / H.]; SupplHell 727f), ein hexametrisches Frg. De metrorum ratione (PBerol. 9734 [1, 204 Heitsch]) u. eine Chrestomathie (‚Wissenswerte Dinge') in iambischen Trimetern des Grammatikers Helladios aus Antinupolis (4. Jh. nC.; Phot. bibl. cod. 279, 529b 25/36a 22 [8, 170/88 Henry]). Lateinische grammatische L. ist in den Frg. De metris eines Albinus (3. Jh. nC.?; FrgPoetLat[3] 377f) u. in der unter dem Namen des Grammatikers Flavius Caper (um 200) laufenden prosimetrischen Schrift De orthographia et de proprietate ac differentia sermonum (über die korrekte Schreib- u. Redeweise) erhalten (2. Jh. nC.; GrammLat 7, 92/107; Sallmann / Schmidt 616/8).

6. Metrologische Lehrdichtung. Einziges Beispiel ist das Carmen De ponderibus et mensuris (Ausg.: F. Hultsch, Metrologicorum scriptorum reliquiae 2 [1866] 88/98; PoetLatMin 5, 71/82; Anth. Lat. 1, 2, 29/37). In 208 lat. Hexametern wird der Lehrstoff ‚Über Gewichte u. Maße' dargelegt, zumal die Berechnung des spezifischen Gewichts von Flüssigkeiten u. des Mischungsverhältnisses in Metall-Legierungen (Effe 227/30). Datieren lässt sich das Gedicht zwischen Ende 4. u. Anf. 6. Jh. nC.; vielleicht handelt es sich beim angeredeten Symmachus um *Boethius' Schwiegervater.

7. Chronographische Lehrdichtung. Die älteste bekannte L. in iambischen Trimetern stammt von Apollodor v. Athen (ca. 180/ca. 110 vC.), der in Alexandria Schüler des Aristarch war (F. Jacoby, Apollodors Chronik [1902]; T. Dorandi, La Cronologia di Apollodoro nel PHerc. 1021 [Napoli 1982]). Das fragmentarisch erhaltene Gedicht enthält eine Chronik der historischen Ereignisse seit dem Fall Trojas (1184/1183 vC.). Die ersten drei Bücher umfassen die Zeit bis 144/143 vC. u. sind König Attalos II v. Pergamon gewidmet. Das vierte Buch führt die Chronik bis 120/119 oder 110 v.C. weiter. Die Versform hat klar mnemotechnische Funktion (s. o. Sp. 1042). Es basiert auf den Chronographiai in Prosa des Eratosthenes (bis 323 vC., Tod Alexanders des Großen), die es fortsetzt u. in der Folge als chronographisches Grundlagenwerk für die antiken Autoren fast ganz verdrängte. In Apollodors Tradition der iambischen L. stellt sich explizit der Zeitgenosse PsSkymnos (s. o. Sp. 1062). Auch Euseb v. Caes. benutzte die Chronika für seine Chronik (*Chronologie).

IV. Parodistische Lehrdichtung. a. Archestratos v. Gela. Aus der L. des Archestratos v. Gela (Anf./nach Mitte 4. Jh. vC.) zitiert der Buntschriftsteller Athenaios insgesamt 334 griech. Hexameter, in denen es um den Lehrgegenstand ‚Essen u. Trinken' geht (Ausg.: O. Montanari, Archestrato di

Gela [Bologna 1983]; S. D. Olson / A. Sens, Archestratos of Gela [Oxford 2000]; SupplHell 132/92). Von den überlieferten Titeln ist wahrscheinlich Ἡδυπάθεια (‚Über die genussvolle Lebensart') original. Das didaktische Ich gibt sich als Fachmann der Gastronomie, der seine Kenntnisse auf weiten Reisen erworben hat; so ergibt sich eine Art Periplus (Reisebeschreibung) zu den kulinarischen Stätten der Welt. Vorherrschend sind jedoch katalogartige Auflistungen von Speisen, vor allem Fischen, mit Angaben zum Ort, wo die Ware zu kaufen ist, u. Kochrezepten. Der hohe Stil u. die geschliffenen Verse kontrastieren mit der Trivialität des Gegenstands; doch muss wegen der durchaus ernsthaft wirkenden lehrhaften Intention nicht von einer Parodie gesprochen werden (Olson / Sens aO. XXXV; Effe 234/7). Als textinterne Adressaten werden zwei ‚Schüler' namens Moschos u. Kleander genannt; als textexternes Zielpublikum kann man sich die an kulinarischen Genüssen interessierte sizilische Oberschicht denken (Olson / Sens aO. XLIII/XLVI). Die Schrift wird von Klearchos (frg. 63, I Wehrli[2]), Chrysipp (SVF 3, 199 nr. 6) u. *Iustinus (apol. 2, 15, 3) zusammen mit dem erotischen Handbuch der Philainis v. Samos (s. u. Sp. 1066f) genannt als Beispiel für hedonistische u. damit verwerfliche L. Dieses Gedicht ist immerhin das einzige Bsp. für L. zwischen Empedokles u. den hellenist. Dichtern (dazu G. Wöhrle, Bemerkungen zur lehrhaften Dichtung zwischen Empedokles u. Arat: Kullmann / Althoff / Asper 279/86; Volk 53f). – Q. Ennius hat das Gedicht ins Lat. übertragen (nach 189 vC.), aus dem *Apuleius v. Madaura einen Abschnitt von 11 Hexametern aus einem Fischkatalog mit dem Titel Hedyphagetica (‚Leckerbissen') überliefert (apol. 39; Enn. var. 33/44 Vahlen[2]; SupplHell 193; vgl. Olson / Sens aO. 241/5; Kruschwitz / Schumacher 40/7; allg. vgl. *Deipnonliteratur).

b. Ovid. Die L. Ovids (P. Ovidius Naso, 43 vC./ca. 18-20 nC.) umfasst das Frg. der Medicamina faciei femineae (‚Arzneien für das weibliche Gesicht', vv. 1/100 erhalten), die drei Bücher Ars amatoria (‚Liebeskunst') u. das Buch Remedia amoris (‚Heilmittel gegen die Liebe', 814 Verse). Die drei Gedichte knüpfen nicht nur an die Tradition der hellenist. L., sondern auch an die Themen u. Topoi der röm. Liebeselegie an, deren Metrum (elegisches Distichon) sie übernehmen (dazu N. Holzberg, Ovids erotische Lehrgedichte u. die röm. Liebeselegie: WienStud 15 [1981] 185/204). In allen drei Gedichten ist hinter dem im Text selbst konzipierten, wohl unrealistischen Publikum eine textexterne Leserschaft angesprochen, die mehr unterhalten als belehrt werden soll. Ob man dahinter auch einen ‚transparenten' (politischen, humanitären oder poetologischen) Gehalt sehen kann, ist fraglich (ein Plädoyer für die humane Liebe sieht G. Wellmann-Bretzigheimer, Ovids ‚Ars Amatoria': Europäische L., Festschr. W. Naumann [1981] 14/24; dagegen u. a. Dalzell aO. [o. Sp. 1037] 133f; P. Watson, Praecepta amoris. Ovid's didactic elegy: B. W. Boyd [Hrsg.], Brill's companion to Ovid [Leiden 2002] 148f). – In den Medicamina gibt das didaktische Ich Rezepte mit Maß- u. Mengenangaben, stellt sich also in die Tradition der medizinisch-pharmakologischen L. (Effe 239f; K. Heldmann, Schönheitspflege u. Charakterstärke in Ovids Liebeslehre. Zum Proömium der Medicamina faciei: WürzbJbb 7 [1981] 153/76). – Die Ars amatoria nimmt im Titel (überliefert in Sen. Rhet. contr. 3, 7; Ovid. ars 1, 1: ars amandi) die Titelgebung rhetorischer Lehrbücher auf (ars oratoria, ‚Redekunst'). Das Dichter-Ich, das in den Amores die Rolle des unglücklichen Liebhabers spielt, übernimmt in der Ars die Funktion des Lehrers in Liebesangelegenheiten (1, 17; 2, 161: praeceptor amoris bzw. amandi; 2, 479; 3, 812 u. ö.: magister), dessen Kompetenz nicht auf Fachwissen mit wissenschaftlichem Anspruch, sondern auf eigener Erfahrung beruhe (1, 29). Bücher 1 u. 2 enthalten Regeln für eine erfolgreiche Partnerschaft eines Mannes mit freigelassenen, nicht verheirateten Frauen (1, 31/4); Buch 3 wendet sich mit demselben Ziel an diese Frauen (dazu Watson aO. 158/62). Der Referenzrahmen ist kaum die reale Welt der jungen Römer, sondern die fiktive der Liebeselegie (nach J. Wildberger, Ovids Schule der ‚elegischen' Liebe. Erotodidaxe u. Psychagogie in der ‚Ars amatoria' [1998] schließt sich das nicht aus). Das Spiel mit der Tradition der L. (v. a. Lukrez u. Vergils Georgica) erzeugt parodistische Effekte (Volk 157/95; Effe 239f; von Parodie sprechen M. Steudel, Die Literaturparodie in Ovids Ars Amatoria [1992]; Watson aO. 146f). Das ‚Fachwissen' stützt sich wohl auf erotische Handbücher (zur Stellungslehre in ars 3, 769/808 u. rem. 379/440 vgl. Philainis v. Sa-

mos' Περὶ σχημάτων συνουσίας; dazu H. N. Parker, Love's body anatomized. The ancient erotic handbooks and the rhetoric of sexuality: A. Richlin [Hrsg.], Pornography and representation in Greece and Rome [Oxford 1991] 90/111; vgl. auch J. Dillon, A Platonist Ars Amatoria: ClassQuart 44 [1994] 387/92). Nach Ovids eigener Darstellung war die Ars einer der Gründe, die iJ. 8 nC. zu seiner Verbannung durch Augustus geführt haben (trist. 2, 207f. 255f u. ö.). – Die Remedia amoris lehren, in Ergänzung zur Ars (Pöhlmann 892/4), wie eine gescheiterte Liebesbeziehung ohne Leid beendet werden kann. Das bekannte Bild der Liebe als *Krankheit oder Wunde erlaubt auch hier ein Spiel mit der medizinisch-pharmakologischen L. (zur Frage der Parodie Watson aO. 163/5); aufgenommen wird auch Lukrez' Analyse der erotischen Leidenschaft in 4, 1037/287.

C. Christlich. I. Griechisch-römisch. Die christl. Dichterkritik u. die Frage, inwiefern die delectatio in der Literatur eine Rolle spielen darf, haben bekanntlich die christl. poetische Produktion im Osten u. Westen gedämpft. Immerhin führten die interpretatio Christiana der vergilischen Dichtung unter *Constantinus d. Gr., der Wunsch, die kulturellen Ansprüche der gebildeten Christen zu erfüllen, u. auch die seit *Lactantius bekannten Rechtfertigungsstrategien (Wahrheitsanspruch, göttliche *Inspiration, Rekurs auf *David, eingängige u. erbauliche Wirkung der poetischen Sprache) im lat. Westen zu einer Blüte der christl. Dichtung im 4. Jh. Dennoch wurde das Verfassen von Gedichten, die sich, wenn auch mit einem ‚Kontrastprogramm', in die pagane Tradition stellten, weiterhin als Problem gesehen (dazu zusammenfassend u. stellvertretend für weitere, darin zitierte Lit. W. Evenepoel, The place of poetry in Latin Christianity: J. Den Boeft / A. Hilhorst [Hrsg.], Early Christian poetry [Leiden 1993] 35/60). Jedenfalls ist der Umstand bemerkenswert, dass die antike (!) christl. L. sich weder hinsichtlich der Form noch der Präsentation u. Wahl des Stoffes eng an die pagane Tradition (selbst nicht an Vergils Georgica) anschließt. Die Gedichte, die aufgrund der o. Sp. 1040f genannten Kriterien als L. gelten können, variieren stark in Bezug auf Länge u. Metrum, beschränken sich auf dogmatische u. antihäretische Themen (eine christl. Interpretation der für die pagane L. traditionellen Stoffe stand offenbar nicht zur Diskussion), stellen zT. das paränetische Element in den Vordergrund u. verzichten meist auf strenge Systematik u. Vollständigkeit. Dies hat dazu geführt, dass die einschlägigen Untersuchungen zur antiken L. die christl. L. immer ausgegeklammert haben (s. o. Sp. 1038f). Ihre eigenständige Entwicklung ist zum einen wohl damit zu erklären, dass sich in der Kaiserzeit u. vor allem in der Spätantike auch in der paganen L. eine größere Formenvielfalt herausgebildet hatte (zB. Terentianus Maurus). Zum anderen musste ihr Lehrgegenstand, der durchweg die christl. Lehre bzw. die Lehre von Häretikern umfasst, zu den meisten für die pagane L. je beanspruchten Gegenständen in einer bestimmten Distanz stehen (Astrologie, Jagd, Landbau, Grammatik usw.), auch zu der physikalisch-theolog. L. Hesiods (Theogonie), der Vorsokratiker u. Lukrez' u. zu den Sachgedichten des ‚transparenten' Typs (s. o. Sp. 1038), die jeweils eine polytheistische u. im Fall von Lukrez auch anti-providenzialistische Lehre vertreten. Einzig für Prudentius lässt sich eine Auseinandersetzung mit Lukrez nachweisen (s. u. Sp. 1073; vgl. auch Priscians christl. Umdeutung von Aviens Proömium der Periegesis-Nachdichtung; s. o. Sp. 1063). Immerhin wurde aber doch die Möglichkeit gesehen u. genutzt, die die Tradition der paganen L. bot: einen Lehrgegenstand in poetischer Form u. damit eindringlich u. eingängig darzustellen, nicht nur für die Darstellung der ‚orthodoxen', sondern auch häretischer Lehren, die zu kennen den ‚Schüler' bzw. Katechumenen gegen diese wappnen sollte. L. ist also ein Instrument sowohl der Didaktik wie der Polemik. Eine Reflexion darüber findet sich in der christl. Literatur jedoch nicht. Ohne theoretischen Anspruch, aber doch aufschlussreich ist die Bemerkung bei Ambr. ep. 75A, 34 (CSEL 82, 3, 105), dass die (gesungene) Dichtung (in diesem Fall antiarianische Hymnen) diejenigen, die eben noch Schüler waren, beim Sprechen der Verse zu Lehrern mache. – Entsprechend der o. Sp. 1041f vorgenommenen Abgrenzung wird im Folgenden das Bibelepos nicht berücksichtigt, das zwar in der Grundintention wohl lehrhaft ist, das jedoch wegen des Erzählcharakters dem Kriterium der systematischen Darstellung eines Lehrgegenstandes nicht entspricht.

a. Dogmatische Lehrdichtung. 1. Arius, Thaleia (?). *Athanasius überliefert unter

dem Titel Θαλεία (‚Festmahl') u. dem Namen des Arius (um 260 oder 256/ca. 336) Teile eines Gedichts, dessen Versmaß wohl der ionische Tetrameter ist u. das Spuren eines Akrostichons aufweist (Ausg.: Athan. synod. 15 [2, 1, 242f Opitz]; K. Metzler, Ein Beitrag zur Rekonstruktion der ‚Thalia' des Arius: dies. / F. Simon, Ariana et Athanasiana [1991] 11/45). Das Gedicht erläutert die arianische Christologie, die sich auf eine negative Theologie, die Lehre der Unaussprechlichkeit Gottes, stützt (dazu W. A. Löhr, Arius reconsidered 2: ZsAntChrist 10 [2006] 132/49; *Arianer).

2. Gregor v. Naz. Am Anfang der Gedichte *Gregors v. Naz. (329-30/389-90) haben in der Gruppe der Carmina dogmatica acht hexametrische Lehrgedichte den Titel Carmina arcana (1, 1, 1/5. 7/9; Ausg.: C. Moreschini / D. A. Sykes, St. Gregory of Nazianzus. Poemata arcana [Oxford 1997]). Sie sind auf die Zeit um 381/82 zu datieren, also noch vor Gregors Rückzug nach Arianz (um 383), wo die meisten Gedichte entstanden sind (ebd. 66f). Der Titel stammt wohl nicht vom Autor, bezeichnet aber im Sinn Gregors das letztlich ‚Unsagbare' (ἀπόρρητα) des behandelten Gegenstandes, nämlich der christl. Gotteslehre (ebd. 51). Die acht Gedichte von unterschiedlicher Länge (arc. 1: 39 Verse, arc. 2/8: 83 bis 129 Verse) behandeln nacheinander die Themen ‚Über die ersten Prinzipien' (arc. 1), ‚Über den Sohn' (2), ‚Über den Geist' (3), ‚Über das Universum' (4), ‚Über die Vorsehung' (5), ‚Über die vernünftigen Naturen' (6), ‚Über die Seele' (7), ‚Über die Testamente u. die Ankunft Christi' (8). Carm. 1, 1, 6, das in der Mauriner-Ausgabe zwischen arc. 5 u. 6 eingefügt ist, schließt sich thematisch an arc. 5 an, ist jedoch in iambischen Trimetern verfasst u. wird nicht zu den Carmina arcana gezählt. Da die Behandlung der Themen eine gewisse Kohärenz aufweist, lassen sich die acht hexametrischen Gedichte zu einer Einheit zusammenfassen. Die Carmina arcana behandeln also in einer Reihe kürzerer Gedichte einzelne Teilgebiete eines kohärenten Lehrgegenstands, zT. in Auseinandersetzung mit anderen Lehrmeinungen. Der Gedichtgruppe ist mit arc. 1, 1/24 ein Proömium vorangestellt. Arc. 1/8 können jedoch nicht als zusammenhängendes Gedicht gelten (gegen R. Keydell, Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors v. Naz.: ByzZs 44 [1951] 315/21). Metrum u. Sprache orientieren sich an der Tradition der archaischen u. alex. Epik u. L., das Vokabular ist mit Ausdrücken aus der philosophischen Literatur u. der Bibel angereichert. Inhaltlich rezipieren die Gedichte neben der Bibel Platon u. spätere Platoniker (Moreschini / Sykes aO. 73/6). Zur Rechtfertigung der poetischen Form verwendet Gregor auch das Bild der Versüßung des didaktischen Stoffs (carm. 2, 1, 39, 34/57).

3. PsProsper. Das Gedicht De providentia dei (Ausg.: M. Marcovich, Prosper of Aquitane. De providentia dei [Leiden 1989]) schreiben Hincmar v. Reims (9. Jh.) u. der codex unicus Prosper v. Aquitanien (s. unten) zu. In einer 96 lat. elegische Distichen umfassenden Einleitung wird aus dem Mund derer, die im Folgenden belehrt werden sollen, die Frage formuliert, warum Gott es zugelassen habe, dass Gallien zuerst von einer Flutkatastrophe u. dann von den verheerenden Einfällen der Westgoten u. Vandalen heimgesucht worden ist, dass dabei den Guten Leid widerfahren sei u. die Schlechten davon profitiert hätten. In der Pose des Lehrers, der diesen Ungebildeten (rudes) das, was sie in der Bibel nicht verstehen können, auf eingängige Weise erklären muss (vv. 97/101), legt das didaktische Ich in 876 Hexametern eine Providenzlehre vor, die als semipelagianisch gelten kann (Postulat des freien Willens auch zum Glauben) u. damit nicht zum Standpunkt passt, den Prosper in den sicher echten Schriften vertritt. Für die Authentizität ließe sich damit argumentieren, dass Prosper zur Zeit der Abfassung des Gedichts (unmittelbar nach dem Abzug der Vandalen aus Gallien 415), wie auch Augustin vor 396, noch nicht die rigorose augustinische Gnadenlehre vertreten habe; hinzu kommen zahlreiche Anklänge an Augustin wie auch an die unumstrittenen Gedichte Prospers (Marcovich aO. IX/XI). Die Sprache orientiert sich stark an der paganen Dichtung.

b. Antihäretisch-dogmatische Lehrdichtung. 1. Prosper v. Aquitanien. Prosper Tiro v. Aquitanien (ca. 390/nach 455) verteidigte als Laienmönch in *Marseille die augustinische Gnadenlehre gegen den Pelagianismus; unmittelbar auf seine Bitte hin (Aug. ep. 225 [CSEL 57, 454/68] = Prosp. ep. ad Aug. [PL 51, 67/74], datiert 428/29) verfasste Augustin zwei gnadentheoretische Schriften, die er Prosper u. *Hilarius v. Poitiers widmete

(persev. u. praed. sanct.). Daraufhin entstand Prospers Carmen de ingratis (datiert 429/430) in 1002 lat. Hexametern, eine Darlegung u. Verteidigung der augustinischen Gnadenlehre gegen die sog. Semipelagianer in Südgallien (Ausg.: Ch. T. Huegelmeyer, Carmen de ingratis S. Prosperi Aquitani [Washington 1962]); als Prosaversion kann die Epistula ad Rufinum gelten (PL 51, 77/90). Ein vorangestelltes Proömium in sechs elegischen Distichen nennt die Gegner (ingrati et falsa virtute superbi, d. h. die Gegner der Gnade, die sich aufgrund ihrer vermeintlichen Tugend selbst überschätzen), die der Leser kennenlernen soll (5f: studeas cognoscere ... lector), um sich gegen sie zu wappnen. Zunächst referiert Prosper die ‚Geschichte' des Pelagianismus, der von Augustin erfolgreich bekämpft worden, nun aber im Semipelagianismus wieder auferstanden sei (1/225). In einem zweiten Teil (226/564) legt er die pelagianischen, in einem dritten Teil (565/800) die semipelagianischen Dogmen dar u. widerlegt sie je mit der augustinischen Gnadenlehre; in einem vierten Teil (801/1002) warnt er nochmals vor der Gefahr dieser neuen Form des Pelagianismus u. betont erneut die Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Gnade (ausführliche Inhaltsübersicht bei Huegelmeyer aO. 12/21). Referenztext ist die Bibel, doch sind Sprache u. Metrum von der paganen Tradition geprägt.

2. Carmen adv. Marcionitas. Unter dem Namen Tertullians sind in der Ed. princeps, der ältesten erhaltenen Textgrundlage, fünf Bücher (1302 zT. prosodisch freie lat. Hexameter) eines Gedichts mit dem Titel Carmen adv. Marcionem überliefert (Ausg.: CCL 2, 1421/54; K. Pollmann, Das Carmen adv. Marcionitas [1991]). Zuweisung an Tertullian u. Titel sind auf die Stoffgleichheit von Tertullians Prosaschrift Ad Marcionem zurückzuführen. Da in dem Carmen eine Auseinandersetzung mit Marcion selbst fehlt, wurde der Titel Ende des 19. Jh. entsprechend abgeändert. Die Autorschaft Tertullians ist mit Sicherheit falsch; gegen *Commodian u. Claudius Marius Victorius sprechen sprachliche, metrische u. inhaltliche Argumente. Wegen der Nähe zu den ekklesiologischen Vorstellungen in Aug. civ. D. 15 (ecclesia ab Abel) ist eine Datierung in den Zeitraum 420/450 wahrscheinlich (Pollmann aO. 15/22. 28/33). Buch 1 enthält nach einem Proömium, in dem die Entstehung der Häresie der Marcioniten ein Werk des Teufels genannt wird, die Darlegung der marcionitischen Lehre (73/95: Negierung der Einheit AT/NT u. Reduzierung des bibl. Kanons, Leugnung der Auferstehung u. Doketismus) sowie ihre Widerlegung (96/242). Buch 2 greift im ersten Teil die Kritikpunkte der marcionitischen Lehre auf, die den bibl. Kanon betreffen, die anschließend widerlegt werden (13/85). Der zweite Teil von Buch 2 sowie die folgenden Bücher verteidigen verschiedene Elemente der christl. Lehre gegen die marcionitische Kritik (2, 86/269: Erlösungswerk Christi; Buch 3: die kontinuierliche Existenz des christl. Volkes wird aufgrund einer typologischen Auslegung des AT bewiesen; Buch 4: Identität des atl. u. ntl. Gottes; Buch 5: menschgewordener Gott u. Schöpfergott sind identisch, Ausblick auf das Endgericht). Trotz der Konzentration der Argumentation auf markionitische Gegner ist der eigentliche Adressat der christl. Leser, der in seinem Glauben gestärkt werden soll (Pollmann aO. 49f). Referenztext ist die Bibel; das pagan-epische Vokabular wird gemieden.

3. Prudentius. In der Sammlung der Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens (348-49/nach 405 [= Datum der Edition der Sammlung]), wie sie in der besseren handschriftl. Tradition angeordnet ist, stehen die beiden lehrhaften Dichtungen am Anfang der Serie der fünf hexametrischen Gedichte (Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachie, Contra Symmachum 1 u. 2; Ausg.: CCL 126; M. Lavarenne, Prudence 2 [Paris 1945]; J. Stam, Prudentius. Hamartigenia [Amsterdam 1940]; R. Palla, Prudenzio. Hamartigenia [Pisa 1981]). Gemäß der Inhaltsangabe in der Praefatio zum Gesamtwerk ermöglichen es die Apotheosis u. die Hamartigenia (evtl. ist die Psychomachie mit gemeint) dem Ich (v. 35: peccatrix anima), ‚gegen die Häresien zu kämpfen u. den katholischen Glauben zu erörtern' (v. 39: pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem), was als Ausdruck der didaktischen Absicht gelesen werden kann (C. Fabian, Dogma u. Dichtung. Unters. zu Prudentius' Apotheosis [1988] 30/4). Sprache u. Bilder sind von der paganen Epik geprägt. – Gelegentlich werden auch die beiden Bücher Contra Symmachum als L. bezeichnet (zB. W. Ludwig, Die christl. Dichtung des Prudentius u. die Transformation

der klass. Gattungen: EntrFondHardt 23 [1977] 313; Thraede 1020; ders., Studien zu Sprache u. Stil des Prudentius [1965] 10); allerdings sprechen die narrative Struktur von Buch 1 (die Geschichte des religiösen Glaubens in Rom) u. die spezifische, nicht primär lehrhafte Funktion von Buch 2, die Argumente von Symmachus' Relatio zu widerlegen, gegen eine solche Bezeichnung (s. o. Sp. 1041f).

α. Apotheosis. Die Apotheosis (,Gotteserweis' o. ä.; zum Titel vgl. Ch. Gnilka, Prudentiana 1/2 [2000/01] 2, 17/9; zum Text ebd. 1, 459/647) nimmt bestimmte christologische Aussagen aus dem Cathemerinon auf u. systematisiert sie. Nach dem hexametrischen Hymnus De trinitate, der möglicherweise beide Lehrgedichte einleitet (so Thraede 1020; dagegen u. a. Gnilka aO. 1, 461/3), folgt eine praefatio in 28 iambischen Distichen (praef. 2); das Ich wendet sich an einen magister, der über die Dogmen verschiedener *Häresien Auskunft geben soll, der also im Gedicht selbst zu Wort kommt (dazu Fabian aO. 53/65). Im folgenden Hauptteil (1084 Hexameter) stellt Prudentius in sechs Abschnitten sechs ,Irrlehren' (vgl. v. 1: plurima sunt, sed pauca loquar) vor u. widerlegt sie je mit einer refutatio (3/177: monarchianische Patripassianer; 178/320: Sabellianer; 321/551: Juden; 552/781: Ebioniten; 782/952: Häretiker in der Frage der Natur der Seele; 953/1061: doketische Manichäer); das Gedicht schließt mit einer peroratio (1062/84). Wenn man die Ankündigung in der Praefatio zum Gesamtwerk ernst nimmt, geht es in diesen Refutationen immer auch um die ,Erörterung' des rechten Glaubens (der orthodoxen trinitarischen Lehre; dazu W. Steidle, Die dichterische Konzeption des Prudentius u. das Gedicht Contra Symmachum: VigChr 25 [1971] 253/60); so lässt sich die Apotheosis als Informationsschrift für Katechumenen u. damit als ,liturgische Erbauungsliteratur' verstehen (so Fabian aO. 214/8). In dem Bestreben, die eigene Lehre als die einzig wahre u. heilbringende zu verkünden, lässt sich die Apotheosis mit Lukrez' De rerum natura vergleichen (ebd. 227/70, die angesichts der zahlreichen Analogien u. trotz fundamentaler inhaltlicher Unterschiede von einer ,Miniaturisierung von De rerum natura' sprechen möchte); allerdings kann diese Charakterisierung generell für die theologische L. gelten.

β. Hamartigenia. Wie die Apotheosis christologische Fragen des vorangehenden Cathemerinon aufnimmt, ist auch die Hamartigenia (,Aufkommen der Sünde') mit der Apotheosis thematisch insofern verknüpft, als die Sünde den Menschen von Gott entfernt, ihm also keine Apotheosis ermöglicht. In der Hamartigenia folgen auf eine praefatio von 63 iambischen Senaren 966 Hexameter. Im Visier steht zunächst die dualistische Lehre Marcions (bzw. die im 4. Jh. vertretenen dualistischen Lehren; Palla aO. 16/9), der in der praefatio als neuer Kain bezeichnet wird; denn wie dieser ein ,Feind der Einheit' ist (praef. 48: unitatis invidus), spaltet jener den einen Gott in zwei Teile (praef. 60). Die Widerlegung der dualistischen Lehre, die in 1/125 expliziert wird, erfolgt über den Nachweis in mehreren Schritten, dass das Böse weder göttlich ist noch von Gott kommt (detaillierte Analyse bei Palla aO. 19/21): Der pater scelerum ist der Teufel, der kein Gott ist (126/205); das Böse kam mit der Ursünde in die Welt (206/336); die Schöpfung ist gut, doch der Mensch macht dauernd schlechten Gebrauch von ihr (337/88); er vergisst Gott, seine Seele wird Gefangene des Teufels u. anfällig für das Böse (389/636); Gott hat dem Menschen die freie Willensentscheidung belassen (637/823). Es folgt ein Ausblick auf das *Jenseits, wo Sünder u. Gerechte auf ewig getrennt sind (824/930), u. in einer peroratio erbittet der Dichter Gottes Milde, da auch er Strafe verdient hat (931/66). Auch hier bietet sich ein Vergleich mit der Intention von Lukrez' De rerum natura an (Bekämpfung einer Irrlehre durch Darlegung der wahren Lehre).

4. Abecedarische Hymnen. a. Augustin. Aurelius *Augustinus (354/430) dichtete um 393, als Presbyter der bischöflichen Kirche von *Hippo Regius, den Psalmus contra partem Donati (,Psalm gegen die Partei Donats'; Ausg.: W. Bulst, Hymni latini antiquissimi [1956] 139/46. 197f; R. Anastasi, Aurelii Augustini psalmus contra partem Donati [Padova 1957] 44/70; Y. M.-J. Congar: BiblAug 28, 136/91. 711/8; J. Trelenberg, Das Prinzip ,Einheit' beim frühen Augustinus [2004] 174/95). Das Gedicht umfasst 267 Verse, die je aus 2 Halbversen von 8 Sprechsilben (d. h. ohne die elidierten Silben) bestehen. Die Verse sind nicht metrisch gebaut, wie Augustin selbst sagt (retract. 1, 20; P. Klopsch, Einführung in die mittellat. Verslehre [1972]

5f; A. Keller, Aurelius Augustinus u. die Musik [1993] 215/20) u. lassen sich auch nicht auf den akatalektischen trochäischen Oktonar zurückführen (gegen B. Luiselli, Metrica della tarda latinità: QuadUrbCultClass 1 [1966] 33f), sondern auf syrische Tradition der Madrāšā-Dichtung (D. Norberg, Les vers latins iambiques et trochaïques au MÂ et leurs répliques rhythmiques [Stockholm 1988] 129). Die Verse enden durchgängig auf -ae/-e (Reimvokal). Nach einem Proömium (5 Verse) folgen 20 Strophen (je 12 Verse), die der Reihe nach mit den Buchstaben A bis V beginnen (XYZ fehlen), u. ein Epilog (30 Verse). Vorangestellt ist ein Hypopsalma (8 + 9 Silben), mit dem die Gemeinde auf jede der Strophen antworten sollte. Das Gedicht ist somit ein **Abecedarius (s. o. Sp. 1043), greift also eine alte Form der liturgischen Dichtung auf (Norberg aO. 125/9; vgl. Aug. en. in Ps. 118, 32, 8 [CCL 40, 1775f]). Der Psalm sollte laut Augustins eigener Aussage dazu dienen, die Gemeinde von Hippo gegen die donatistische Häresie zu wappnen (retract. 1, 20; psalm. c. Don. epilog.; *Donatismus), indem ihre Geschichte u. die Grundzüge ihrer Lehre dargelegt werden. Der Gesang richtet sich an die Donatisten (fratres), d. h. die Gemeinde identifiziert sich mit dem Sprecher-Ich. ‚Lehrende' sind somit die Sänger, die zu Belehrenden die Gegner. Im Epilog lässt Augustin die personifizierte mater ecclesia (catholica) auftreten, die sich beklagt, dass die Donatisten sie im Stich gelassen haben. Laut Aug. ep. 55, 34 (CSEL 34, 208f) kritisierten die Donatisten den katholischen Gottesdienst, weil dort allein biblische Psalmen gesungen würden, während sie selbst solche dichteten. Augustin scheint also zum einen die Tradition der Gegner aufzunehmen, zum anderen macht er sich, wie er selbst sagt, die Möglichkeiten zunutze, die der Abecedarius bietet: die causa Donatistarum der Gemeinde zur Kenntnis (ad ... notitiam) zu bringen u. sie ihrem Gedächtnis einzuprägen (retract. 1, 20: et eorum ... inhaerere memoriae). Der Psalmus ist also offensichtlich die geeignete (u. einzige) Form der L. für ein nicht literarisch gebildetes Publikum (ebd.: humillimum vulgus et omnino imperiti atque idiotae; Thraede 1019). Augustin, der der Dichtung grundsätzlich kritisch gegenüberstand, sah den Wert der christl. Hymnendichtung darin, dass mit der Melodie der Text u. damit der Inhalt im Innern der Sänger u. Hörer länger nachwirken könnten, auch noch außerhalb der Kirche (conf. 9, 15).

β. Fulgentius. Wohl im Anschluss an Augustins Psalmus contra partem Donati verfasste *Fulgentius, Bischof v. Ruspe (um 465 bis 532/33 oder 527), den Psalmus Abecedarius, der anonym überliefert ist, jedoch von seinem Entdecker C. Lambot Fulgentius zugeschrieben wird (RevBibl 48 [1936] 221/34; Ausg.: PL Suppl. 3, 1351/62; A. Isola, Fulgenzio di Ruspe. Salmo contro i vandali ariani [Torino 1983]). Wahrscheinlich ist das Gedicht in die Zeit von Fulgentius' zweitem Exil zu datieren, das ihm der homöische Vandalenkönig Thrasamund auferlegt hatte (ca. 517/23; dazu P. Courcelle, L'histoire littéraire des grandes invasions germaniques[3] [Paris 1964] 198f; P. Langlois: o. Bd. 8, 647; Isola aO. 18f). Im Gegensatz zu Fulgentius' Traktaten Contra Arianos u. Ad Thrasamundum richtet sich der Psalm an das einfache Kirchenvolk (fratres) in Ruspe. Er ist analog zum augustinischen Vorbild aufgebaut (s. o. Sp. 1074f; Norberg aO. 129/32): Nach dem Hypopsalma u. einem Proömium (12 Verse) folgen 22 Strophen von je 12 Versen Länge, der Reihe nach beginnend mit den Buchstaben A bis Y; die mit Z eingeleitete Strophe ist 21 Verse lang. Es folgt ein Epilog von 3 Versen. Die Verse sind wie in Augustins Psalm in 2 Halbverse mit 8 Sprechsilben unterteilt u. enden alle auf den Vokal -ae/-e (s. o. Sp. 1075). Die Darstellung der Geschichte u. Lehre der Arianer ist gepaart mit Polemik, die im Vorwurf der Katholikenverfolgung gipfelt (Strophe Z). Das Ich ist nicht wie bei Augustin die singende Gemeinde, sondern der *Bischof selbst (v. 1 von Strophe A: audite me fratres mei praedicantem cum tremore); dies erklärt sich wohl dadurch, dass sich Fulgentius aus dem Exil an die Gemeinde wendet u. sie belehrt. Die Rollenverteilung entspricht also wiederum den Konventionen der L. – Eine Hs. aus dem 10. Jh. (Paris. lat. 7533) enthält ein astronomisches Gedicht, das Fulgentius zugeschrieben wird (P. Pithou [Hrsg.], Epigrammata et poematia vetera [Parisiis 1590] 402/4), allerdings auch unter Isidors Namen überliefert ist (Langlois aO. 8, 651).

c. Paränetische Lehrdichtung. 1. Amphilochius v. Ikonium. Unter den Iamben Gregors v. Naz. sind die sog. Iambi ad Seleucum des Amphilochius, des Bischofs v. Ikonium (um 340-45/398-404), überliefert (E. Oberg,

Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum [1969]). 333 iambische Trimeter leiten den Adressaten Seleukos (u. damit auch das textexterne Lesepublikum) zum frommen Leben in der weltlichen Kultur u. zum Studium paganer Literatur u. der Bibel an (261/319: Verzeichnis der kanonischen Bücher). Es folgen 4 weitere iambische Trimeter mit einer Mahnung, das Gesagte zu memorieren (zu dieser Funktion des Metrums s. o. Sp. 1042), u. 3 Hexameter, die die Zahl der 333 Trimeter trinitarisch deuten.

2. Commodian. *Commodians Dichtung (Ausg.: CSEL 15; CCL 128 mit neuer Reihenfolge in instr.) lässt sich aufgrund der antijudaistischen Ausrichtung der Polemik (*Antisemitismus), der antiklass. Sprache u. der häufig akzentuierenden Hexameter um die Mitte des 3. Jh. datieren, womit Commodian als ältester christl. lat. Dichter gelten kann (dazu K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/114; E. Heck, Commodianus: K. Sallmann [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 [1997] 628/37; S. Döpp: o. Bd. 18, 1271f; für eine Spätdatierung L. Krestan: o. Bd. 3, 248/52 nach H. Brewer [1906 u. 1910]). Nach dem Titel des Sphragis-Gedichts instr. 2, 35 zu schließen (Nomen Gasei, ‚der Name des Mannes aus Gaza'?), ist eine syr. Herkunft wahrscheinlich, was die sprachlichen Eigenheiten erklären könnte (dazu J. Fontaine, Naissance de la poésie dans l'occident chrétien [Paris 1981] 39/52). – Die zwei Bücher Instructiones (‚Erbauung') enthalten 45 bzw. 35 kurze, akrostichische Gedichte (2, 35 von rückwärts nach vorne zu lesen), zwei davon sind Abecedarien (1, 35; 2, 15); zwei enden auf Reimvokale (2, 4: 13 Verse auf -e/-ae; 2, 35: 26 Verse auf -o). Buch 1 ‚instruiert' in belehrender Anrede (Imperative, Katechismus-Charakter) u. oft spöttischem Ton gegen heidnische Kulte, gegen judaisierende Heiden u. gegen Juden (38/40). Buch 2 enthält Verhaltensregeln u. Mahnungen an die Adresse von Apostaten u. Gläubigen; motiviert ist die Dringlichkeit der Maßregeln mit einer chiliastischen Weltsicht (Weltende nach 6000 Jahren; *Chiliasmus). Vieles hat Topos-Charakter (apologetische u. Bekehrungstopik; dazu Thraede 1014/6). I. Opelt (Paradeigmata poetica Christiana [1988] 138) spricht von einem ‚'Lehrgedicht' kurzer Einzelanweisungen'. – Das Carmen apologeticum adv. Iudaeos (auch Carmen de duobus populis, d. h. Juden u. Christen) in 1060 Hexametern, das allein aufgrund sprachlicher u. inhaltlicher Übereinstimmungen mit instr. Commodian zugeschrieben werden kann, will belehren (32: discite; 90: disce, deus qui sit) über die christl. Gottesvorstellung u. das Erlösungswerk (zum theologischen Gehalt: V. Loi, Commodiano nella crisi teologica ed ecclesiologica del III sec.: La poesia tardoantica. Atti del 5. corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali [Messina 1984] 187/207). Dabei wird Kritik an heidnischen Kulten u. laxer Moral geübt u. eine asketische Haltung nahegelegt. Auch hier droht Commodian mit dem Weltuntergang nach 6000 Jahren als Ausdruck des göttlichen Zorns. Die Lehrerrolle wird in 59/62 allerdings relativiert (iam Moyses edocuit; nos autem de Christo docemus ... pando praedicta vatum). – Trotz der antiklass. Sprache ist eine Kenntnis der paganen Literatur in beiden Dichtungen offensichtlich (Horaz, Lukrez, Vergil, Ovid, Cicero u. a.; vgl. auch 583f). In dem paränetischen (imperativischen) u. sentenziösen Stil zeigt sich eine Nähe zur Weisheits- u. Spruchliteratur, besonders zu den Disticha Pseudo-Catonis (Opelt aO. 138/47). Neben dem häufigen Rekurs auf die Bibel (H. A. M. Hoppenbrouwers, Commodien. Poète chrétien: A. A. R. Bastiaensen [Hrsg.], Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins [Nijmegen 1964] 47/88) finden sich auch Bezüge auf die Didascalia apostolorum u. auf christliche Apologeten wie Cyprian, Tertullian u. Minucius Felix (Krestan aO. 251).

3. Orientius u. PsOrientius. Orientius ist wohl mit dem Bischof v. Auch (Gascogne) zu identifizieren u. daher ins frühe 5. Jh. zu datieren. Das Commonitorium (Mahnrede) umfasst zwei Bücher von 618 bzw. 418 Versen in elegischen Distichen (CSEL 16, 205/43, dazu K. Pollmann, Philologie u. Poesie: A. Primmer u. a. [Hrsg.], Textsorten u. Textkritik [Wien 2002] 212/22; Ausg.: C. A. Rapisarda, Orienzio. Carme esortativo [Commonitorium]^2 [Catania 1970]). Im Proömium des ersten Buches wendet sich das Ich an einen unbestimmten Leser (79: lector), der das ewige Leben erlangen will u. den Weg dahin erfahren soll (1/4: quisquis ... disce viam). Das Ich gibt sich als Lehrer aus (16: vita docenda mihi est), der aber für seine doctrina göttliche Unterstützung braucht u. in einem Hymnus an den deus omnipotens u.

Christus darum bittet (17/42, mit dem christianisierten Topos a Iove principio). Das Gedicht beginnt mit einer Mahnung, die Gebote der Gottes- u. Nächstenliebe zu befolgen (43/318; 197f: *Goldene Regel; 239/52: gegen das Talionsprinzip); denn da der Leib auferstehen wird (257/76), wird der Tod ein Ende ohne Ende sein (295f), u. daher werden die Sünder die Höllenstrafen ewig erleiden müssen (257/314); deshalb soll man die Sünden meiden. Es folgt eine Darstellung der *Hauptsünden: Unzucht (319/456), *Neid (457/82), *Habsucht (483/592). Buch 2 setzt nach einer Anrede an den Leser (1: fidissime lector) den Sündenkatalog fort: Eitelkeit (13/40), *Lüge (41/4), Völlerei (45/50) u. Trunksucht (51/84). Nach einer Schilderung der Mühsal im diesseitigen Leben (85/254) folgt ein Katalog der Höllenstrafen (263/392). Im Epilog wird nochmals der lector angeredet (393), der nach dieser Lektion statt eines filius gehennae ein filius dei werden könne (zur protreptischen Intention vgl. M. G. Bianco, Il commonitorium di Orienzio. Un protrettico alla conversione nella Gallia del V sec.: AnnFacLettFilosMacerata 20 [1987] 33/68) u. der Orientius in sein Gebet einschließen möge (393/418; Sphragis in 417). Das Gedicht ist reich an rhetorischen Figuren, Topoi, Exempla u. Bildern, was für die rhetorisierende Poesie vor Prudentius typisch ist (Thraede 1021f; K. Smolak, Poetische Ausdrücke im sog. ersten Gebet des Orientius: WienStud 87 [1974] 188/200; C. A. Rapisarda, Linguaggio biblico e motivi elegiaci nel Commonitorium di Orienzio: G. Catanzaro / F. Santucci [Hrsg.], La poesia cristiana latina in distici elegiaci [Assisi 1993] 167/90). – Zusammen mit dem Commonitorium sind im Codex unicus vier weitere Gedichte unter Orientius' Namen überliefert, von denen die ersten drei als L. gelten können, allerdings wohl nicht von Orientius stammen: 7 Hexameter De nativitate domini (‚Über das Fest der Geburt des Herrn'), 5 elegische Distichen De epithetis salvatoris nostri (eine Liste von 53 Gottesprädikaten), 179 Hexameter mit drei Teilen (De trinitate, Explanatio nominum dei, Laudatio).

II. Orientalisch. a. Ursprung u. Entwicklung. 1. Die weisheitliche Tradition. Orientalische L. manifestiert sich in den altägypt. ‚Lehren' (H. Brunner: HdbOrient 1, 1, 2 [1970] 113/39) sowie der altoriental. Weisheitsliteratur (Lambert) u. hat über das AT (Prov., Koh.) u. die deuterokanonischen Schriften (Sir., Sap.) in die christl. Literaturen Eingang gefunden. Formale Kennzeichen sind metrischer u. stichischer Versbau, Parallelismus membrorum, Alliteration (u. weitere poetische Stilmittel) sowie ein größeres, meist strophisch gegliedertes Textganzes. Inhaltlich ist diese L. ethisch-religiös ausgerichtet u. verarbeitet unter diesem Vorzeichen auch naturkundliche Stoffe (zB. Prov. 30, 24/31). Die pädagogische Intention spiegelt sich im (fiktiven) Lehrer-Schüler-Verhältnis (Weisheit-Mensch, Eltern-Kind, König-Thronfolger/Volk). Als Ansatzpunkt für das Verständnis orientalischer L. ist diese weisheitliche Tradition geeignet, da sie in allen christl.-oriental. Literaturen begegnet u. die außerbibl. christl. L. beeinflusst hat. Zudem stellt sie narrative (zB. Sir. 44/50; Sap. 10), hymnische (zB. Sir. 42, 15/43, 33) u. aphoristische Formelemente bereit, welche die L. unter christlichen Bedingungen zur Erweiterung ihrer weisheitlich-pädagogischen Intention auf eine allgemeine kirchlich-didaktische hin genutzt hat. Die Abgrenzung zur liturgischen (sangbaren) Dichtung u. zur narrativen Schriftauslegung hat durch diese Erweiterung an Schärfe verloren. So wurde die L. im syr. Christentum wegen ihrer theologischen Thematik u. ihres nicht seltenen Bezuges auf das Kirchenjahr gottesdienstlich verwendbar, was ihre Überlieferung in liturgischen Hss. gesichert hat. Auch rein liturgische Dichtungen im Stil der L. entstanden (Rücker; J. Jeannin, Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes 2 [Paris 1928] 6*/27*). Seit der islam. Zeit (7. Jh.) wurde naturkundliches Fachwissen als L. vermittelt (Medizin, *Astrologie, Meteorologie usw.). Anstoß zu dieser Fortbildung der L. gab die Übersetzung griechischer profanwissenschaftlicher Werke ins Syr. u. Arab. (H. Daiber, Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike u. MA: ZsDtMorgGes 136 [1986] 292/313; D. Gutas, Greek thought, Arabic culture [London 1998]). – In der kopt. Kirche entstanden im 10. Jh. metrische Nachdichtungen von Prov., Koh. u. Cant. (Junker 1, 319/30; 2, 204/53), biblische Nachdichtungen (ebd. 2, 185/203; 3, 2/21), metrische Salomomärchen (ebd. 2, 136/59), Passions- (3, 21/33), Oster- (3, 33/51), Kreuz- (3, 51/63) u. Heiligendichtungen (3, 65/97). Das erst im 14. Jh. entstandene Triadon, eine umfangreiche sahidische L.

(Ausg.: O. v. Lemm, Das Triadon [St.-Pétersbourg 1903]; Übers.: P. Nagel, Das Triadon. Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jh. [1983]), ist mit einer arab. Übersetzung versehen u. in seinem Versbau vom Arab. beeinflusst.

2. Die syrisch-aramäische Tradition. Die L. ist am vielfältigsten im syr. Christentum vertreten, das sich der von Ephraem Syrus geprägten Dichtungsformen (Madrāšā, Mēmrā) bedient u. sie eigenständig weiterentwickelt hat. Ephraem steht schon in einer metrischen Tradition in syrisch-aramäischer Sprache. Er teilt hymn. c. haer. 53, 5 (CSCO 170 / Syr. 77, 182) mit, dass *Bardesanes (Bardaiṣan) die sangbare Poesie eingeführt habe, die Ephraem nun selbst gegen diesen u. andere Häretiker wendet. Der Bericht des Sozomenos (h. e. 3, 16), der die syr. Verskunst auf einen Sohn Bardaiṣans namens Harmonius u. damit auf griechisches Vorbild zurückführen will, ist als pro-griechische tendenziöse Erfindung erkannt (Drijvers, Bardaiṣan 180/3; Brock, Hymnography 80f). In der syrisch-aramäischen Tradition sind Madrāšā u. metrischer Mēmrā die didaktischen Literaturformen par excellence. Ihre formale u. inhaltliche Explikation macht eine literaturwissenschaftliche Gattungsbestimmung der syr.-aram. L. überflüssig. Die an abendländischer Literatur gewonnenen Termini ‚L.', ‚Poesie' u. ‚versifizierte Prosa' (in Baumstark, Geschichte) sind für die Erfassung der oriental. L. inadäquat u. durch genuine Termini der oriental. Literaturen zu ersetzen. In Baumstarks spätem Ansatz der syr.-aram. L. im 10. Jh. (bei Elija v. Anbār u. Emmanuel aš-Šahhār; ebd. 237; ders., Literaturen 104) manifestiert sich ein normatives Vorverständnis, das L. als bloß versifizierte Prosa abwertet. Dieser L. gegenüber erscheinen ihm die Dichtungen von Ephraem, Isaak v. Ant., Narsai u. Jakob v. Sarūg als wahre Dichtkunst. Richtiger scheint jedoch nicht bloß die Einreihung dieser vorislam. Dichtungen in die L., sondern auch das maßgebliche Verständnis der L. von den Madrāšē u. metrischen Mēmrē her.

b. Didaktische Literaturformen. 1. Madrāšā u. Sugīthā. Der Madrāšā (Plural: Madrāšē) ist eine ‚lehrhafte (polemische) Erörterung' (Baumstark, Literaturen 98; ders., Geschichte 39; drš, ‚disputavit, oblocutus est'), die meist wenig glücklich als ‚Hymnus' bezeichnet wird (dazu M. Lattke, Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?: OrChr 73 [1989] 38/43). Er besteht aus Strophen mit Verspaaren von nicht immer gleicher Silbenzahl. Die Strophen werden nach vorgegebener Melodie (qālā) von einem Solisten gesungen; jeder Strophe folgt ein vom Chor gesungener Refrain. Die Sugīthā (Plural: Sugyāthā) ist meistens eine Dialogdichtung u. ein Sonderfall des Madrāšā. Sie besteht stets aus vier siebensilbigen Halbversen (7 + 7, 7 + 7), ist fast immer mit einem Akrostichon (*Akrostichis) u. oft mit einem Refrain versehen. Der Normaltyp besteht aus Prolog, Dialog u. Schluss. Als Disputierende erscheinen meist biblische Personen (zB. Abraham / Isaak) oder Personifikationen (zB. Tod / Satan oder Himmel / Erde). Wurzeln liegen in der altoriental. Rangstreitdichtung (Brock, Dispute poems mit einer Liste der bisher bekannten u. edierten Stücke; Lambert 150/212). Die didaktische Stärke dieser sangbaren Dichtung liegt in ihrem inszenatorischen Charakter, der ‚Keime eines religiösen Schauspiels erkennen lässt' (Baumstark, Geschichte 40).

2. Metrischer Mēmrā. Er entfaltet ein Thema meist im sieben- oder zwölfsilbigen Metrum u. weist außer gelegentlicher Strophenbildung keine weitere Feinuntergliederung auf (Mēmrā, ‚Rede', Plural: Mēmrē; Baumstark, Literaturen 102f; ders., Geschichte 40). Neben der metrischen Komposition u. dem mündlichen Vortrag sind folgende Merkmale bestimmend: a) Die überwiegend theologische Thematik wird teils mehr narrativ, teils eher didaktisch entwickelt. Eine große Nähe zur liturgischen Poesie ist durch die metrische Versform gegeben, aber auch dadurch, dass zahlreiche biblisch oder liturgisch relevante Themen Gegenstand der Mēmrā-Dichtungen sind (zB. Taufe, Geburt u. Passion Christi). Von daher ist die Überlieferung auch der metrischen Mēmrē nicht nur in literarischen, sondern auch in liturgischen Hss. zu verstehen. Zahlreiche Mēmrē sind mit liturgischen Vermerken versehen. b) Es liegt eine sorgfältige (oftmals geradezu rhetorisch geprägte) Komposition vor. Für Jakob v. Sarūg hat J. G. Blum diese Komposition aufgezeigt (Zum Bau von Abschnitten in Mēmrē von Jakob v. Sarug: 3. Symposium Syriacum 1980 = OrChrAn 221 [Roma 1983] 307/21), für Narsai K. McVey (The mēmrā of Narsai on the three Nestorian doctors as an example of

forensic rhetoric: ebd. 87/96). c) Es begegnet eine umfassende, quasi-systematische Behandlung des Themas, gelegentlich auf mehrere Mēmrē verteilt (so zB. Narsais Mēmrē über die Engel u. die über die Taufe). Gewöhnlich existieren profundere Prosadarstellungen derselben Thematik, denen das fehlende didaktische Interesse größere Beweglichkeit in inhaltlicher Hinsicht gewährt. Aus didaktischer Perspektive ist der metrische Mēmrā mit seiner kunstvolleren Darstellung der Prosadarbietung überlegen, da er die Thematik eingängig entfaltet, eine bessere Memorierbarkeit ermöglicht u. per se an dem Prestige der von Ephraem begründeten Dichtungstradition partizipiert. Die didaktische Stärke des metrischen Mēmrā liegt in seinem ruhigen Duktus u. der breiten thematischen Entfaltungsmöglichkeit.

3. Metrik. Eine detaillierte Metrik bietet Anton v. Tagrit (wohl 9. Jh.) im fünften Buch seiner Rhetorik. In den Grundzügen werden seine metrischen Vorstellungen auch im 4./7. Jh. in Geltung gewesen sein; noch im 13. Jh. werden sie von Jakob bar Šakkō (gest. 1241; Ausg.: J.-P. P. Martin, De la métrique chez les Syriens [Leipzig 1879]) geteilt. Diese Grundzüge sind a) der isosyllabische Versbau auf der Basis harmonisch angeordneter Silbengruppen (‚Segmenten', šāqē), wodurch die Verse eine weitgehend parallele Silben- oder Wortstruktur erhalten u. sich auch ein Sprechrhythmus einstellt. Eine akzentuierende Metrik wird man das aber nicht nennen können; Versuche in dieser Richtung (zusammengefasst bei Hölscher 1/48) haben nicht überzeugt (J. A. Watt, Anthony of Tagrit as a student of Syriac poetry: Muséon 98 [1985] 268f); b) assonante Buchstaben, welche den parallelen Versbau u. den Gleichklang unterstützen. Sie sind aber nicht als Reim im eigentlichen Sinne zu verstehen. Dieser wird in der syr. Dichtung erst durch arabischen Einfluss heimisch; c) die Einteilung der Metren in 1) einfache (Einzeiler), 2) zusammengesetzte (Zweizeiler, deren Einzelverse auch Sinneinheiten konstituieren), 3) ‚syllabische' Metren, d. h. Verse, die einfach, zusammengesetzt oder eine Mischform beider sind u. nicht isosyllabisch sein müssen wie die beiden erstgenannten (Ant. Tagr. rhet.: CSCO 480 / Syr. 203, $63_{21}/64_{7}$). Ferner definiert er: ‚Metrum liegt vor, wenn Verse in der Zahl ihrer Silben übereinstimmen' (ebd. 11_{13f}). Am häufigsten begegnen der sieben- u. der zwölfsilbige Vers. Ersterer wird als ‚Ephraems Metrum' bezeichnet u. formiert sich meist zu einem Tarʿā oder Bayt aus zwei Distichen (7 + 7 | 7 + 7). Zwei oder mehr Distichen bilden eine Strophe oder zumindest eine Sinneinheit. Letzterer untergliedert sich in drei Verssegmente (4 + 4 + 4) u. gilt als das Metrum des Jakob v. Sarūg u. des Narsai. Auch hier bilden eine bestimmte Anzahl von Versen Strophen bzw. Sinneinheiten.

c. Die vorislamische Lehrdichtung. 1. AT u. Peschitta. Die früheste L. in syrischer Sprache sind die Übersetzungen der atl. Weisheitsliteratur, die Salomo zugeschrieben werden (Prov., Koh., Cant.). Die im 2./3. Jh. entstandene atl. Peschitta (M. P. Weitzman, The Syriac version of the OT [Cambridge 1999] 258) führt darüber hinaus auch die Weisheit Salomos im Kanon (Ausg.: A. A. Di Lella / J. A. Emerton / D. J. Lane, The OT in Syriac 2, 5. Proverbs, Wisdom of Salomon, Ecclesiastes, Song of songs [Leiden 1979]) sowie das Sirachbuch an. Ebenfalls (aus dem Griech.) ins Syr. übertragen wurden die Psalmen Salomos (Ausg.: H. Schneider / W. Baars / J. C. H. Lebram, The OT in Syriac 4, 6. Canticles or Odes, Prayer of Manasseh, Apocryphal Psalms, Psalms of Solomon, Tobit, 1 [3] Esdras [ebd. 1972]) u. wohl auch die Oden Salomos. Den Charakter eines Corpus von L. erhalten diese Schriften durch die Verfasserschaft der ‚Weisen' Salomo u. *Jesus Sirach sowie durch ihren poetischen Stil. Inhaltlich u. formal sind diese Schriften uneinheitlich u. teilweise ohne L., so Cant. als allegorische Liebesdichtung u. Ps. Sal. mit hymnischen Partien. Während Prov., Koh. u. Sir. überwiegend ethisch-moralische Aphorismen, Mahnungen u. Betrachtungen zusammenstellen, beschreiben die 19 Kapitel der Sap. in längeren thematisch zusammenhängenden Passagen das überlegene Walten der Weisheit (D. Georgi, Weisheit Salomos = JüdSchrHRZ 3, 4 [1980] 391/4). Ps. Sal. enthalten 18 überwiegend als ‚Psalmen' (ψαλμοί; im syr. Text steht zmīrtā, ‚Lied') bezeichnete Texte, die den Gegensatz zwischen Frommen u. Sündern thematisieren (S. Holm-Nielsen, Die Psalmen Salomos = ebd. 4, 2 [1977] 55/9); Od. Sal. bestehen aus 42 zmīrātā (‚Liedern'), die der Welt göttliches Heilswissen durch religiöse Unterweisung offenbaren (Drijvers, Salomon 124/9). Ps. Sal. u. Od. Sal. sind sangbare Dichtungen

(erstere mit Melodieangaben im griech. Text), in der syr. Überlieferung sind sie zu einem Textganzen mit durchgehender Strophenzählung verbunden.

2. Ephraem Syrus. (E. Beck: o. Bd. 5, 520/31; Baumstark, Geschichte 31/52.) Er ist der eigentliche Begründer der syr. Dichtung. Zuerst in Nisibis, dann ab 363 in *Edessa, wirkte er im östl. Grenzgebiet des Röm. Reiches, das noch ohne feste reichskirchl. Organisation war (gest. 373). Bei ihm begegnet eine Dichtung, die kämpferisch u. werbend auf klare Feindbilder ausgerichtet ist. Gegenüber Bardaiṣaniten, Markioniten u. Manichäern sowie starken jüd. Gemeinden ist er Verfechter eines noch deutlich semitisch gefärbten orthodoxen Christentums auf der Grundlage des nizänischen Bekenntnisses (R. Murray, Art. Ephraem Syrus: TRE 9 [1982] 755/62). Seine antihäretische u. antijüd. Polemik setzt gezielt L. in gesungener (Madrāšā) u. rezitierender (Mēmrā) Form ein (Übersicht über die Ausg. bei S. Brock, A brief guide to the main editions and translations of the works of St. Ephrem: Harp 3, 1/2 [1990] 7/29). – Unter Ephraems Madrāšē ragen zwei polemische Sammlungen heraus: Gegen die Irrlehren (der Bardaiṣaniten, Markioniten u. Manichäer) sowie diejenige Über den Glauben gegen die Grübler (gegen *Gnosis u. *Arianer). Seine Mēmrē im siebensilbigen Metrum sind durch den geschichtlichen Situationsbezug geprägt, den sie mit der nachfolgenden L. des Qurillona u. des Isaak v. Ant. teilen. Die sechs Mēmrē Über den Glauben haben die Unerforschbarkeit Gottes wie auch der Beziehung zwischen Gott u. Christus zum Thema u. bekämpfen den Arianismus (CSCO 213 / Syr. 89; S. Euringer / A. Rücker, Ephräm der Syrer. Reden über den Glauben. Ausgewählte Nisibenische Hymnen. Bearb. von W. Cramer = Schriften der Kirchenväter 10 [1984]). Drei Mēmrē Über die Zurechtweisung (CSCO 306 / Syr. 131, 1/80) geißeln sittlich-moralische Zustände in Nisibis, ebenso ein Mēmrā Über Niniveh u. Jonas sowie ein weiterer Über die Zurechtweisung (ebd. 312 / Syr. 135, 1/53. 54/71). Die 16 Mēmrē über die Zerstörung Nikomediens (in *Bithynien) iJ. 358 durch ein *Erdbeben thematisieren auch die Gefährdung Nisibis' durch die Perser iJ. 359 u. rufen dessen Einwohner zu Buße u. Umkehr auf. Syrisch nur in Frg. erhalten, liegen diese Mēmrē nahezu vollständig in armenischer Übersetzung vor (PO 37, 2f). Der Mēmrā Gegen Bardaiṣan (Ausg.: C. W. Mitchell, S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaiṣan 2 [London / Oxford 1921] 143/69 [Text], lxvi/lxxix [Übers.]) bekämpft dessen gnostische Lehre von der Auferstehung der Körper. – S. Brock, St. Ephrem in the eyes of later Syriac liturgical tradition: Hugoye 2, 1 (1999) (e-Veröfftl.); J. Gribomont, La tradition liturgique des hymnes pascales de saint Éphrem: ParolOr 4 (1973) 191/246; B. Outtier, Contribution à l'étude de la préhistoire des collections d'hymnes d'Éphrem: ebd. 5/6 (1975/76) 49/61; ders., Des discours de St. Éphrem méconnus: ebd. 20 (1995) 121/8; G. A. M. Rouwhorst, Les Hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe (Leiden 1989).

3. Qurillona. (Baumstark, Geschichte 67f; P. S. Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syr. Dichter, Cyrillonas, Baläus, Isaak v. Ant. u. Jakob v. Sarug = BKV² 6, 3/54.) Von ihm (Ende 4./Anf. 5. Jh.) haben sich einige Sugyāthā sowie drei Mēmrē erhalten. Sein Mēmrā Über die Heuschreckenplage u. den Hunneneinfall nimmt auf das Zeitgeschehen Bezug u. lässt sich auf das J. 396 datieren (vgl. M. Weber, Art. Heuschrecke: o. Bd. 14, 1246). Er beginnt als Madrāšā u. fährt als Mēmrā im viersilbigen Metrum fort. Der Mēmrā Über die Kreuzigung (tatsächlich werden Passahmahl u. Einsetzung der Eucharistie behandelt) wechselt aus dem siebensilbigen Metrum in das fünfsilbige u. schließlich in das viersilbige. Der Mēmrā Über den Weizen im siebensilbigen Metrum verbindet das Wachstum des Weizens mit einer erbaulichen theologischen Ausdeutung.

4. Balai. (Baumstark, Geschichte 61f.) Er war *Chorbischof in der Diözese Aleppo (5. Jh.). Ihm werden Madrāšē u. in später Überlieferung Mēmrē im fünf- u. viersilbigen Metrum über Heilige u. atl. Themen sowie solche paränetischen Inhalts zugeschrieben. Eine frühe Überlieferung lässt es hingegen glaubhaft erscheinen, dass er der Vf. einer zwölf Mēmrē umfassenden narrativen L. über den ägypt. Joseph im siebensilbigen Metrum ist (Ausg.: Th. J. Lamy, Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones 3 [Mechliniae 1889] 249/640; 4 [ebd. 1902] 791/814; Landersdorfer aO. 55/99). Die späte Überlieferung weist diese L. Ephraem zu. Baumstark urteilt, dass sie ‚zu den besten Werken altsyrischer Poesie gehört' (Geschichte 62).

5. Isaak v. Ant. (P. Bruns: o. Bd. 18, 931/45; zur Identität ebd. 931f; E. G. Mathews, A bibliographical clavis to the corpus of works attributed to Isaac of Ant.: Hugoye 5, 1 [2002] [e-Veröfftl.].) Unter dem Namen des ‚Isaak, malphōnō suryōyō' (‚Isaak, der syr. Lehrer') ist eine große Zahl von Mēmrē im siebensilbigen Metrum überliefert, von denen ca. 70 ediert sind. Unterschiede im Dichtungsstil lassen eine Zuweisung der Texte an zwei unterschiedliche Personen als möglich erscheinen (T. Bou Mansur, Une clé pour la distinction des écrits des Isaac d'Ant.: EphTheolLov 79 [2003] 365/402; ders., La distinction des écrits des Isaac d'Ant. Les œuvres inédites: Journ. of Eastern Christ. Stud. 57 [2005] 1/46). Die Hauptmasse der Überlieferung geht auf die Textsammlung des westsyr. Patriarchen Johannes Bar Šūšan im 11. Jh. zurück. Auf ihr beruhen im Wesentlichen die Ausgaben von G. Bickell u. P. Bedjan; weitere dem Isaak zugehörige Texte sind von Th. J. Lamy ediert (Angaben zu Ed. bei Bruns aO. 931; Analyse bei Mathews aO; ferner Landersdorfer aO. 101/248). – Inhaltlich ist das Schriftencorpus asketisch-moralisch ausgerichtet mit wiederholter Behandlung einiger Themen, so Über die Zurechtweisung (makksānūthā): 3. 18f. 27. 30/2. 35; Über die Buße (tyābūthā): 8. 21f. 51; Über die Brüder Reklusen (aḥē ḥbīšē): 37/44; biblische Mēmrē nur 11 u. 34. Theologisch ausgerichtet sind Über das Schöpfertum (58), Über die Leidens(un)fähigkeit Gottes (60), Über den Papagei, der ἅγιος ὁ θεός sagen konnte (61; M. van Esbroeck, The memra on the parrot by Isaac of Ant.: JournTheolStud NS 47 [1996] 464/76), Über den Glauben u. die Menschwerdung des Herrn (62), Über den Glauben u. gegen Nestorius u. den Häretiker Eutyches (63). Die dogmatische Uneinheitlichkeit dieser Mēmrē spricht für die Beteiligung mehrerer unterschiedlicher Vf. an diesem Schriftenkorpus. Spezielles Interesse können die beiden Mēmrē über Zeichendeutung u. Wahrsagerei (28 u. 66; A. C. Klugkist, Pagane Bräuche in den Homilien des Isaak v. Ant. gegen die Wahrsager: 1. Symposium Syriacum 1972 = OrChrAn 179 [Roma 1974] 353/69) beanspruchen sowie diejenigen über die Zerstörung der Stadt Beth Ḥūr (48f). Die letzteren enthalten viele Details zur Zeitgeschichte u. zu paganen Gottheiten im röm.-pers. Grenzgebiet (ders., Die beiden Homilien des Isaak v. Ant. über die Eroberung von Bet Ḥur durch die Araber: 4. Symposium Syriacum 1984 = OrChrAn 229 [ebd. 1987] 237/56). Eine Übersicht der edierten Mēmrē u. der Ubersetzungen bei Brock, Verse homilies.

6. Narsai. (Baumstark, Geschichte 109/13.) Nach seiner Vertreibung aus der Perserschule in Edessa 457 flüchtete er (gest. 503), der 20 Jahre ihr Leiter gewesen war, nach Nisibis auf persisches Gebiet. Dort gründete er die Schule von Nisibis, die er 40 Jahre lang leitete. Seine miaphysitischen Gegner nannten ihn ‚Aussätziger', seine Gesinnungsgenossen ‚Harfe des Hl. Geistes'. Die Ausgabe seiner Werke nach seinem Tod enthielt 360 metrische Stücke (mehrheitlich im zwölfsilbigen Metrum, selten im siebensilbigen), die in zwölf Bände entsprechend den Monaten des Jahres unterteilt waren. Erhalten haben sich mehr als 80 Mēmrē in Teilsammlungen, überwiegend zum liturgischen Gebrauch im Festzyklus des Kirchenjahres. In seinen Mēmrē vertritt Narsai die an Theodor v. Mops. geschulte antiochenische Theologie u. am Literalsinn interessierte Bibelexegese. Die Identifizierung der Mēmrē nimmt üblicherweise auf ihre Zählung (in röm. Zahlen) in der Ausgabe von A. Mingana Bezug (Narsai doctoris Syri homiliae et carmina 1/2 [Mausilii 1905]). Thematisch lassen sich die Mēmrē auf folgende Bereiche aufteilen (nach Ph. Gignoux, Homélies de Narsaï sur la création = PO 34, 3/4 [Turnhout 1968] 427/9): a) liturgische Mēmrē: 35. 38f. 59 (engl. Übers.: R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai [Cambridge 1909]); b) theologische Mēmrē, 1) Schöpfung: 49. 61/5 (kritische Neuedition durch Gignoux aO.); 2) Eschatologie: 18. 34. 44. 51f; 3) Soteriologie: 4f. 36. 40. 45. 81 (mit Ausnahme der letzten neu kritisch ediert durch F. G. McLeod, Narsai's metrical homilies on the nativity, epiphany, passion, resurrection, and ascension = PO 40, 1 [Turnhout 1979]), 4) AT: 1/3. 23. 55. 57f. 67/77; 5) NT: 5. 7/10. 27f. 32f. 37. 47f. 53. 82 (Edition von 27. 33. 47f. 53 [ntl. Gleichnisse] durch E. P. Siman, Narsaï. Cinq homélies sur les paraboles évangéliques [Paris 1984]); 6) Märtyrer: 41/3; 7) Kirche: 46. 56. 60; c) moralisch-paränetische Mēmrē: 12/6. 19/22. 24/6. 50. 78/80; d) nicht einzuordnende Mēmrē: 11. 17. 21. 29f. 54. 66. Eine Übersicht der edierten Mēmrē u. der Übersetzungen bei Brock, Verse homilies. – J. Frishman, Narsai's homily for the palm festival, against the Jews.

For the palm festival or against the Jews?: 4. Symposium Syriacum 1984 = OrChrAn 229 (Roma 1987) 217/29; dies., The style and composition of Narsai's homily 76 ‚On the translation of Enoch and Elijah': 5. Symposium Syriacum 1988 = ebd. 236 (1991) 285/97; M. A. Kappes, The voice of many waters. The baptismal homilies of Narsai of Nisibis: StudPatr 33 (Leuven 1997) 534/47; W. F. Macomber, The manuscripts of the metrical homilies of Narsai: OrChristPer 39 (1973) 275/306; F. Martin, Homélies de Narsès sur les trois docteurs nestoriens: JournAsiat 9. Sér. 14 (1899) 446/92; 15 (1900) 469/525.

7. Jakob v. Sarūg. (Baumstark, Geschichte 148/58; F. Rilliet, Art. Jakob v. Sarug: o. Bd. 16, 1217/27; Lit. ebd. 1225/7). Er wurde 519 miaphysitischer Bischof von Baṭnān (Hauptstadt des Gaus Sarūg in der Nähe von Edessa) u. starb iJ. 521. Die metrischen Mēmrē in Versen zwölfsilbigen Metrums machen den Großteil seines literarischen Œuvres aus u. brachten ihm die Ehrenbezeichnung ‚Flöte des Hl. Geistes, Harfe der rechtgläubigen Kirche' ein. Von den ca. 760 Mēmrē sind knapp die Hälfte erhalten, ca. 250 sind ediert, davon über 200 durch P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum Syriace 1 (Parisiis/Lipsiae 1890) 131/43; 3 (ebd. 1892) 665/79; 4 (1894) 650/65; 5 (1895) 615/27; ders., S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia (ebd. 1902) 605/835; ders., Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis 1/5 (ebd. 1905/10); J. P. Amar, A metrical homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Saroug = PO 47, 1 (Turnhout 1995); Kh. Alwan, Jacques de Saroug. Quatre homélies métriques sur la création = CSCO 508 / Syr. 214 (Lovanii 1989). Einen detaillierten Überblick über Textausgaben u. Übersetzungen gibt ders., Bibliographie générale raisonnée de Jaques de Sarough: ParolOr 13 (1986) 313/83. – A. Vööbus, Handschriftl. Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb v. Serūg 1/2 = CSCO 344f / Subs. 39f (Louvain 1973); 3/4 = CSCO 421f / Subs. 60f (ebd. 1980); Landersdorfer aO. (o. Sp. 1086) 249/431.

A. BAUMSTARK, Geschichte der syr. Literatur mit Ausschluß der christl.-paläst. Texte (1922); Die christl. Literaturen des Orients 1 = Slg. Göschen (1911). – S. BROCK, Syriac dispute poems. The various types: OrientLovAnal 42 (1991) 109/19; Syriac and Greek hymnography. Problems of origin: StudPatr 16 (Leuven 1985) 77/81; The published verse homilies of Isaac of Ant., Jacob of Serugh, and Narsai. Index of incipits: JournSemStud 32 (1987) 279/313. – H. J. W. DRIJVERS, Bardaiṣan of Edessa = Studia Semitica Neerlandica 6 (Assen 1966); Salomon as teacher. Early Syriac didactic poetry: 4. Symposium Syriacum 1984 = OrChrAn 229 (Roma 1987) 123/34. – R. DUVAL, Note sur la métrique syriaque: JournAsiat 9. Sér. 7 (1896) 162/8; Notes sur la poésie syriaque: ebd. 10 (1897) 57/73. – B. EFFE, Dichtung u. Lehre. Unters. zur Typologie des antiken Lehrgedichts = Zetemata 69 (1977). – M. ERREN, Unters. zum antiken Lehrgedicht, Diss. Freiburg i. Br. (1956). – TH. HAYE, Das lat. Lehrgedicht im MA. Analyse einer Gattung = Mittellat. Stud. Text. 22 (Leiden 1997). – E. HEITSCH (Hrsg.), Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit 1²/2 = AbhGöttingen 49. 58 (1963/64). – G. HÖLSCHER, Syrische Verskunst = Leipziger semitische Stud. NF 5 (1932). – M. HORSTER / CH. REITZ (Hrsg.), Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt = Palingenesia 85 (2005). – H. JUNKER, Koptische Poesie des 10. Jh. 1/3: OrChr 6 (1906) 319/411; 7 (1907) 136/253; 8 (1908) 1/109. – W. KROLL, Art. Lehrgedicht: PW 12, 2 (1925) 1842/57. – P. KRÜGER, Das älteste syrisch-nestorianische Dokument über die Engel: OstkStud 1 (1952) 283/96. – P. KRUSCHWITZ / M. SCHUMACHER, Das vorklass. Lehrgedicht der Römer = Kalliope 4 (2005). – W. KULLMANN / J. ALTHOFF / M. ASPER (Hrsg.), Gattungen wiss. Literatur in der Antike = ScriptOralia 95 (Reihe A 22) (1998). – W. G. LAMBERT, Babylonian wisdom literature (Oxford 1960). – M. LAUSBERG, Epos u. Lehrgedicht. Ein Gattungsvergleich am Beispiel von Lucans Schlangenkatalog: WürzbJbb 16 (1990) 173/203. – K. MCVEY, Were the earliest madraše songs or recitations?: After Bardaisan, Festschr. H. J. W. Drijvers = OrientLovAnal 89 (Leuven 1999) 185/99. – H. NAF, Syrische Joseph-Gedichte. Mit Übers. des Gedichts von Narsai u. Proben aus Balai u. Jaqob v. Sarug (Zürich 1923). – E. POHLMANN, Charakteristika des röm. Lehrgedichts: ANRW 1, 3 (1973) 813/901. – A. RÜCKER, Die liturgische Poesie der Ostsyrer = Vereinsschrift der Görresgesellschaft 3 (1914) 54/77. – K. SALLMANN / P. L. SCHMIDT, Epos u. Lehrgedicht: K. Sallmann (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 4 (1997) 614/22. – W. SCHMID, Art. Lehrgedicht. B. Röm. Lehrgedicht: LexAltWelt 2 (1965) 1699/703. – K. SMOLAK, Postumius Rufius Festus Avienus: R. Herzog (Hrsg.), Hdb. der lat. Lit. der Antike 5 (1989) 320/7. – K. THRAEDE, Art. Epos: o. Bd. 5, 983/1042. – K. VOLK, The poetics of Latin didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius (Oxford 2002).

Therese Fuhrer (A/C. I); Andreas Juckel (C. II).

Lehre s. Dogma II: o. Bd. 4, 1/24; Doxographie: ebd. 197/210; Häresie: o. Bd. 13, 248/97.

Lehrer.

A. Einführung. Die Tätigkeit des L. (griech. διδάσκαλος, παιδευτής, παιδαγωγός; lat. magister, doctor; vgl. armen. usucʻičʻ; kopt. sah; syr. malpānā) oder der L.in (διδάσκαλος, παιδεύτρια, magistra) gehört in die Bereiche der *Erziehung u. *Bildung. L. im engeren Sinne können in ihrem eigenen *Haus oder demjenigen eines Schülers, an einer Schule oder *Hochschule unterrichten. Was sie vermitteln, kann von den elementaren Fähigkeiten des Schreibens u. Rechnens bis zur *Enkyklios Paideia reichen. Es gibt L. für handwerkliche oder künstlerische Fertigkeiten, *Jurisprudenz, Medizin (*Heilkunde), Rhetorik, Philosophie oder Religion u. *Glauben (*Initiation, *Katechese, *Katechumenat, Mystagogie, Prophetie). Adressat der Lehre oder Erziehung ist je nachdem das *Kind, die *Jugend oder auch der (überwiegend noch junge) Erwachsene. Zum L. gehört der Schüler, zum Meister der *Jünger; die Übergänge sind jedoch fließend (o. Bd. 19, 259/64). In einem weiteren Sinne kann L. auch genannt werden, wer über ein autoritatives Wissen verfügt u. in den Augen einer bestimmten Gruppe verbindlich die Wahrheit darlegt. Dies gilt für viele Religionsstifter, darunter den **Buddha, der als L. (satthā) für Götter u. Menschen betrachtet wird (W. Stoesz, The Buddha as teacher: Journ. of the American Acad. of Religion 46 [1978] 139/58; Weiteres zur Religionsgeschichte o. Bd. 19, 260/2). Aus ähnlichen Gründen können (ein) Gott oder eine Göttin als L.(in) bezeichnet werden: *Apollon ist der weise L. des Orest (Aeschyl. Eum. 279); *Hekate wird im Orakel die Kunst des Purifizierens ‚lehren' (bei Eus. praep. ev. 5, 12, 1 [SC 262, 312] = Orac. Chald. [dub.] frg. 224 des Places); der fiktive Asklepios verleiht seinem Lehrbrief an den König Autorität, indem er zu Anfang sagt: ‚Hermes [Trismegistos], mein L., hat sich oft mit mir allein unterhalten' (Corp. Herm. 16, 1 [2, 231 Nock / Festugière]). – Wenn menschliche L. Erziehung ausüben, bemühen sie sich darum, ‚Fähigkeiten von Menschen zu entwickeln u. in ihrer sozialen Anschlußfähigkeit zu fördern' (N. Luhmann, Das Erziehungssystem der Gesellschaft [2002] 15). Erziehung trägt zur Erhaltung des Systems einer *Gesellschaft bei. Menschen werden zu Personen erzogen, die an der sozialen Interaktion ihrer Gesellschaft teilnehmen können. Der Unterricht findet oft innerhalb von stetigen Institutionen mit festen Regeln u. Unterrichtszeiten statt. Welcher Anteil der Bevölkerung durch L. unterrichtet wird, ist sehr verschieden u. für die Antike häufig nicht genau angebbar. Auch das Verhältnis von allgemeiner Pädagogik u. religiöser Erziehung kann verschieden sein u. liegt nicht immer auf der Hand: Die altoriental. Schreiberfamilien haben eigene Götter (s. u. Sp. 1093), ihr *Beruf besitzt also eine religiöse Komponente.

B. Nichtchristlich. I. Mesopotamien u. Ägypten. Mit der Erfindung der sumerischen Keilschrift in Mesopotamien (um 3500/3000 vC.) müssen auch L. nötig geworden sein, die diese für wirtschaftliche, politische u. andere Zwecke benutzte Schrift Schülern beibrachten. Aus Schulerzählungen, Examensarbeiten u. Tausenden erhaltener Schulübungen lässt sich ein ungefähres Bild des L. im 3. u. 2. Jtsd. vC. gewinnen (das Folgende nach H. Waetzold, Der Schreiber als L. in Mesopotamien: v. Hohenzollern / Liedtke 33/50; G. Visicato, The power and the writing. The early scribes of Mesopotamia [Bethesda 2000]). Ein eigener Terminus für L. ist zunächst nicht belegt, der erfahrene Schreiber (dub-sar) un-

terrichtet wohl zunächst primär die eigenen Söhne. Solche Schreiberfamilien verehren etwa die Göttin Nisaba oder den Gott Nabu u. lassen sich über Generationen verfolgen (A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia² [Chicago 1977 bzw. 1998] 242; Visicato aO. 242f). Seit der Einführung von Schulen um 2000 vC. ist dann die Bezeichnung um-mi-a ([Schul-]Meister) belegt, die auch für Handwerksmeister in Gebrauch war, sowie ad-da-é-dub-ba für den ‚Vater des Tafelhauses' (weil man dort auf Tafeln zu schreiben lernte), was in größeren Schulen den Schulleiter bezeichnet, dem der L. (ugula, ‚Aufseher') u. der Hilfs-L. (šeš-gal, ‚großer Bruder') untergeordnet waren. Von einem um-mi-a wurde universales Wissen weit über die Schrift hinaus verlangt. Auch didaktische Methoden waren bereits entwickelt. Über die Ausbildung zum L. ist wenig bekannt, vermutlich hatte er sich nach Ende der Schulzeit als gering bezahlter ‚Famulus' (šeš-tab-ba, ‚Bruder, der dabei ist') mehrere Jahre beim Vater oder einem anderen erfahrenen Lehrherrn zu bewähren, bevor er in eigener Verantwortung berufstätig wurde. – Ähnliche Verhältnisse sind für das antike *Aegypten nachzuweisen (vgl. H. Brunner, Altägypt. Erziehung² [1991]; H.-W. Fischer-Elfert, Der Schreiber als L. in der frühen ägypt. Hochkultur: v. Hohenzollern / Liedtke 60/70). In der 2. H. des 3. Jtsd. vC. standen die Schreiber angesichts einer Literalität der Bevölkerung von rund 1% in höchstem Ansehen. Auch hier ist das Famulaturwesen bekannt. Besonders der Vater (sofern damit nicht der im übertragenen Sinne so genannte Lehrherr gemeint ist) fungierte in der Anfangszeit als L. Seit dem 22. Jh. vC. ist die Existenz von Schulen für Ägypten bezeugt. Dort lehrten wohl in der Regel nicht hauptamtliche L., sondern Beamte aus der Verwaltung. Disziplinarische u. didaktische Mittel des L. u. der Lehrstoff sind rekonstruierbar (Brunner aO. 56/105).

II. Griechenland u. Rom. a. Allgemeines. Die Geschichte der paganen *Erziehung u. *Bildung muss hier nicht erneut zusammengefasst werden (o. Bd. 6, 502/59; vgl. Marrou; zur Aktualisierung Too sowie J.-M. Pailler / P. Payen [Hrsg.], Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire ‚le Marrou' [Toulouse 2004]; vgl. Bowen; J. Christes / R. Klein / Ch. Lüth [Hrsg.], Hdb. der Erziehung u. Bildung in der Antike [2006]; I. Hadot; Schwenk). Auch soll dem Art. Schule nicht unnötig vorgegriffen werden. – Eine umfassende Geschichte des L.-*Berufes in der Antike gibt es bisher nicht. Nicht zu vergessen ist bei den folgenden Ausführungen, dass griechische u. römische L. nur mit einer Minderheit von Kindern u. Jugendlichen zu tun hatten, eben mit solchen, die lesen lernten; zu keinem Zeitpunkt der Antike waren mehr als schätzungsweise 10% der Bevölkerung litterat, wobei die Zahl in der Stadt größer u. auf dem Land geringer als dieser Wert gewesen sein dürfte (W. V. Harris, Ancient literacy [Cambridge, Mass. 1989]; H. R. Seeliger, Litteratulus Christianus. Beobachtungen u. Bemerkungen zum Bildungsgrad antiker Christen: TheolQS 183 [2001] 297/312). Naturgemäß vollzieht sich Erziehung zunächst u. vor allem in der Familie. Hier u. seitens anderer erfahrener Menschen erlernen Kinder u. Heranwachsende das Wissen u. die Fertigkeiten, die in einer Gesellschaft nötig sind. In alter Zeit, sagt Plinius d. J., habe jedem sein Erzeuger als Lehrer gegolten (suus cuique parens pro magistro), u. wenn kein Vater mehr da war, habe der angesehenste u. älteste Mann aus dem Umfeld diese Aufgabe übernommen (ep. 8, 14, 6). – Das Material zum L.beruf wird im Folgenden vereinfachend u. in Anlehnung an ein kaiserzeitl.-antikes Schema (vgl. Apul. flor. 20: litterator, grammaticus, rhetor; dem entsprechen griech. γραμματιστής, γραμματικός, ῥήτωρ) idealtypisch geordnet: Elementar-L. für Kinder von etwa sieben bis elf Jahren, Grammatik-L. für die bis 15jährigen u. Rhetorik-L. für die ab 15jährigen. Die antiken Bezeichnungen sind jedoch variabel, die Übergänge u. Altersgrenzen fließend. Die meisten Schüler kamen wohl nie über den Unterricht beim Elementar-L. hinaus. Manche Schüler der Oberschicht erhielten zuerst zu Hause Unterricht u. besuchten die Schule erst ab der zweiten (Quint. inst. 1, 2, 1) oder dritten (Plin. ep. 3, 3, 3) Stufe. Je kleiner eine Stadt oder ein Dorf war, desto wahrscheinlicher bestand keine scharfe Trennung zwischen den Stufen, die sogar vom selben L. vertreten werden konnten. Es ist mit einer starken lokalen u. zeitlichen Vielfalt zu rechnen (Kaster 231/440: Prosopographie von 281 grammatici, γραμματοδιδάσκαλοι, magistri ludi u. ähnlichen L. von 259/565 nC.; Gemeinhardt 27/61). – Das *Honorar der L. hing von der Schulart u. der Schülerzahl ab. Das Höchst-

preisedikt Kaiser Diokletians vJ. 301 nC. führt die maximalen Löhne von neun verschiedenen L.berufen an (7, 64/71. 74 [122/5 Lauffer]), die monatlich pro Schüler angegeben sind u. von 50 Denaren für Sport- u. Elementar-L. über 75 Denare für Arithmetik- u. *Kurzschrift-L. u. 200 Denare für L. sowohl der griech. u. lat. Literatur wie der Geometrie bis zu 250 Denaren für Rhetorik-L. reichen. Zum Vergleich: Ein Steinmetz durfte bis zu 50 Denare täglich verlangen (ebd. 7, 2 [118f L.]). Das Schuledikt Kaiser Gratians vJ. 376 nC. (Cod. Theod. 13, 3, 11) regelt, dass griechische u. lateinische Grammatik-L. 12 u. Rhetorik-L. 24 annonae verdienen. Speziell Trier muss dem Rhetorik-L. sogar 30 annonae zahlen, die lat. Grammatik-L. verdienen hier 20 u. ihre griech. Kollegen 12 annonae. Gerade die besten L. fanden viele Schüler u. glaubten sich dann angeblich eines größeren Theaterraumes würdig (Quint. inst. 1, 2, 9). Doch die meisten Elementar- u. Grammatik-L. galten als schlecht bezahlt, als ‚Schar, die man meist um den Lohn prellt‘ (Ovid. fast. 3, 829). Obgleich die *Eltern höchste Anforderungen an sie stellten, verdienten L. in einem ganzen Jahr mühseliger *Arbeit, was ein Wagenrennfahrer für einen einzigen Sieg einstrich (Iuvenal. 7, 228/43). Vom kümmerlichen Schulgeld der grammatici, ‚geringer als das Honorar eines Rhetors, beißt sich der rücksichtslose Hofmeister des Knaben vorher ein Stück ab, u. der Zahlmeister nimmt sich seinen Anteil‘ (ebd. 217/9, Übers. H. C. Schnur). Pertinax wechselt angeblich, weil er als L. zu wenig verdient, in den Militärdienst u. steigt schließlich bis zum Kaiseramt empor (so die notorisch unzuverlässige Hist. Aug. vit. Pert. 1, 5). – Auf Details des Lehrbetriebs, wie sie am anschaulichsten den erhaltenen Unterrichtsmaterialien auf Papyri, Ostraka u. Schreibtafeln des ägypt. Hinterlandes zu entnehmen sind (Textauswahl: E. Ziebarth, Aus der antiken Schule[2] [1913]; Darstellungen: Cribiore; genereller Nilsson [49/53 speziell zum L.]), muss im Folgenden weitgehend verzichtet werden. Quint. inst. 1 u. 2, 1/13 u. die Schulbuchreste des PsDositheus geben gewisse Eindrücke davon. – Eine zu manchen Zeiten an manchen Orten belegte Verbindung von *Initiation u. Erotik in Gestalt der παιδεραστία gehört weniger in den Bereich der Schul-L. (o. Bd. 16, 299/306), aber es gibt Gegenbeispiele wie Sappho u. ihren Kreis (o. Bd. 19, 266).

b. Elementarlehrer. Vermutlich wurden mit der Einführung der Schrift in Griechenland u. später in Rom bald auch Elementar-L. erforderlich. Die *Alphabet-Schrift war allerdings leicht erlernbar. Vielleicht hören wir darum in Griechenland u. Rom nie von Schreibergilden wie im Orient (R. Pfeiffer, Geschichte der Klass. Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus[2] [1978] 133). Die Anfänge des L.berufes liegen für Griechenland im Dunkeln (zu den ältesten Abb. u. Sp. 1130). Ilias u. Odyssee schweigen über Schreib-L., die wohl das heroische Bild aristokratischer Kämpfer stören würden. Xenophons Erzählung, Lykurg habe im 6. Jh. vC. die spartanische Jugend aus den verzärtelten Erziehungsmethoden der Griechen gerissen u. sie durch strenge L. disziplinieren lassen (Lac. 2f), muss nicht der historischen Wahrheit entsprechen. Herodot berichtet, dass um 495 vC. in Chios die Decke einer Schule einstürzte u. von 120 Kindern (die Zahl ist bemerkenswert) nur eines überlebte (6, 27). Aus einer alten Chronik bewahrt Plutarch die Notiz auf, dass die vor der Schlacht von Salamis 480 vC. evakuierten Athener Frauen u. Kinder in Troizen freundlich aufgenommen wurden u. eigens zusätzliche L. aus der dortigen Stadtkasse bezahlt wurden (vit. Them. 10). – Plato gibt im Protagoras einen Einblick in den normalen Erziehungsgang der städtischen Eliten (325c/6e): Schon dem kleinen Kind steht neben Eltern u. *Amme ein παιδαγωγός zur Seite, der weniger L. denn Aufpasser u. Erzieher zu gutem Benehmen ist (solche oft dem Sklavenstand angehörende Pädagogen begleiten auch den Jugendlichen, u. ihren Beruf gibt es noch in der Kaiserzeit, vgl. zB. Quint. inst. 1, 1, 8f; H. Schulze, Ammen u. Pädagogen. Sklavinnen u. Sklaven als Erzieher in der antiken Kunst u. Gesellschaft [1998]). Das etwas ältere Kind geht zur Schule zu den eigentlichen διδάσκαλοι. Der γραμματιστής bringt dem Protagoras zufolge dem Kind das Schreiben bei u. macht es mit Dichtung vertraut. Der κιθαριστής lehrt Musik, der παιδοτρίβης Sport. In Platos Gesetzen hingegen sind die Altersangaben u. Lehrpläne programmatisch u. nicht deskriptiv (7, 809e/10b). – Der *Komödie liefert der L. ein dankbares Sujet. Aristophanes lässt 423 vC. den ‚Anwalt der guten Sache‘ ein Loblied auf die abhärtende Erziehung der vorsophistischen Phase singen, als es im Mu-

sik- u. Sportunterricht viele Schläge u. Anstandsregeln gab (nub. 961/1023), wohingegen der sophistische Gegenanwalt dies als altmodisch abtut u. seinem armen Gegner das Wort im Munde herumdreht: *Herakles habe nie ein kaltes Bad genommen u. sei dennoch der stärkste von allen gewesen (ebd. 1036/111). Gleichwohl scheint die Prügelpädagogik bis in Tertullians (adv. Marc. 1, 8, 1 [CCL 1, 448]) u. Augustins (conf. 1, 9, 15. 14, 23) Zeiten nicht aus der Mode gekommen zu sein. Der Elementar-L. im Didaskalos-Frg. des Herodas (ca. 230 vC.) kennt nur die didaktischen Methoden Peitsche oder Rute; kein Wunder, dass der Schüler das Schulgeld, das er am 30. jedes Monats dem L. bringen muss, in schlechter Gesellschaft verspielt. ‚Verbleu ihn, bis die Sonne sinkt', bittet die Mutter den L. (88). Gleichwohl bezieht sich der Titel des Buches Περὶ ἄλγεος, das Orbilius, der ‚schlaggewaltige' (plagosus) L. des Horaz (epist. 2, 1, 70), verfasst hat, offenbar nicht auf den Schmerz der gezüchtigten Schüler, sondern auf das Unrecht, das die L. seitens übertrieben ehrgeiziger u. verständnisloser Eltern erleiden (Suet. gramm. et rhet. 9). L.-Anekdoten sind nicht selten; ein Elementar-L. ruft: Dionysius in der Ecke ist ungezogen. Als einer sagt, der sei noch gar nicht da, fügt der L. hinzu: wenn er kommt (Philogelos 61). – In Rom ist die Existenz eigentlicher Schulen erst für das spätere 3. Jh. vC. bezeugt (Plut. quaest. Rom. 59, 278E; vgl. Bonner 34f; Vössing, Geschichte 458/61); Liv. 3, 44, 6 meint wohl ahistorisch, schon im 5. Jh. vC. hätten sich die Zelte der Elementar-L. auf dem Forum befunden. Die späte röm. Republik übernimmt weitgehend die Institutionen der hellenist. Erziehung. Diese bleiben bis zum Ende der Antike im Wesentlichen intakt. Der ludi magister hält Elementarunterricht für Jungen u. Mädchen wohl ab etwa sieben Jahren in Lesen, Schreiben u. Rechnen (Aug. conf. 1, 13, 20; vgl. Bonner). Die verbreitete Theorie, die L. hätten die Kinder zuerst *Buchstaben abmalen lassen, bevor diese lesen lernten, dürfte nicht den Tatsachen entsprechen (K. Vössing, Schreiben lernen, ohne lesen zu können? Zur Methode des antiken Elementarunterrichts: ZsPapEpigr 123 [1998] 121/5). Vielfach unterrichten die L. der Antike offenbar an öffentlichen, lauten Orten. Nur ein Vorhang trennt die Schule von der Straße (Aug. conf. 1, 13, 22). Umgekehrt fühlen sich Nachbarn vom Geschrei gestört (angeblich mehr von demjenigen der L. als der Schüler; Martial. 9, 68). – L. des Elementarunterrichts (primae litterae) gab es in der Kaiserzeit nicht nur in Städten, sondern auch in Dörfern; dies findet sich zB. nebenher in der Bestimmung erwähnt, sive in civitatibus sive in vicis sollten die L. zwar nicht gänzlich von öffentlichen Ämtern befreit, aber nicht damit überlastet werden ([Ps?]Ulp.: Dig. 50, 5, 2, 8). Bis in eine Inschrift in einem südportugiesischen Bergbaudorf ist eine solche Regelung gedrungen (CIL 2, 5181 = Dessau nr. 6891). – Die öfters zu lesende Theorie, dass in der Kaiserzeit eine zunehmende Verstaatlichung von Schule u. L. zu beobachten sei, scheint nicht zuzutreffen. In der Mehrzahl blieben die L. vielmehr auf sich gestellt. Wo es öffentliche Gehälter gab, wurden sie zumeist nicht vom Staat, sondern von den Städten gezahlt, die allerdings immer stärker staatlicher Reglementierung in Sachen Schule unterstanden (K. Vössing, Staat u. Schule in der Spätantike: AncSoc 32 [2002] 243/62; vgl. R. Browning, Education in the Roman Empire: CambrAncHist 14 [2000] 855/83).

c. Grammatiklehrer. In einer dem 3. Jh. vC. entstammenden Liste von Berufen, die sich um den Nachwuchs vom Kleinkind bis zum Heranwachsenden zu kümmern haben, ist der γραμματικός noch nicht genannt (Teles: Joh. Stob. 4, 34, 72 [5, 848f Wachsmuth / Hense]). Erst ab dem 2. Jh. vC. sind griechische Grammatik-L. sicher bezeugt, u. auch für Rom führt Suet. gramm. et rhet. die Institution der Grammatik-L. in diese Zeit zurück (vgl. A. D. Booth, The appearance of the schola grammatici: Hermes 106 [1978] 117/25). Die Schule der Grammatik-L. galt als ‚schönstes Fundament' der Literatur bzw. des Wissens (fundamentum pulcherrimum litterarum: Cassiod. var. 9, 21, 3 [CCL 96, 371]). Letztes Ziel ist die fehlerlose Ausdrucksweise in Prosa oder Vers (inst. 2, 1, 1 [94 Mynors]). Wie die Elementar-L. waren auch die Grammatik-L. häufig Sklaven oder Freigelassene (vgl. J. Christes, Sklaven u. Freigelassene als Grammatiker u. Philologen im antiken Rom [1979]). In Rom verfügte gerade diese Gruppe über die Sprachkenntnisse, die ein grammaticus Graecus benötigte. Diese L. erhielten ihre Ausbildung auf unterschiedlichem Wege, zB. als Pädagogen, die ihren Schützling zu einem L. in den Un-

terricht begleiteten, oder als Sklaven von Gelehrten (Belege Friedlaender, Sittengesch.[10] 1, 177). Die Konkurrenz war groß. Schon am Ende der röm. Republik soll es allein in Rom 20 Grammatik-L. gegeben haben; die Provinzen folgten dem Beispiel, zuerst wohl Gallien (Suet. gramm. et rhet. 3). Grammatik-L. unterrichteten etwa 12- bis 15jährige Schüler. Dass darunter Mädchen waren, mag vereinzelt der Fall gewesen sein, war aber wohl unüblich (K. Vössing, Koedukation u. öffentliche Kommunikation. Warum Mädchen vom höheren Schulunterricht Roms ausgeschlossen waren: Klio 86 [2004] 128/42; generell zur Frage von Schülerinnen u. L.innen Cribiore 74/101). – Zunächst ging es den Grammatik-L. beim Lat. wie beim Griech. um die richtige Aussprache; wer sich auf eine L.stelle bewarb u. beim Rezitieren versagte, hatte schlechte Karten (Gell. 16, 6, 1/12). Außerdem ging es um das richtige Abteilen der Sätze (angesichts der scriptio continua), um korrekte Betonung, Hinweise auf Grammatik u. Stilistik sowie inhaltliche Erklärung (knapp Marquardt, Priv.[2] 1, 106f; ausführlich Bonner 189/249). Am wichtigsten war die Lektüre u. Erklärung der Dichter. Wegen des recht starren *Kanons, der zu Quintilians Zeiten (inst. 1, 8) zuerst *Homer u. Vergil, dann weitere Klassiker umfasste, versprach sich die Gesellschaft der Kaiserzeit davon offenbar eine stabilisierende, identitätsstiftende Wirkung auf die nachwachsende Führungsschicht. Der Grammatik-L. galt als Wahrer u. Hüter der rechten Sprache u. Bildung (vgl. Kaster; ders., Islands in the stream. The grammarians of Late Antiquity: Historiographia Linguistica 13 [1986] 323/42). Dabei fällt auf, dass die Bedeutung der Griechisch-L. im lat. Westen allmählich nachlässt; allerdings muss sich noch Augustinus trotz bescheidenen Elterneinkommens u. kleinstädtischer Verhältnisse beim griech. Grammatik-L. plagen (conf. 1, 13, 20).

d. Rhetoriklehrer. Als erste L. der Rhetorik gelten in der Antike Korax v. Syrakus u. sein dortiger Schüler Teisias (Aristot. frg. 137 Rose bei Cic. Brut. 12) im 5. Jh. vC. Redner hatte es schon zuvor gegeben, aber die durch L. mit Regeln u. Beispielen vermittelte τέχνη der schönen Rede u. der Überredung wird offenbar durch die Sophisten in Athen eingeführt, seit Gorgias 427 vC. aus Sizilien dorthin zieht. Die sophistischen L. setzen Verstand gegen Tradition, schulen das Argumentationsgeschick u. trainieren ihre Schüler darauf, mit Sprache *Affekte zu erzeugen. Aus der Zeit der sophistischen Anfänge bleibt den L. der Rhetorik bis ans Ende der Antike, ja bis in die Neuzeit hinein seitens ihrer Kritiker der Ruf erhalten, mehr auf Überredung als auf Wahrheit zu zielen. Allerdings entwickelt schon im 4. Jh. vC. der vermutliche Gorgias-Schüler *Isokrates als L. der Rhetorik eine Auffassung des Unterrichts, die sich kritisch rezipierend zur Sophistik verhält u. zugleich gegen den platonischen Bildungsgedanken gerichtet ist (or. 13). Isokrates meint, dass die Kunst der Rede letztlich Grundlage humanen Zusammenlebens u. politischen Konsenses sei (or. 3, 5). *Aristoteles liefert mit seiner Rhetorik jenseits der Sophistik den Grundtext, auf den fast alle späteren griech. u. lat. *Lehrbücher des Fachs letztlich zurückgehen. Dass die Macht des Wortes auch missbraucht werden kann, gesteht er zu, dies teile sie aber mit vielen anderen Gütern (rhet. 1, 1, 1355b 2/7). – Von weither zieht es griechische Studenten nach **Athen, um bei Rhetorik-L. zu studieren. 100 Hörer (gleichzeitig?) soll Isokrates gehabt u. über die hohe Studiengebühr nicht verhandelt haben (PsPlut. vit. dec. orator.: 837C/E). Im Zeitalter des Hellenismus nimmt die Rhetorik mit dem Ende der griech. Freiheit andere Funktionen an. Jetzt werden die Rhetorik-L. stärker Teil des, vereinfacht gesagt, dreigliedrigen Schulsystems vom Elementar- über den Grammatik- bis zum Rhetorik-L. Der Rhetorikunterricht, oft für Jugendliche ab etwa 15 Jahren, nimmt dabei teils die Funktion allgemeiner höherer Bildung an. Die L. unterrichten häufig an Privatschulen oder Schulen, die durch private Stiftungen finanziert werden, gelegentlich auch aus Mitteln des Herrscherhauses oder der öffentlichen Hand (Marrou 161/80). – Im 2. Jh. vC. waren es griechische L., die in Rom die Regelwerke u. die Didaktik der Rhetorik einführten. Bis zum 4. Jh. nC. blieb ein zweisprachiges Element in der röm. Rhetorik erhalten. Es gab anfangs Widerstände: 161 vC. zielte ein Senatsbeschluss auf Ausweisung der griech. Rhetorik- u. Philosophie-L. aus Rom (Suet. gramm. et rhet. 1). Doch auch als seit Plotius Gallus lateinischsprachige L. der Rhetorik in Rom auftraten u. auf enormen Zulauf stießen, wurde dies von den Censoren 92 vC.

missbilligt (ebd. 1f; Cic. de orat. 3, 93). Die Kaiserzeit bedurfte der Rhetorik-L., um ihrer Führungsschicht die nötige Bildung zu verschaffen. Vielerorts sind Schulen nachweisbar (o. Bd. 15, 862/77), außerdem zahlreiche L., die ohne Schule Rhetorik unterrichteten. Zum Unterricht gehörten u. a. rhetorische Theorie, die Lektüre exemplarischer Geschichtswerke u. vorbildlicher Reden sowie Übungen in Deklamation. Im Gegensatz zu den Elementar-L. wurden den Grammatik- u. Rhetorik-L. zeitweise Privilegien wie Steuerfreiheit zugestanden, so im Erlass Kaiser Vespasians 74 nC. (Riccobono, Fontes^2 1, 420/2). Unter *Antoninus Pius durften in kleinen Städten jeweils bis zu drei Grammatik-L. u. Rhetoren von städtischen Aufgaben entlastet werden, in mittleren je vier u. in großen je fünf (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 1f); nur *Ärzte erhielten dasselbe Privileg (ebd.). Die Auswahl der L. war Aufgabe des Stadtrates (ebd. 27, 1, 6, 4). Neben den vielen kleinen, unbekannten L. der Rhetorik gab es auch zahlreiche renommiertere, deren Viten Philostrat u. *Eunapios erzählten. *Libanios lehrte als ungekrönter König der Rhetorik im Rathaus v. *Antiochia (or. 1, 104). Er zog pagane u. christliche Schüler aus dem ganzen Römerreich an (P. Wolf, Vom Schulwesen der Spätantike [1951]; R. Cribiore, The School of Libanius in late antique Antioch [Princeton 2007]). Diese betreute er gleichwohl individuell u. blieb ihnen gelegentlich noch lange brieflich verbunden, wie der Briefwechsel mit *Basilius v. Caes. zeigt. Auch in den lat. Regionen des Reiches konnte man noch im 5. Jh. nC. L. der Rhetorik finden, bis dann im 5./6. Jh. die Gesellschaftsschicht allmählich dezimiert wurde, auf die der Rhetorikunterricht zugeschnitten war; die ersten Konturen der mittelalterl. Erziehungswelt zeichneten sich ab (P. Riché, Les écoles et l'enseignement dans l'occident chrét. de la fin du 5e s. au milieu du 11e s. [Paris 1979]; Vössing, Bildung; Th. Haarhoff, Schools of Gaul. A study of pagan and Christian education in the last century of the Western Empire [Oxford 1920]; F. McGrath, Education in ancient and medieval Ireland [Dublin 1979]).

e. Philosophen als Lehrer. Das Material hierzu wurde teilweise bereits o. Bd. 19, 267/76 mit dem Fokus auf den Jüngern u. Schülern der Philosophen sowie im Art. *Hochschule resümiert (vgl. zudem als Überblick Clarke 55/108: ‚Philosophical teaching'). Für die frühesten Philosophen sind die Quellen zu knapp, für Pythagoras zu legendenumwuchert, um ihre Tätigkeit als L. historisch zuverlässig zu rekonstruieren. Historisch fassbar ist erst, wie die Sophisten des 5./4. Jh. vC. als L. auftreten (vgl. o. Sp. 1099f; Marrou 87/106). *Aristophanes karikiert, wie die Sophisten die Moral junger Menschen untergraben: Der Vater, der dem Sohn eine sophistische Ausbildung bezahlt hat, muss erleben, wie ihm der gewalttätig gewordene Sohn mit der frisch erlernten dialektischen Kunst beweist, warum es erlaubt ist, Vater u. Mutter zu schlagen (nub. 1321/473). Nur seine L. verteidigt der Sohn (ebd. 1467). – Wohl nicht zuletzt aufgrund von Erfahrungen mit der Sophistik lässt Plato den Sokrates betonen, er sei niemandes L. (apol. 33a), u. zu folgen gelte es nicht ihm, sondern der Wahrheit allein (Phaedo 91bc). Aristoteles bekräftigt ähnlich, selbst befreundeten Philosophen gegenüber sei die Wahrheit stets vorzuziehen (eth. Nic. 1, 6, 1096a 16f); von daher rührt das spätere geflügelte Wort: amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas (Lib. de vit. Aristot. 28 [I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition (Göteborg 1957) 154, griech. Vorlage 132]). Nach Aristoteles ist es ein Kennzeichen des Wissenden im Unterschied zum bloß Erfahrenen, lehren zu können (metaph. 1, 1, 981b 7), denn ‚alles Lehren u. alles vernünftige Lernen geschieht aufgrund vorheriger Erkenntnis' (anal. post. 1, 1, 71a 1f). – Die Weitergabe von Erkenntnis, die der Gewinnung einer philosophischen *Lebensform dienen soll, muss aber individuell auf den Empfänger zugeschnitten sein. Herrlich ist es, sagt Sokrates, wenn jemand in einer geeigneten Seele von Einsicht getragene λόγοι sät, die dann hier u. dort aufgehen u. Menschen glücklich zu machen vermögen (Phaedr. 276e/77a). Viele philosophische L. an der Akademie Platos, im Lykeion, in der Stoa u. im Kepos Epikurs halten um dieser Glückseligkeit (*Glück) willen daran fest, im echten oder wenigstens im literarisch stilisierten *Dialog die Hörer selbst Erkenntnisse gewinnen zu lassen (P. Hadot 163/70). Dies geht bis hin zum philosophischen L. als Beichtvater (vgl. S. Sudhaus, Epikur als Beichtvater: ArchRelWiss 14 [1911] 647f) u. Psychotherapeuten (vgl. Porph. vit. Plot. 11 [15f Henry / Schwyzer]). Die in der Regel auf

dem Privateigentum des Schulleiters beruhenden Organisationsformen der Schulen, die Sukzession der Leiter, die Zusammensetzung des Publikums u. anderes variieren (Überblick mit Lit.: T. Dorandi, Chronology. Organization and structure of the philosophical schools: K. Algra u. a. [Hrsg.], The Cambridge history of Hellenistic philosophy [Cambridge 1999] 31/62). Vielfach gibt es einen weiteren Kreis von Hörer(inne)n u. einen engeren Kreis von Jünger(inne)n, mit denen der L. mitunter sogar in Wohngemeinschaft leben kann. Die *Akademie, der Peripatos u. vielleicht auch die Stoa gehen als Institutionen wohl im 1. Jh. vC. ein (J. P. Lynch, Aristotle's school [Berkeley 1972]; J. Glucker, Antiochus and the late Academy [Göttingen 1978]). Kaiser *Marcus Aurelius (161/80) lässt in Athen Lehrstühle für die vier philosophischen Richtungen einrichten (Lucian. Eun. 3; Philostr. vit. soph. 2, 2 [2, 73 Kayser]). Manch größere Stadt leistet sich wohl einzelne Stiftungs-Lehrstühle (I. Hadot 215/61). Kaiser Theodosius II gründet in *Konstantinopel 425 sogar eine Art Universität; dort lehren je zehn griech. u. lat. Grammatik-L., fünf griech. u. drei lat. Rhetorik-L., zwei Jura-Professoren sowie ein Philosoph (Cod. Theod. 14, 9, 3; vgl. H. Schlange-Schöningen, Kaisertum u. Bildungswesen im spätantiken Kpel [1995] 114/21). Häufiger unterrichten die L. der Philosophie als Privatleute, wie Plotin in Rom u. die L. der gegen Ende des 4. Jh. wiedergegründeten u. 529 von Kaiser *Iustinianus verbotenen Akademie in Athen. Ob L. der Philosophie ähnliche Privilegien wie Grammatik- u. Rhetorik-L. genießen sollen, ist Gegenstand antiker juristischer Debatte (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 5/8); ein Argument gegen Steuerprivilegien für Philosophie-L. lautet, sie seien nur wenige, u. wer nicht freiwillig zahle, sei auch kein Philosoph (ebd. 27, 1, 6, 7). – Gegenüber der dialogischen Wahrheitssuche gibt es auch gegenläufige Trends: *Cicero verkehrt den platonisch-sokratischen Gedanken mit seiner These, lieber irre er mit Plato, als mit weniger geschätzten Leuten Wahres zu meinen (Tusc. 1, 17, 39). Seneca kritisiert einerseits das übermäßige respicere ad magistrum, wie es sich in der ständigen Berufung auf Zitate des Meisters statt auf selbst Gedachtes äußert (ep. 33, 8); andererseits gibt er auch zu, dass *Kleanthes aus Zenon u. Plato aus Sokrates nicht durch Hören allein viel Gewinn zu ziehen wussten, sondern aus ihrem Einblick in Leben u. Charakter dieser großen L. (ep. 6, 6). Die L. der stärker dogmatischen Schulen wie der Stoa verstehen sich wohl, mindestens zeitweise, mehr als Verkünder einer leichter fasslichen Lehre für breite Kreise, während die aristokratischen Platoniker u. Aristoteliker auf geduldiges gemeinsames Suchen setzen (P. Hadot 168f). Allerdings zeigen die Mitschriften Arrians auch *Epiktet als dialogischen L. Im 2./3. Jh. nC. hält es der Aristoteles-Kommentator Alexander v. Aphrodisias für ein Zeichen der Zeit, dass die zeitgenössischen philosophischen L. alte Texte kommentieren, während die altvorderen L. im Diskussionsstil lehrten (in Aristot. top. 1, 2 [CommAristotGr 2, 2, 27]). Freilich schließt sich beides nicht aus. Plotin kommentiert viel, dennoch regt er in seinen Vorlesungen die Hörer zu Fragen an u. nimmt dafür einiges Durcheinander u. Geschwätz in Kauf (Porph. vit. Plot. 3 [3f H. / Schw.]). Generell wollen die antiken L. der Philosophie in der Regel keine puren Wissensvermittler, sondern L. des rechten Lebens sein (vgl. P. Hadot; J. Hahn, Der Philosoph u. die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten u. populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit [1989]). Der große Kommentator Proklos wird von seinem Schüler Marinos als heiliger L. dargestellt (vit. Procl.). Wieviel Psychologie der L. benötigt, zeigt Plutarch mit seiner ausführlichen Typologie der verschiedenen Arten von Studenten, mit denen ein Vorlesungen Haltender zu tun hat (aud.). – Unter den zahlreichen philosophisch interessierten *Frauen der Antike traten einige als L.innen auf, so in gewisser Hinsicht schon Diotima in Platos Symposion u. professionell auf Augenhöhe mit den besten Philosophen ihrer Zeit *Hypatia, zu deren Vorlesungen in Alexandrien Interessierte von weither anreisten, bis diese herausragende L.in einer Intrige zum Opfer fiel u. ermordet wurde (Socr. h. e. 7, 15; zu den bei M. Rullmann [Hrsg.], Philosophinnen 1 [1993]; M. E. Waithe [Hrsg.], A history of women philosophers 1 [Dordrecht 1987] erwähnten Denkerinnen präzise Angaben bei R. Goulet [Hrsg.], Dict. des philosophes antiques 1ff [Paris 1989ff]).

f. Lehrer sonstiger Berufe. Für die meisten Berufe gab es in der Antike keine eigenen L., sondern als L. fungierte jemand, der den betreffenden Beruf ausübte. Das

konnte der eigene Vater sein, wie es etwa bei der Rhapsodenfamilie der Homeriden u. der über fast ein Jahrtausend nachweisbaren Seherfamilie der Iamiden der Fall war (Belege o. Bd. 19, 264f). Als L. konnten aber auch Mitglieder von Kollegien u. Kultvereinen (*Kultgemeinde) dienen (Belege o. Bd. 19, 265; vgl. U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer [Hrsg.], Religiöse Vereine in der röm. Antike = StudTextAntChr 13 [2002]). Handwerker übernehmen selbst die L.tätigkeit; zahlreiche Ausbildungsverträge auf ägyptischen Papyri regeln die wechselseitigen Verpflichtungen zwischen Lehrherrn u. Lehrlingen (A. Zambon, Διδασκαλικαί: Aegyptus 15 [1935] 3/66; vgl. ebd. 19 [1939] 100/2; 34 [1954] 231/49; 37 [1957] 266/70). Ähnlich stand es wohl ursprünglich um die ärztliche Ausbildung (vgl. F. Kudlien, Medical education in classical antiquity: C. D. O'Malley [Hrsg.], The history of medical education [Berkeley / Los Angeles 1970] 3/37). Die Anfänge dürften in Familientraditionen liegen. Der sog. hippokratische *Ärzteeid lässt dies noch erkennen, wenn er den Schüler eines *Arztes verpflichtet, seinen L. wie die eigenen Eltern zu achten u. dessen Söhne wie die eigenen Söhne kostenlos zu unterrichten. Ärztefamilien bleiben bis in die Spätantike häufig. Doch stellen seit hellenistischer Zeit auch hochschulähnliche Lehr- u. Forschungsstätten wie diejenige in *Alexandria professionelle L. der Medizin zur Verfügung (Belege o. Bd. 15, 878/80; o. Bd. 19, 266f; vgl. Ch. Schulze, Medizin u. Christentum in Spätantike u. frühem MA = StudTextAntChr 27 [2005]). Auch die Juristen lehrten wohl anfangs eher ungeregelt, zunehmend jedoch in Rechtsschulen mit stärker vereinheitlichtem Lehrplan, zumal seit dem 2. Jh. mit den Institutiones des Gaius ein *Lehrbuch vorlag (B. Kübler, Art. Rechtsunterricht: PW 1A, 1 [1914] 394/405; D. Liebs, Rechtsschulen u. Rechtsunterricht im Prinzipat: ANRW 2, 15 [1976] 197/286; Weiteres o. Bd. 15, 877f). An der Rechtsschule von **Berytus unterrichteten Hochschul-L. in einem beinahe schon mittelalterl. Sinne (P. Collinet, Histoire de l'école de droit de Beyrouth [Paris 1925]; L. Jones Hall, Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity [London 2004] 195/220). Kaiser Justinian ließ durch seine Constitutio ,Omnem' vJ. 553 nur noch die Rechts-L. in Rom, Kpel u. Berytus zu, verbot den Lehrbetrieb in Alexandrien, Căsarea u. anderswo u. regelte den Lehrplan (Dig. de conc. dig. 2. 7).

III. Israel u. Judentum. a. Hebräische Bibel. Einen festen Terminus für L. gibt es hier nicht; Worte für L. kommen zudem nur sehr selten vor. So wird zB. demjenigen, der vom rechten Weg abkommt, vorausgesagt, dass er eines Tages sprechen wird: ,Wie konnte mein Herz nur die Mahnung verschmähen, dass ich nicht gehorchte der Stimme meiner Erzieher (mōrīm), dass ich mein Ohr meinen L. (m^{e}lamm^{e}dīm) nicht zuneigte' (Prov. 5, 13). Nach 1 Chron. 25, 8 werfen alle das *Los um den Dienst, ,der Kleine genauso wie der Große, der Meister / L. (mevīn) mit dem Schüler (talmīd)'. Verschiedene weitere Wörter, überwiegend Verben, können situationsbezogen zur Bezeichnung des Lehrens u. des L. dienen (Überblick: Crenshaw 206/8). Wo ,Vater' steht, kann manchmal auch der professionelle L. gemeint sein, so vielleicht in Prov. 13, 1 (W. McKane, Proverbs [London 1970] 453). Doch ob es im alten Israel Elementar-, Beamten-, Priester- u. Levitenschulen gab, an denen berufliche L. unterrichteten, ist zweifelhaft. Eine Schule (οἶκος παιδείας, hebr. Vorlage vielleicht bēt midrāš) wird überhaupt erst Sir. 51, 23 erwähnt, also wohl um 180 vC. Dass es eine eigentliche Ausbildung zum Propheten durch L. gegeben habe (vgl. o. Bd. 19, 278f), bleibt weitgehend Spekulation. Der Analogieschluss von den Schulverhältnissen in Ägypten u. dem Alten Orient auf Israel (L. Dürr, Das Erziehungswesen im AT u. im antiken Orient [1932]) ist nicht zwingend. Als Hintergrund der Weisheitsliteratur eine ,bürgerlich-großbäuerliche Schicht' anzunehmen, die einen Schulbetrieb u. L. erfordert (G. v. Rad, Weisheit in Israel [1970] 30f), ist ebenfalls nur Mutmaßung (H. D. Preuß, Einführung in die atl. Weisheitslit. [1987] 45f). Auch das von Lemaire 7/33. 86/92 beigebrachte inschriftliche Material umfasst zwar u. a. schülerhafte Übungen, beweist aber weder die Existenz von Schul-L. noch den Ursprung des atl. Kanons aus dem Geist des Lehrplans. Dass in vorhellenistischer Zeit ,keine Schulen erwähnt werden, erklärt sich immer noch am besten daraus, daß es keine gab' (F. W. Golka, Die israelit. Weisheitsschule oder ,des Kaisers neue Kleider': VetTest 33 [1983] 265). Es könnte sein, dass als L. im alten Israel primär die Hausväter fungierten, wäh-

rend eigene L. Ausnahmen sind, zB. die Prinzenerzieher (omenīm: 2 Reg. 10, 1/6). Erst in der Generation des *Jesus Sirach, ‚die sich dem Hellenismus öffnete, ihm aber zugleich kritisch gegenüberstand' (o. Bd. 17, 885), wäre es dann zu eigentlichen Schulen mit L. gekommen. – Der Erziehungsgedanke spielt gleichwohl eine wichtige Rolle im AT (vgl. die Beiträge bei Ego / Merkel 1/97). Die Weisheit der Väter soll an die Söhne weitergegeben werden (Crenshaw; auch Mütter unterrichten: Cant. 8, 2). Häufig wird eine starke Nähe des Verbs jāsar, ‚erziehen', u. des Nomens mūsār, ‚Erziehung', zur Bestrafung u. speziell zur körperlichen Züchtigung deutlich (vgl. G. J. Botterweck / R. D. Branson, Art. jāsar / mūsār: ThWbAT 3 [1982] 688/97): ‚Wer seine Rute schont, hasst seinen Sohn; aber wer ihn liebhat, züchtigt ihn beizeiten' (Prov. 13, 24). Gerade auch Gott selbst wird in diesem Sinn als strafender L. seines Volkes (zB. Hos. 7, 12) u. jedes Einzelnen (zB. Ps. 94, 12) aufgefasst: ‚Der die Völker züchtigt, er sollte nicht strafen, er, der die Menschen Erkenntnis lehrt' (ebd. 94, 10). Die zahlreichen Belegstellen der vom Verb lmd abgeleiteten Worte zeigen, wie Lehren u. Lernen im alten Israel letztlich auf Gott als den eigentlichen L. zurückgehen: ‚Höre, Israel, die Satzungen u. Rechte, die ich euch heute verkünde, lernt sie u. achtet darauf, sie zu befolgen' (Dtn. 5, 1). Mose als Vermittler des Gotteswortes ist dabei gewissermaßen Urtyp des menschlichen L. (ebd. 5, 31; vgl. A. S. Kapelrud, Art. lāmad etc.: ThWbAT 4 [1984] 576/82; E. Schawe, Gott als L. im AT, Diss. Fribourg [1979]).

b. Griechischsprachiges Judentum. Die LXX übersetzt jāsar stets mit παιδεύειν u. mūsār zumeist mit παιδεία, obgleich sich die griech. Konzeption der *Bildung des Menschen zu seiner Bestform keineswegs mit dem atl. Gedanken deckt, ‚daß der Mensch nicht nur für die Kompliziertheit des Lebens die Unterweisung braucht, sondern auch für den Dienst an JHWH' (Botterweck / Branson aO. 697). Für διδάσκαλος gibt es nur zwei Belege in der LXX u. fünf in den griech. Pseudepigraphen, für παιδευτής vier in der LXX u. einen in den Pseudepigraphen (E. Hatch / H. Redpath, A concordance to the Septuagint 1/3 [Oxford 1897/1906] s. v.; A.-M. Denis, Concordance grecque des pseudépigraphes d'AT [Louvain 1987] s. v.). Weit mehr Belegstellen bieten vor allem Philo (J. Leisegang, Indices = Philonis opera 7 [1926/30] s. v., zusätzlich s. v. παιδαγωγός), aber auch Josephus (K. H. Rengstorf, A complete concordance to Flavius Josephus 1/4 [Leiden 1973/83] s. v.). Philo verklammert durch eine umfassende παιδεία-Konzeption alttestamentliche u. hellenistische Weisheit (G. Bertram, Art. παιδεύω etc.: ThWbNT 5 [1954] 611/4). So ist Mose, zu dessen *Erziehung einst L. aus aller Welt herbeigeeilt seien (Philo vit. Moys. 1, 21), in Philos Augen Liebhaber u. L. der Wahrheit (ἀληθείας ἐραστής ... καὶ διδάσκαλος: spec. leg. 1, 59), so dass ein Philosoph wie *Heraklit ihm in der Lehre folgen kann (leg. all. 1, 108). Umgekehrt zeige sich die Bosheit *Caligulas darin, dass er seinen politischen Lehrmeister in den Suizid getrieben u. geglaubt habe, keines L. u. Erziehers zu bedürfen (leg. ad Gai. 53). L. wirken jedoch nach Philo nicht zwangsläufig segensreich: Genau wie im paganen Gebrauch von διδάσκαλος ist oft von L. u. L.innen die Rede, die Böses lehren (spec. leg. 1, 56; vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 61; 17, 325). – In jüdischen Inschriften Roms gibt es öfters den γραμματεύς oder grammateus (JewInscrWestEurope 2 nr. 1. 85. 114 u. ö.), aber da auch Kinder diese Bezeichnung erhalten können (ebd. nr. 255f), ist offensichtlich nicht in jedem Fall ein L. damit gemeint, sondern vielleicht manchmal nur jemand, der lesen kann. Ebd. nr. 307 war wohl ein νομοδιδάσκαλος (vgl. Lc. 5, 17 u. ö.) aus dem 3./4. Jh. nC. erwähnt, nr. 68 wird ein διδάσκαλος νομομαθής genannt, also ein L., der wohl zugleich die Tora studierte.

c. Qumran u. der Lehrer der Gerechtigkeit. In mehreren Schriftrollen von Qumran u. in der Damaskusschrift wird ein ‚L. der Gerechtigkeit' erwähnt (mōreh ha-ṣædæq). 390 Jahre, nachdem Gott sein Volk in die Hände Nebukadnezars gegeben habe (586 vC.), sei eine neue ‚Pflanzwurzel' entstanden, weitere 20 Jahre später habe Gott dieser Gruppe den L. der Gerechtigkeit erstehen lassen, ‚sie zu führen auf seines Herzens Weg. Und er gab bekannt für spätere Generationen, was er getan in einer letzten Generation an einer Gemeinde von Treulosen' (CD 1, 5/12; Übers. angelehnt an J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 1/3 [1995/96]). Auch ‚am Ende der Tage' wird dieser (?) L. auftreten (CD 6, 10f). Ihm steht ein Böser gegenüber, u. ‚vom Tage des Hinschieds des L. der (Vereinigung) bis

zum Ende aller Kriegsleute, die sich abgewandt haben mit dem 'Lügenmann', etwa 40 Jahre' (ebd. 20, 13/5). Der L. gehört dem priesterlichen Geschlecht an (4QPs 37, 2, 15). Selbst wenn sämtliche Aussagen über die vergangenen Nöte u. über die künftige Erscheinung des L. auf dieselbe historische Person gemünzt sein sollten, bleibt seine Lebenszeit umstritten u. kann vom 3./2. Jh. vC. (F. García Martínez / A. S. van der Woude, A ‚Groningen' hypothesis of Qumran: RevQumrân 14 [1989/90] 521/41) über die Zeit des Jonathan oder Simon Maccabaeus (161/135 vC., so zB. F. M. Cross, The ancient library of Qumran and modern Biblical studies[3] [Sheffield 1995] 88/120) bis zum späten 2. bis frühen 1. Jh. vC. (M. O. Wise, Dating the Teacher of Righteousness and the floruit of his movement: JournBiblLit 122 [2003] 53/87) datiert werden. Versuche der Identifikation des L. mit namentlich bekannten historischen Personen des 3. Jh. vC. bis 1. Jh. nC. sind spekulativ u. großenteils absurd (u. a. L. = Jesus v. Nazareth). Unbewiesen ist auch, dass der L. zB. die ‚Tempelrolle' u. Teile von QMMT verfasst habe. Breitere Akzeptanz finden Hypothesen, wonach der L. der Gerechtigkeit der zadoqidische Anführer einer essenischen, jedenfalls ordensähnlichen, antihellenist. Gruppe gewesen sei, die in abgeschlossener Gemeinschaft lebte (*Kultgemeinde). Nach einem Konflikt mit dem *Hohenpriester in Jerusalem sei die Gruppe in die Wüste am Toten Meer gezogen, habe nach strengen rituellen Vorschriften gelebt u. sich für den bereits begonnenen endzeitlichen Kampf gerüstet (1QM). In jedem Falle muss der L. der Gerechtigkeit hier eine herausragende Autorität genossen haben (M. Hengel, Judentum u. Hellenismus[3] [1988] 407/14). – Aus der in 1QS 5/11 erhaltenen Gemeinderegel, der Israelregel (1QSa) u. der Damaskusschrift (CD) geht u. a. hervor, dass die Mitglieder ein langes Noviziat u. allmählichen Aufstieg (1QSa 1, 4/19) zu durchlaufen hatten (vgl. W. Drews, Art. Katechumenat: o. Bd. 20, 504f). Eine Ausbildung durch den verständigen Leiter u. Meister (maśkīl) war erforderlich. Dieser hatte sie in allen Vorschriften der Gemeinde u. in der Tora zu unterweisen (1QS 6, 15. 18). Unterschiede zwischen CD (Gruppen in Stadt u. Wüste) einerseits sowie 1QS u. 1QSa (nur ländlich lebende Gruppe) andererseits scheinen bemerkbar (G. Vermes, The Dead Sea scrolls. Qumran in perspective [London 1977] 87/109). Die Angehörigen der *Gemeinschaft konnten sich selbst Schüler Gottes (limmūdē ʾel) nennen (CD 20, 4). Dass ein Schulbetrieb im Mittelpunkt der Qumran-Gruppe gestanden habe, ist möglich, lässt sich aber nicht nachweisen (A. Steudel, ‚Bereitet den Weg des Herrn'. Religiöses Lernen in Qumran: Ego / Merkel 99/116).

d. Schriftgelehrte u. Rabbinen. Das wichtigste Material zu Schriftgelehrten, jüdischen Charismatikern u. Rabbinen als L. wurde o. Bd. 19, 279/86 bereits zusammengestellt. Ergänzt sei, dass gerade Mose als der große L. Israels bezeichnet wird (bSoṭa 13b; Midr. Tannaim Dtn. 34, 5 [ed. D. Hoffmann (1908/09) 224]; Targ. Onq. Dtn. 33, 21 [ed. A. Sperber (Leiden 1959) 347]). Wie hoch generell das Lehren geschätzt wurde, zeigt die Sentenz: ‚Wer die Tora lernt u. sie nicht lehrt, gleicht einer Myrte in der Wüste'; ihr Duft verströmt sich, ohne dass jemand etwas davon hat (bRoš ha-šanah 23a). – Offen bleiben muss die Frage, ob die seit dem 3. Jh. vC. bezeugten Synagogen grundsätzlich von Lehrhäusern zu unterscheiden waren oder wahlweise diese Funktion übernehmen konnten (vgl. D. Urman, The house of assembly and the house of study. Are they one and the same?: ders. / P. V. M. Flesher [Hrsg.], Ancient synagogues [Leiden 1995] 232/55). Damit bleibt auch die Frage nach jüdischen Schulen offen. Den Quellen sind Spuren eines Curriculums zu entnehmen, das beim Unterricht in Schreiben u. Lesen beginnt u. zur Vermittlung von Bibel, Mischna u. Talmud voranschreitet (Abot 5, 21). Ob sich darum aber bereits L. für Grund-, Mittel- u. Oberstufe unterscheiden lassen (so N. Drazin, History of Jewish education from 515 B. C. E. to 220 C. E. [Baltimore 1940] 88), ist sehr unsicher. Der häufigste Name für den Elementar-L. in tannaitischen Quellen ist sofer (‚Schreiber'; vgl. E. Ebner, Elementary education in ancient Israel during the Tannaitic period [New York 1956] 52). Sowohl in den Erziehungsmethoden als auch bei der höheren Form der von L. unterrichteten Schriftauslegung (*Exegese II) gibt es Parallelen zum Hellenismus (S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine [ebd. 1950] 47/82).

C. Christlich. I. Jesus als Lehrer. a. In den Evangelien. Vielleicht wird Jesus bereits in der Spruchquelle Q als L. angesprochen; ein Schriftgelehrter (γραμματεύς) sagt

zu ihm: ,Meister (διδάσκαλε), ich will dir folgen, wohin du gehst' (Mt. 8, 19; anders die Parallele Lc. 9, 57). Alle vier Evangelien deuten u. porträtieren Jesus als L. (vgl. Riesner; neuere Lit. bei S. Byrskog, Das Lernen der Jesusgeschichte nach den synopt. Evangelien: Ego / Merkel 191/209). 41mal wird dafür das Substantiv διδάσκαλος gebraucht, seltener andere Worte wie καθηγητής (Mt. 23, 10). Im Folgenden werden nur ausgewählte Belegstellen genannt. Jünger (Mc. 4, 28) wie *Fremde (ebd. 12, 14) reden Jesus 29mal im Vokativ διδάσκαλε an, der laut Joh. 1, 38 (vgl. aber 20, 16) die aramäische Anrede rabbî wiedergibt (die nicht mit dem Titel Rabbi verwechselt werden sollte, der erst ab 70 nC. jüdischen Gelehrten zukommt, Riesner 266/74). Jesus nennt sich auch selbst L. (Mc. 14, 14 parr.). Als Jesus sich mit Nikodemus unterhält, bezeichnen beide Männer den anderen als L.: Jesus ist der von Gott gekommene L. (Joh. 3, 2), Nikodemus der L. Israels (ebd. 3, 10). In Mt. 23, 8 (,nur einer ist euer L., ihr alle aber seid Brüder') erhält διδάσκαλος eine christologische Färbung. In Mc. 14, 14 parr. (,Der L. / Meister spricht usw.') lässt ein absoluter Wortgebrauch ,L.' zum Würdeprädikat werden (F. Hahn, Christologische Hoheitstitel[5] [1995] 79f). Jesus lehrt ,wie einer, der Vollmacht hat, u. nicht wie die Schriftgelehrten' (Mc. 1, 22 parr.). Sein öffentliches Auftreten scheint mit dem ,Verkündigen' (κηρύσσω Mc. 1, 14 wie bei *Johannes d. T. ebd. 1, 4) in *Galilaea zu beginnen u. geht dann in der Synagoge v. *Kapharnaum ins ,Lehren' (διδάσκω) über (Mc. 1, 21). Einerseits belehrt Jesus seine Jünger, die ,zu ihm treten' (Mt. 5, 1), andererseits auch das Volk (Mc. 10, 1), teils in Synagogen (Mt. 4, 23; Joh. 6, 59), teils im Tempel (Mc. 11, 17), teils unter freiem Himmel (Mt. 5, 1f). Offen bleibt die Frage, ob hinter der Sicht Jesu als L., etwa bei Mt. oder Joh., ,Schulen' stehen, die Jesu L.funktion fortzuführen beabsichtigten (Th. Schmeller / Ch. Cebulj, Schulen im NT? [2001]).

b. Im sonstigen antiken Schrifttum. Es fällt auf, dass Jesus im NT außerhalb der Evangelien nicht ausdrücklich L. genannt wird, auch wenn gelegentlich auf seine Lehrtätigkeit angespielt wird (vgl. Normann 67/78) u. die Vorstellung von Gott als einem strengen Erzieher ebenfalls präsent ist (Hebr. 12, 4/13). Dagegen kehrt bei den Apostol. Vätern u. den Apologeten der L.titel für Jesus wieder. 1 Clem. 13, 1 gedenkt Jesu, der ,Milde u. Langmut lehrte'; dies fügt sich zu der Vorstellung, Gott habe die Menschen durch Jesus Christus ,erzogen, geheiligt u. geehrt' (ebd. 59, 3). Auch der Barnabasbrief stellt eine Parallele zwischen der Unterweisung durch Gott (21, 6) u. durch Jesus (5, 3) her; der Verfasser selbst will gerade nicht ,wie ein L., sondern wie es einem Liebenden geziemt' reden (4, 9; vgl. Snyder 206/12; *Barnabas). Schwer zu datieren sind das Martyrium Polycarpi (17, 3 [16 Musurillo]: ,Denn diesen verehren wir als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir in angemessener Weise als Jünger u. Nachahmer des Herrn wegen der unüberbietbaren Zuneigung zu ihrem König u. L.') u. die Briefe des *Ignatius v. Ant. (Eph. 15, 1: ,Gut ist das Lehren, wenn man tut, was man sagt. So ist nur einer L., der sprach, u. es geschah'; Magn. 9, 1: ,... um als Jünger Jesu Christi, unseres einzigen L., erfunden zu werden'). Vor allem *Iustinus Martyr, der selbst L. war, deutet Jesus Christus wiederholt als L. (Normann 107/25). Dabei versteht er das Christentum als Gottes eigene Lehre im Unterschied zu menschlichen Lehren (dial. 27, 4), wie sie von L. vertreten werden, die sich als Philosoph (apol. 1, 4, 8) oder Rabbi titulieren lassen (dial. 112, 5). Christi Lehre geht für Justin über solche Lehren hinaus. Als der präexistente *Logos belehrte Christus schon die Propheten des AT u. die griech. Philosophen (ebd. 7, 1; apol. 1, 33, 9; 2, 10, 8). In Justins Perspektive ist das Christentum die vollkommene Überbietung aller Philosophenschulen, eine Ansicht, die sich spiegelbildlich zu *Galenos' Behauptung verhält, Neues könne man leichter die Anhänger von Mose u. Christus lehren als die Ärzte u. Philosophen, die hartnäckig an ihrem Schulwissen festhielten (diff. puls. 3, 3 [8, 657 Kühn]); allerdings bestehe die Lehre des Mose u. Christi im Gehorchen gegenüber unbewiesenen Gesetzen (ebd. 2, 4 [579f]; *Gehorsam). Justin interessiert, durchaus im Einklang mit einem zentralen Anliegen antiker Philosophie, mehr als der Beweis die rechte Lebenslehre. ,Manche', sagt er, ,die von ihrem L. Christus gelernt haben, ihn nicht zu verleugnen, wenn sie verhört werden, wirken dadurch werbend' (apol. 1, 4, 7). – Dass die Gnostiker Jesus als (ihren) L. betrachten, fällt schon *Irenaeus v. Lyon auf,

der sofort hinzufügt, bestimmte Gnostiker würden jedoch in Wahrheit mehr *Epikur u. den Kynikern folgen (haer. 2, 32, 1f [SC 294, 332/8]), ähnlich wie Kerdon u. Marcion ‚den Namen ihres L. nicht zugeben', nämlich Simon Magus (ebd. 1, 27, 4 [SC 264, 352]). In vielen gnost. Texten wird Jesus als L. angesprochen u. dargestellt (Ev. Ver. [NHC I, 3] 19; Ev. Jud. 37, 4 Kasser / Wurst u. ö.). Dabei liegt zumeist die Behauptung unterschiedlicher Ebenen seiner Lehre vor, deren höchste nur den Gnostikern zugänglich ist: Zuerst habe Jesus τυπικῶς καὶ μυστικῶς gelehrt, sodann in Gleichnissen u. Rätseln, schließlich ‚klar u. unverhüllt' (σαφῶς καὶ γυμνῶς: Exc. Theodt. 66 [SC 23, 190]). Nach der Pistis Sophia belehrt der auferstandene Jesus elf Jahre lang seine Jünger u. Jüngerinnen nur ‚bis zu den Topoi des ersten Gebots u. den Topoi des ersten Mysteriums' (1 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1, 1]), dann aber kündigt er an, von nun an in aller Offenheit vom Anfang der Wahrheit bis zu ihrer Vollendung zu sprechen (ebd. 6 [5]). – Irenäus wirft der Gnosis eine konfuse Vervielfältigung von Figuren vor (zwei Beispiele dafür aus der titellosen Schrift vom Ursprung der Welt wären der von Sophia Zoe erzeugte hermaphroditische L. u. seine Mutter, die ‚L.in des Lebens' [NHC II 113, 11/34]); dem setzt Irenäus den einzigen, alleinigen Herrn als L. (doctor) u. regula veritatis entgegen (haer. 4, 35, 4 [SC 100, 874/6]). Nur so bleibe das Prinzip gewahrt, dass ‚Gott immer lehrt, der Mensch dagegen immer von Gott lernt' (ebd. 2, 28, 3 [SC 294, 274]). Es gibt einen göttlichen Heils- u. Erziehungsplan, wobei Gott von Anfang an durch Christus spricht, so dass ‚die Schriften des Mose Worte Christi sind' (ebd. 4, 2, 3 [SC 100, 400]). – *Clemens Alex. betont gegenüber den falschen Gnostikern, dass der göttliche Logos Christus der einzige L. ist. Alle Philosophen u. alle Völker geben ihre L. an, aber der erste u. hervorragendste L. kann kein Mensch sein, er ist vielmehr die Weisheit u. der Logos Gottes selbst u. verdient letztlich als einziger wirklich den L.titel (strom. 6, 57f [GCS Clem. 2^4, 460f]). Nur er ist wahrer L. in Bezug auf den Vater (ebd. 5, 1, 3 [326]), nur er glaubwürdiger L. (ebd. 2, 24, 3 [126]). Wir stammen ‚nur von dem einen Gott u. von dem einen L. her' (5, 98, 1 [390]). Christus ist der ‚Pädagoge des Menschengeschlechts' (paed. 1, 75, 1 [GCS Clem. 1^2, 133]), ‚dem Gott uns übergeben hat wie ein Vater, der seine Kinder einem edlen Pädagogen anvertraut hat' (ebd. 1, 97, 2 [147f]). Clemens unterscheidet häufig zwischen dem Logos als παιδαγωγός in alttestamentlicher Zeit, der die Menschheit gewissermaßen dem ntl. διδάσκαλος Christus zuführt, u. dem menschgewordenen Logos, der als L. wirkt (vgl. Normann 162f). – Auch Origenes entfaltet oft die Vorstellung von Jesus als L. Hatte Clemens in Anlehnung an ein dreiteiliges anthropologisches Schema gesagt, wie die körperlich Kranken einen Arzt bräuchten, so die seelisch Leidenden einen Pädagogen, damit er die seelisch gereinigten Menschen in die Schule des L. führe, so dass sie die Offenbarung des Logos in sich aufnehmen können (paed. 1, 3, 3 [91]), so sieht Origenes eine Parallele zwischen Arzt u. L. darin, dass beide sich durch ihr Tun in ihrer Funktion erübrigen: Der Gesunde braucht keinen Arzt mehr, der Belehrte keinen L. mehr, ja der göttliche Herr u. L. will in seinen Schülern die Fähigkeit wecken, wie der Herr zu werden (in Joh. comm. 32, 118/22 [SC 385, 238/40]). Doch überbietet Origenes diesen sokratischen Gedanken durch den, dass Christus zwar als L., nicht aber als Person überflüssig wird: Für diejenigen, die geistig voranschreiten u. der Weisheit gewürdigt werden, ‚bleibt er nicht der Herr ..., sondern wird ihr Freund' (ebd. 1, 201 [SC 120bis, 158]). – Übergänge zur Idee einer mündlichen Tradition seit Jesu Zeiten finden sich in der sog. Apostol. Kirchenordnung (3. Jh.?; ClavisPG 1739) u. ihrer Epitome, weil hierin der Stoff der Zwei-Wege-Lehre der *Didache auf die einzelnen *Apostel verteilt wird, die jeweils die ihnen vom Herrn mitgeteilte Lehre verkünden (Th. Schermann, Die allg. Kirchenordnung 1 [1914] 12/22; vgl. Didasc. apost. 3, 6 [CSCO 403 / Syr. 176, 30/5]; Th. Schermann, Eine Elfapostelmoral [1903]). – Unter den ubiquitären sonstigen antiken Stellen über Jesus als L. ist der auffallend häufige Gebrauch dieses Titels in den PsKlementinen hervorzuheben (GCS PsClem. Rom. 3 [Konkordanz] s. v. magister / διδάσκαλος; vgl. M. Vielberg, Klemens in den ps-klementinischen Rekognitionen = TU 145 [2000] 49/78). Die lat. Patristik bedient sich des Ausdrucks ebenfalls sehr oft, vgl. etwa: Christus ipse salutis adque utilitatis nostrae magister (Cypr. mortal. 7 [CCL 3A, 20]); sicut ergo parvuli, ita et Iudaei sub paedagogo sunt. Lex paedagogus

est, paedagogus ad magistrum ducit, magister noster solus est Christus (Ambr. ep. 9, 65, 5 [CSEL 82, 2, 158]); dominus noster Iesus Christus, magister caelestis, verbum patris et veritas (Aug. in Joh. tract. 19, 9 [CCL 36, 192]).

II. Christliche Lehrer. a. Apostel. Im *Markusevangelium heißt es nur einmal (6, 30) auch von den Jüngern, dass sie lehren, während dort 15mal διδάσκειν auf Jesus bezogen ist. Jesu abschließendes Gebot: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ..., διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν (Mt. 28, 19f) überträgt jedoch den Jüngern Aspekte seiner L.-Funktion. Justin sieht die Apostel ganz in dieser Bestimmung des Lehrens (apol. 1, 39, 3. 50, 12; dial. 53, 5). Tertullian wird später im Blick auf die Evangelisten sagen, die Autorität Christi habe Apostel zu L. gemacht (adv. Marc. 4, 2, 1 [CCL 1, 547]). Ambrosius nennt die Apostel die L. der Gerechten (in Lc. 10, 138 [CCL 14, 385]). – Im Corpus Paulinum wird zwar Jesus nicht als L. bezeichnet, dafür wird Paulus in 2 Tim. 1, 11 die Selbstbezeichnung als L. untergeschoben; Novatian kontrastiert dies ausdrücklich mit der Aussage, Christus allein sei L. (Mt. 23, 10), u. lässt beides gelten (trin. 30, 180 [CCL 4, 74]). Zur stehenden Wendung wurde seit dem 4. Jh. die Paulus in 1 Tim. 2, 7 zugeschriebene Selbstcharakterisierung als ‚L. der Völker / Heiden' (διδάσκαλος ἐθνῶν; frühere Beispiele: Orig. in Gen. hom. 3, 4 [GCS Orig. 6, 43]; doctor nationum: Tert. adv. Marc. 5, 1, 5 [CCL 1, 664]; dann häufiger seit Greg. Naz. or. 32, 15 [SC 318, 118]; doctor gentium: seit Hilar. Pict. trin. 5, 32 [CCL 62, 185] u. 1 Tim. 2, 7 Vulg.; magister gentium: seit Hilar. Pict. trin. 6, 44 [249]). Der Paulus der echten Briefe nennt sich selbst nie L. (zu seinem Bildungshintergrund vgl. T. Vegge, Paulus u. das antike Schulwesen. Schule u. Bildung des Paulus = ZNW Beih. 134 [2006]). Allerdings spricht Paulus einmal davon, dass er in Gemeinden lehrt (1 Cor. 4, 17). Inwieweit eine ‚Paulus-Schule' existiert hat, bleibt umstritten (Forschungsüberblicke: H. Merkel, Der L. Paulus u. seine Schüler: Ego / Merkel 235/52; Vegge aO. 501/20).

b. Die urchristl. Lehrer. Paulus erwähnt christliche L., die in Gemeinden auftraten (Rom. 12, 7 [διδάσκων]; 1 Cor. 12, 28f [διδάσκαλος]; Gal. 6, 6 [κατηχῶν]). Am wichtigsten ist dabei die Aussage 1 Cor. 12, 28: ‚Die einen nun hat Gott eingesetzt: erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als L., dann als solche mit Wunderkräften, dann als solche mit Gaben zur Heilung' usw. Dieses auf *Korinth hin geschriebene Wort erinnert an die Act. 13, 1 erwähnten fünf ‚Propheten u. L.' in Antiochien, darunter die auf Missionsreise geschickten beiden Männer *Barnabas u. Paulus. Es handelt sich offenbar nicht um Ämter, sondern um charismatische Funktionen, zu deren Ausübung jemand von der Gemeinde für begabt gehalten wird. Man kann sich fragen, inwieweit diese charismatische Konzeption rezipiert worden ist. Auffällig ist der parallele Sprachgebrauch in der wohl in Antiochien beheimateten, zwei Generationen später entstandenen *Didache, wo es 13, 1f heißt: ‚Jeder wahre Prophet aber, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Nahrung wert. In gleicher Weise ist auch ein wahrer L., auch er, wie der Arbeiter seiner Nahrung wert'. Hier könnten sesshaft gewordene L. gemeint sein, während ebd. 11, 1f eher an wandernde L. denken lässt (vgl. G. Schöllgen, Wandernde oder seßhafte L. in der Didache?: Bibl. Notizen 52 [1990] 19/26). Am Schluss empfiehlt die Didache, die Gemeinde möge sich Episkopen u. *Diakone wählen u. diese nicht gering achten, da sie ‚ebenfalls den Dienst von Propheten u. L. leisten' u. gemeinsam mit diesen zu den Geehrten gehörten (15, 1f). Hier zeichnet sich schon ab, dass die urchristl. L. in Antiochien wie anderswo allmählich verschwinden. – Eph. 4, 11 nennt Apostel, Propheten, Evangelisten, *Hirten u. L. als diejenigen, die den Leib Christi auferbauen; die ersten drei scheinen dabei als die Zeugen der Vergangenheit zu gelten (ebd. 2, 20), die letzteren beiden Gruppen arbeiten in der Gegenwart. Jac. 3, 1 warnt: ‚Nicht viele von euch sollen L. werden'; offenbar wird ein kleiner L.kreis angesprochen. In den Pastoralbriefen wird nur noch Paulus selbst zweimal L. genannt (vgl. o. Sp. 1115), außerdem wird vor falschen L. gewarnt (2 Tim. 4, 3); stattdessen soll der ἐπίσκοπος ein διδακτικός (‚geschickt im Lehren') sein (1 Tim. 3, 2): Er tritt demnach in diesem einen Aspekt die Nachfolge des Paulus an; wichtiger ist, dass die Funktion des Lehrens in den Pastoralbriefen ins Zentrum des kirchl. Amtes u. der als ‚Haus Gottes' (1 Tim. 3, 15) betrachteten Kirche tritt (N. Brox, Die Pastoralbriefe = RegensbNT

7, 2[4] [1969] 147f). In den Briefen des *Ignatius v. Ant. ist nur noch Jesus Christus L. (vgl. o. Sp. 1112), der *Bischof steht nun im Zentrum der Kirche.

c. Im 2./3. Jh. nC. Für das 2. Jh. u. die 1. H. des 3. Jh. sind in beträchtlicher Anzahl ‚christliche L.' bezeugt, die offenbar in erster Linie Erwachsene im Glauben unterweisen (gemeint sind damit also nicht L. in Schreiben u. Rechnen, die christlichen Glaubens waren; die Erziehung innerhalb der christl. *Familie fällt erst recht außerhalb des L.begriffs, vgl. M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche [1985]). Während A. v. Harnack (Miss.[4] 365/77) in diesen L. kontinuierliche Nachfolger der urchristl. L. sieht, betont H. v. Campenhausen (Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh.[2] [1963] 210/33) deutlicher die Differenz: Manche L. des 2./3. Jh. unterrichten nicht mehr ausschließlich innerhalb der christl. Gemeinden, sondern mieten sich ein Schullokal, sammeln einen Kreis lernbegieriger Menschen um sich, womit sie uU. Anstoß in den Gemeinden erregen u. die Frage nach ihrer Vollmacht provozieren. Zimmermann verstärkt diese Deutung u. sieht in den L. des 2./3. Jh. einen Neubeginn gegenüber den juden- u. urchristl. L. der ersten drei Generationen. Dem folgt auch Neymeyr, der in Übereinstimmung mit R. Gryson (The authority of the teacher in the ancient and medieval church: JournEcumStud 19, 2 [1982] 176/82) annimmt, dass die Institution der christl. L. bis zur Mitte des 3. Jh. mit dem kirchl. Amt verschmilzt. – Christliche L. des 2. Jh. scheinen zT. dem Milieu der im 1./2. Jh. verbreiteten Popularphilosophie zuzugehören oder ihm nahezustehen. Besonders fallen Parallelen zu den kynischen Wanderphilosophen auf (vgl. o. Bd. 19, 272f; *Kynismus), unter denen offenbar manche Scharlatane ihr Einkommen betrügerisch zu sichern wussten (Friedlaender, Sittengesch.[10] 3, 264/9). Dies mag zu dem Misstrauen beigetragen haben, auf das verschiedene christl. L. stießen. – Für Rom (vgl. P. Lampe, Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jhh. = WissUntersNT 2, 18 [1987] 203/95) erwähnt der ‚Hirte' des *Hermas christliche διδάσκαλοι in der Mitte des 2. Jh. (mand. 4, 3, 1). Den Acta Iustini zufolge bestätigt Justin, sich oberhalb des Bades des Myrtinus in Rom aufzuhalten, wo er jedem, der zu ihm komme, ‚Anteil an den Lehren der Wahrheit' gewähre (3, 3 [44 Musurillo]; vgl. Eus. h. e. 4, 11, 8). Man kann sich Justin im Kontext der rund 50 griechischsprachigen philosophischen L. vorstellen, die sich im Rom des 2. Jh. nachweisen lassen (Hahn aO. [o. Sp. 1104] 149f). Gleichzeitig hören wir von christlichen L. in Rom, die zumeist anfangs unbehelligt dort lehren u. später als Häretiker oder Schismatiker gelten: Marcion lehrte zu Zeiten Justins (apol. 1, 26, 5. 58, 1). Man behauptete, er habe bei dem gnost. L. Kerdon in Rom gelernt (Iren. haer. 3, 4, 3 [SC 211, 50/2]). Auch Valentin lehrt in der Mitte des 2. Jh. offenbar unangefochten in Rom (Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? = WissUntersNT 65 [1992] 335). Die dürftigen Zeugnisse lassen noch darauf schließen, dass die Konflikte erst um Schüler Valentins wie Ptolemäus ausbrechen. Diese Schule scheint einerseits mit ihren Vorlesungen, *Kommentaren u. Diskussionen den philosophischen Schulen zu gleichen, sich andererseits stärker an eine breitere Menge einigermaßen Gebildeter zu wenden (ders., Valentinian gnosticism. Toward the anatomy of a school: J. D. Turner / A. McGuire [Hrsg.], The Nag Hammadi library after fifty years = NHStud 44 [Leiden 1997] 401/38; H. Cancik, Gnostiker in Rom: J. Taubes [Hrsg.], Religionstheorie u. Politische Theologie [1984] 163/84). Auch andernorts wirken viele gnost. L. vermutlich anfangs innerhalb der kirchl. Gemeinden, wo sie sich als eine Elite sehen, bis sie unter den Bedingungen neuer, sich bildender kirchlicher Strukturen an den Rand u. außerhalb der Großkirche geraten (K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchl. Christentum = NHStud 12 [Leiden 1978]). Parallelen u. Unterschiede gegenüber der griech. Schule u. der Philosophenschule sind spürbar (A. Böhlig, Die griech. Schule u. die Bibliothek von Nag Hammadi: ders. / F. Wisse [Hrsg.], Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi [1975] 15; vgl. M. Vincent, Die frühchristl. L., Gnostiker u. Philosophen u. die Ziele ihres Unterrichts: Das Altertum 41 [1996] 177/87). Ein Sonderfall sind die Manichäer (*Manichäismus). Mani behauptet, er habe ‚keinen Meister u. L.', von dem er ‚diese Weisheit gelernt hätte', sondern sie ‚von Gott durch einen Engel empfangen' (Manich. Homilien 47, 7/10 Polotsky); die ps-augustinische Abschwörungsformel kontert, Mani sei vom ‚Geist der Falschheit' belehrt worden (comm.

9 [CSEL 25, 2, 981]). In der Hierarchie der Manichäer stehen gleich unter dem Archegos (dem Nachfolger Manis) zwölf L., denen 72 Bischöfe u. 360 Presbyter untergeben sind (Belege o. Bd. 19, 310f). – An der Wende vom 2. zum 3. Jh. treten in Rom weitere nicht-gnost. L. auf, darunter Theodot, der Gerber oder Lederfabrikant, der einem von Euseb zitierten Kritiker zufolge (h. e. 5, 28, 6/15) um 190 nach Rom kommt, Christus als bloßen Menschen betrachtet u. in Asclepiodot u. Theodot, dem Bankier, Schüler findet, die eine Art eigener Gemeinschaft eröffnen, in der außer Theologie auch *Logik, Geometrie u. Autoren wie *Aristoteles, Theophrast u. *Galenos hochgeschätzt werden. – Tatian beginnt angeblich als Schüler Justins in Rom (Iren. haer. 1, 28, 1 [SC 264, 354/6]), eröffnet dann aber in seiner Heimat Syrien seine eigene Schule (Epiph. haer. 46, 1 [GCS Epiph. 2, 202/4]); er ist in den Augen des Irenäus ein Beispiel dafür, dass ‚viele von diesen Leuten, ja letztlich alle, L. (doctores) sein wollen. Sie treten aus der Häresie aus, zu der sie gehören, bauen auf der einen Meinung dann wieder eine andere auf u. legen großen Wert darauf, mit ihrer Doktrin neuartig zu wirken‘ (Iren. haer. 1, 28, 1 [SC 264, 354]). Aus Syrien sind zudem Wander-L. bezeugt (H. Duesing, Die dem Clemens v. Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit: ZKG 63 [1950/51] 166/88), gegen gnostische Entsprechungen in Gallien kämpft Irenäus (haer. 1, 13, 5/7 [SC 264, 200/4]). *Bardesanes wird im ‚Buch der Gesetze der Länder‘ (Ed.: PSyr 1, 2, 536/611; H. J. W. Drijvers, The Book of the Laws of Countries [Assen 1965]) ausführlich als L. in Syrien geschildert. – In *Karthago wirkt Tertullian durch seine Schriften in gewisser Hinsicht als christlicher L. (Neymeyr 106/38); demonstrativ trägt er den Philosophenmantel (pall. 6, 2 [CCL 2, 750]). – Aus *Alexandria, der Bildungshauptstadt des Hellenismus, gibt es Nachrichten über die Lehrtätigkeit des Pantänus (Clem. Alex. ecl. 56, 2 [GCS Clem. Alex. 3^2, 152f]; Eus. h. e. 5, 10, 1. 11, 1). Ganz besonders aber sind den Schriften des *Clemens Alex. viele Details über seine Arbeit als L. zu entnehmen (Neymeyr 45/93). Clemens scheint sich weniger als Schulleiter zu verstehen denn als persönlicher L. u. Seelenführer, der einen nicht unbedingt formellen Schülerkreis hat, an den er die apostol. Überlieferung weiterzugeben beansprucht. Ein Sonderfall in Alexandrien ist Origenes, der zeitweise als Grammatik-L. seinen Lebensunterhalt verdient (Eus. h. e. 6, 2, 15), aber auch als freier christl. L. für *Heiden wirkt (ebd. 6, 3, 1) u. zudem von Bischof Demetrius (zeitweise) mit der Lehre im Fach Religion beauftragt wird (ebd. 6, 3, 8), woraus möglicherweise eine akademische Schule ähnlich derjenigen entsteht, die er schließlich ab ca. 232 im palaest. *Kaisareia (II) betreibt (ebd. 6, 26); vgl. dazu u. Sp. 1122f. Die wiederholten Konflikte mit Bischof Demetrius, die der erst im Alter von etwa 45 Jahren zum Presbyter ordinierte Origenes (Eus. h. e. 6, 8, 4) zu ertragen hat, sind wohl ein Indiz dafür, dass sein Wirken als L. einerseits eine neue Phase christlicher Wissenschaft eröffnet, andererseits auch schon das nahende Ende des freien L.standes in Alexandrien erahnen lässt. Diese Konflikte um Origenes haben möglicherweise auch mit dem Umstand zu tun, dass er als L. ‚kein eigentlich kirchliches Amt‘ hatte (G. Kretschmar, Art. Katechumenat / Katechumenen 1: TRE 18 [1989] 2). – Die freien L. verschwinden nach u. nach, möglicherweise einhergehend mit dem Niedergang des Wandercharismatikertums. Ihre Aufgaben werden mit der zunehmenden Professionalisierung vom Bischof u. seinen Mitarbeitern übernommen. Nicht nur herausragende Bischöfe können fortan ehrenhalber als L. bezeichnet werden (Epiphanius episcopus Cyprius, apud Graecos inter magistros habitus: Aug. haer. 57 [CCL 46, 326]; sanctus Athanasius, ... magister fidelissimus: Vincent. Ler. comm. 30, 2 [CCL 64, 191]). Wenn *Hieronymus dem Augustinus schreibt: episcopus es, ecclesiarum Christi magister (ep. 112, 15 [CSEL 55, 384]), so ist das generell im Sinne des guten Hirten u. L. (Eph. 4, 11) zu verstehen. ‚Belehre uns, wie du willst, aber lehre!‘, fordert *Gregor v. Naz. jeden guten Bischof auf (carm. 2, 1, 12, 309 [PG 37, 1188 = 46 Meier]). Gesteigert werden kann eine solche Vorstellung noch gegenüber einem christl. Kaiser: In der Tricennatsrede an *Constantinus d. Gr. wird dieser als ‚L. des gottgefälligen Lebens‘ für sich selbst u. andere gepriesen, der Gottes Worte unmittelbar in seinem Geiste empfange (9, 10f [GCS Eus. 1^1, 221f]). – Nicht antiker Provenienz scheint die Redeweise von der ecclesia magistra zu sein, wie sie auf dem 4. Laterankonzil vJ. 1215 begegnet (H. Den-

ISBN 978-3-7772-0818-3 (Lieferung 176)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, SIBLE DE BLAAUW

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 177: *Lehrer [Forts.] – Lexikon I*
(Mit Titelbogen und Register zu Band XXII)



2008

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

zinger / A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum[32] [1963] nr. 807), wenngleich zB. Aug. mor. eccl. 1, 30, 62f (CSEL 90, 65f) der gemeinten Vorstellung nahekommt u. zB. schon Vinzenz v. Lérins vom ecclesiasticum magisterium spricht (comm. 10, 1 [CCL 64, 158]; vgl. zum Hintergrund Y. Congar, Pour une histoire sémantique du terme magisterium: RevScPhilosThéol 60 [1976] 85/98). – Die von U. E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum (1996) 87/111 angeführten Belege für christliche L.innen haben mit dem Stand der freien L. des 2./3. Jh. wenig oder nichts zu tun. Wiederholt wird *Frauen eine Art Rede- oder Lehrverbot erteilt; sie sollen schweigen (1 Cor. 14, 34f); ‚einer Frau erlaube ich nicht zu lehren‘ (1 Tim. 2, 12). Auch in der syr. Didaskalie, deren weitgehend verlorener griech. Grundtext der Mitte des 3. Jh. zugehören dürfte, wird deutlich Kritik geübt: Es zieme sich nicht, dass Frauen lehren, besonders über den Namen Christi u. die *Erlösung, denn Jesus Christus habe zwar auch Jüngerinnen wie Maria Magdalena gehabt, aber nur seine männlichen Jünger habe er ausgesandt, das Volk zu lehren: ‚Wenn es nötig gewesen wäre, dass die Frauen lehrten, hätte unser Lehrer ihnen befohlen, mit uns zu unterweisen‘ (Didasc. apost. 15 [CSCO 408 / Syr. 180, 145]). Die Verbote lassen darauf schließen, dass entweder hier u. dort in christlichen Gemeinden Frauen lehrten oder dass dies im kulturellen Umfeld vorkam (vgl. etwa zu den philosophischen L.innen o. Sp. 1104). So hält der ‚Orthodoxe‘ des anonymen Dialogs aus dem 4. Jh. dem Montanisten die Stelle 1 Cor. 14, 34f vor u. bekräftigt, nicht die Prophetie von Frauen sei bedenklich, sondern dass sie im eigenen Namen Bücher schrieben (Dial. Mont. et Orth.: P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme [Fribourg 1913] 105f). – Eusebius berichtet von einer gegen die Kirche gerichteten Verordnung des Kaisers *Licinius, wonach die Bischöfe keine Frauen unterrichten durften, sondern nur Frauen als L.innen für Frauen fungieren durften; das habe allerdings nur Gelächter hervorgerufen (vit. Const. 1, 53, 1f [GCS Eus. 1, 1^2, 43]).

d. Katecheten u. Mystagogen. Anfangs dürfte die *Initiation in das Christentum vielfach aufgrund missionarischer Verkündigung erfolgt sein (zB. Act. 8, 12). Die urchristl. L. konnten insofern vermutlich zugleich die Funktionen eingenommen haben, die später die Katecheten ausübten. Allmählich wurde jedoch ein umfassenderer Taufunterricht üblich, an den sich noch eine postbaptismale Mystagogie anschließen konnte. Für den Unterricht der Taufbewerber waren zumindest mancherorts L. zuständig, die Kleriker oder *Laien sein durften (Trad. apost. 19 Botte; Const. apost. 8, 32, 17 [SC 336, 240]). Diese L. hatten auch die Taufbewerber auf ihre Motive u. ihren Lebenswandel zu befragen (Trad. apost. 15 B.). Wenn die Katechese beendet war, legten die L. den Katechumenen die Hand auf u. entließen sie (ebd. 18f; *Handauflegung). Cyprian erwähnt einmal Presbyter u. einen Diakon, die als L. (doctores) für die Katechumenen (audientes) fungierten (ep. 29 [CSEL 3, 1, 547f]). Mit der Zunahme der Kindertaufe im Laufe der Spätantike wurde die Bedeutung der Katechese geringer. Für Näheres zu den L. der Katechumenen u. den Mystagogen sowie zu möglichen paganen u. jüd. Vorbildern u. Parallelen s. *Katechese; *Katechumenat; P. L. Gavrilyuk, Histoire du catéchumenat dans l'église ancienne (Paris 2007).

e. Akademische Lehrer. Die privaten Initiativen der christl. L. des 2. Jh. verblieben im Bereich eines mittleren Bildungsniveaus. Hochgebildete Christen erkannten jedoch hier u. dort, dass dies auf Dauer nicht genügen konnte. Origenes dürfte, bezeichnenderweise zuerst in Alexandrien u. später in Cäsarea, als erster christl. L. auf dem höchsten Niveau damaliger Wissenschaft u. Philosophie gelehrt haben. Dass es sich schon bei seiner Lehrtätigkeit in Alexandrien nicht, wie man früher stets schrieb, um eine katechetische Schule gehandelt habe, hat C. Scholten mit guten Gründen zu zeigen versucht (Die alex. Katechetenschule: JbAC 38 [1995] 16/37; zur Kritik D. Wyrwa, Religiöses Lernen im 2. Jh. u. die Anfänge der alex. Katechetenschule: Ego / Merkel 271/305; zu weiteren Hintergründen R. Valantasis, Spiritual guides of the 3rd cent. [Minneapolis 1991]; institutionsgeschichtliche Einordnung Ch. Markschies, Kaiserzeitliche christl. Theologie u. ihre Institutionen [2007] 93/109). Vielmehr dürfte es sich in beiden Städten eher um eine Art *Hochschule der christl. Unterweisung (τὸ κατηχήσεως διδασκαλεῖον: Eus. h. e. 6, 3, 3) gehandelt haben, die mit den philosophischen Akademien auf Augenhöhe stand u. propädeutische Fächer, Philosophie u. Bibel-

exegese vermittelte. Origenes sah seine Funktion als L. darin, begabten Schülern, die ebensogut einer bedeutenden Juristen- oder Philosophenschule hätten angehören können, eine christl. Alternative zu bieten, bei der das Brauchbare aus der paganen Bildung übernommen werden sollte (ep. 2, 1/3 [SC 148, 186/92]). Über den enzyklopädischen Lehrplan von Origenes' Hochschule in Cäsarea unterrichtet ausführlich (Ps?) *Gregor (I) der Wundertäter (paneg. in Orig. 7, 93/15, 183 [ebd. 134/72]), der Origenes als begnadeten L. preist, als ‚göttlichen Menschen' (ebd. 6, 84 [128]), der in seinen Schülern die Liebe zum Logos zu entzünden vermochte; Parallelen zu den panegyrischen Viten, die pagane Philosophen wie Porphyrios u. Marinos über ihre L. Plotin (gest. 270) u. Proklos (gest. 485) verfassten, sind bemerkbar. Dass Philippus v. Side später eine vom 2. zum 4. Jh. reichende Scholarchen-Liste für die Schule v. Alexandrien erstellte (GCS NF 3, 160), muss nicht historisch korrekt sein, zeigt aber, wie Christen die Einrichtung den philosophischen Akademien gleichsetzten. Vielleicht gab es auch keine kontinuierliche Folge von L. in Cäsarea bis zu Pamphilus, dem L. des Eusebius, sondern lediglich den Fortbestand der *Bibliothek (A. Grafton / M. Williams, Christianity and the transformation of the book [Cambridge, Mass. 2006] 179f). Christliche L. in den großen Städten unterschieden sich zwar in Manchem von paganen L., setzten jedoch zugleich in vieler Hinsicht lokale Traditionen u. damit auch regional bedingte Unterschiede fort, die schon bei ihren paganen Kollegen wahrzunehmen waren (E. J. Watts, City and school in late antique Athens and Alexandria [Berkeley 2006]). – Einen christl. Lehrbetrieb gab es im 4. Jh. auch in Antiochien. Als *Joh. Chrysostomus sich entschloss, nicht Rhetor zu werden, sondern ‚nach dem Gebot der Kirche zu philosophieren' (Soz. h. e. 8, 2, 5), begab er sich gemeinsam mit weiteren Libanios-Schülern, darunter Theodor v. Mops., in die Asketerien der L. Carterius u. Diodor v. Tarsus, die offenbar in Philosophie u. Exegese unterrichteten u. dem Ideal des φιλόσοφος βίος nachzueifern lehrten (Socr. h. e. 6, 3, 1/7; Soz. h. e. 8, 2, 1/11; vgl. R. C. Hill, Diodore of Tarsus as spiritual director: OrChrPer 71 [2005] 413/30). – Als L. für etwa gleichaltrige u. jüngere Kleriker hat offenbar auch *Augustinus gewirkt; seine Schrift De diversis quaestionibus LXXXIII notiert viele Inhalte, über die Augustinus von etwa 388 bis um 396 zuerst in Thagaste in einer Art geistlichen Lebensgemeinschaft u. später in *Hippo Regius in einer klosterartigen Kommunität doziert u. diskutiert hat. Die Grenzen zwischen Intellektuellenkreis, Kloster u. Akademie sind hier fließend. – Viele Details sind über den Lehrbetrieb der *Hochschulen von *Edessa u. Nisibis bekannt (vgl. o. Bd. 15, 901/3; H. J. W. Drijvers, The school of Edessa: J. W. Drijvers / A. A. MacDonald [Hrsg.], Centres of learning [Leiden 1995] 49/59; G. J. Reinink, ‚Edessa grew dim and Nisibis shone forth'. The school of Nisibis at the transition of the 6th-7th cent.: ebd. 77/89; Th. Hainthaler, Die verschiedenen Schulen, durch die Gott die Menschen lehren wollte. Bemerkungen zur ostsyr. Schulbewegung: M. Tamcke [Hrsg.], Syriaca 2 [2004] 175/92). Für Nisibis ist eine Begrüßungsrede an die neuen Studenten erhalten (Barḥadbešabba Ḥalw. caus. fund. schol. [PO 4, 2, 327/97]), u. aus den Statuten geht hervor, dass die aus zwei Personen bestehende Schulleitung offenbar durch die L. benannt wurde u. dass es verschiedene Lehrstühle gab: der mepašānā (‚Kommentator, Exeget') nahm offenbar eine höhere Stelle ein als die maqreiānē (Lese- oder Grammatik-L.) u. die mehageiānē (Elementar-L.) (can. 1. 20 [A. Vööbus (Hrsg.), The statutes of the School of Nisibis (Stockholm 1962) 73. 83]). – Das antike Christentum brachte zwar bereits seit dem späten 2. Jh. zunehmend einen *Klerus hervor, der seine Ämter als besoldete Berufe ausübte (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998]), doch eine Ausbildung, gar bei einem Hochschul-L., war offenbar nur in Ausnahmefällen üblich u. möglich (vgl. P. Stockmeier, Aspekte zur Ausbildung des Klerus in der Spätantike: MünchTheolZs 27 [1976] 217/32; G. Ruhbach, Bildung in der Alten Kirche: H. Frohnes u. a. [Hrsg.], Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1 [1974] 293/310). Die besten Theologen der Alten Kirche haben ihr Handwerkszeug zumeist im Studium bei heidnischen Rhetorik-L. gelernt.

f. Monastische Lehrer(innen). Im männlichen u. weiblichen Mönchtum bilden sich Funktionen des spirituellen u. psychagogischen L. heraus. Schon die Vita des Antonius erzählt, dieser sei ‚vielen ein L. geworden'

(46, 6 [SC 400, 260]). Die *Apophthegmata patrum überliefern die Worte von Vätern u. Müttern der Wüste, die als L.(innen) des rechten Lebens dargestellt werden u. Schüler(innen) um sich sammeln (Belege: K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 195/205). Eine gebildete Asketin wie Marcella fungierte auf dem Aventin als L.in für andere Frauen, die sich wie Paula u. Eustochium als ihre Schülerinnen bezeichnen (Hieron. ep. 46, 1; vgl. S. Letsch-Brunner, Marcella. Discipula et magistra = ZNW Beih. 91 [1998]). Melania d. Ä. belehrte (κατήχησε) den noch paganen Apronianus u. machte ihn zum Christen (Pallad. hist. Laus. 54, 4 [246 Bartelink]). Im monast. Kontext bilden sich neue Autoritätsstrukturen. *Isidor v. Pelus. fordert, die Mönche müssten ihre L. wie Väter lieben u. wie Herrscher fürchten (ep. 2, 26 [PG 78, 473]). In der Regula Magistri (Ths 45 [SC 105, 326]) wie in der Benediktregel (prooem. 45 [CSEL 75, 9]) fungiert das Kloster als dominici scola servitii, der *Abt gilt in seiner L.funktion als Stellvertreter Christi (Bened. reg. 2, 1/6. 11f [21/3]). Mit *Cassiodorus' Konzeption des Klosters Vivarium schließt sich gewissermaßen die pagane Bildungsidee mit der Idee christlicher Askese zusammen. Cassiodor verfasst seine Institutiones nach eigenem Bekunden ‚an des L. statt' (ad vicem magistri: inst. 1 praef. 1 [3 Mynors]), nachdem er schmerzlich erkannt habe, dass im Gegensatz zu den studia saecularium litterarum die öffentlichen L. für die Hl. Schrift u. christliche Schulen fehlen, während eine solche Schule in Alexandrien einst existiert habe u. noch immer in Nisibis bestehe (ebd.). In dem Bibliotheks- u. Lektürekanon, den er in dem Werk entwirft, werden große Autoren der Vergangenheit als magistri antiqui (ebd. praef. 4f [5f M.]) bzw. catholici magistri (ebd. 1, 10, 3 [34]) zur Lektüre empfohlen. Seit dem 4. Jh. sollen einzelne Mönche als Elementar-L. im Kloster dienen (Pachom. reg. praec. 139 [49f Boon]; Basil. reg. fus. 15, 3 [PG 31, 953/6]; im Westen zuerst in Afrika, vgl. Vössing, Bildung 247/9). Man könnte darin eine bewusst christl. Alternative zu den traditionell paganen Mustern sehen, nach denen die allermeisten L. bis zum Ende der Antike ihre Schüler erzogen (vgl. P. Riché, Les écoles, l'église et l'état en Occident du 5e au 11e s.: J. Préaux [Hrsg.], Église et enseignement [Bruxelles 1977] 33/45). Aber damit würde man wohl nicht der Tatsache gerecht, dass es sich hierbei weniger um ein generelles Modell handelte, sondern vielmehr um eine weitgehend auf den Binnenraum des Klosters beschränkte Besonderheit.

III. Christliche Theorien des Lehrers. Häufig finden sich in der patrist. Literatur grundsätzliche Überlegungen über das Lehren eingestreut. So erläutert Origenes den Umstand, dass nicht alle Menschen die göttliche πρόνοια auf sich wirken lassen, mit dem Tun eines L., der alles Nötige tut u. dennoch erlebt, dass die Erziehung von manchen Schülern nicht angenommen wird (in Jer. hom. 6, 2 [GCS Orig. 3, 49f]). Gregor v. Nyssa betont zu Beginn seiner großen katechetischen Rede, dass ein L. für jedes Thema u. jede gegnerische Position eine geeignete Vorgehensweise finden muss (GregNyssOp 3, 4, 5f). Joh. Chrysostomus gibt zu bedenken, dass, eben weil jeder Schüler seinen L. nachahmen u. übertreffen will, der L. ein gutes Vorbild sein muss u. kein schlechtes sein darf (in Mt. hom. 73, 1 [PG 58, 673]). – Am Anfang seines Werkes Paidagogos unterscheidet Clemens v. Alex. erstens das ermahnende Wort, von dem sein Protreptikos handelt, zweitens das beratende u. tröstende Wort des Pädagogen, drittens den διδασκαλικὸς λόγος (paed. 1, 1, 1/2, 2 [GCS Clem. 1^3, 89/91]). Ob damit eine Trilogie von Werken gemeint war, deren dritter Teil ‚Der L.' dann entweder fehlen würde oder ganz oder teils mit den Stromata identisch ist, bleibt umstritten. Wenngleich Clemens mit dem Pädagogen u. dem L. letztlich Christus meint (vgl. o. Sp. 1113f) u. den Paidagogos mit einem *Hymnus auf Christus als Erzieher des Menschengeschlechts beschließt, tritt Clemens in diesem Werk dennoch unvermeidlich auch selbst als christlicher L. des rechten Lebens u. der angemessenen Etikette in einer kultivierten großstädtischen Umwelt auf. Seine Lehre zielt auf die *Freiheit der *Gotteskindschaft ab; da viele Menschen diese ἐξουσία nicht ertragen, sind die Mittel der *Drohung u. Furchterzeugung nötig (paed. 3, 45, 1). Die Erklärung der Mahnungen bleibt dem wahren L. vorbehalten (ebd. 3, 87, 1). Der Logos wird gebeten, den Menschen dabei zu helfen, die vollkommene Ähnlichkeit mit seinem Bild zu erreichen (ebd. 3, 101, 1). Hier zeichnet sich also ein Konzept christlicher Pädagogik ab. – Augustinus entfaltet den L.-Gedanken nach zwei Richtun-

gen. In De magistro holt er weit aus u. behandelt in Form eines Dialogs zwischen einem L. (Augustinus) u. seinem Schüler (seinem Sohn Adeodatus) das seit Platos Menon diskutierte Problem der Möglichkeit des Lehrens u. Lernens überhaupt. Er wählt den Weg über das Problem der Bedeutung von Zeichen, um durch die Identifikation des ‚inneren L.' (12, 40 [CCL 29, 197f]) mit Christus eine platonische Erkenntnistheorie mit der Christologie zu einem neuen christl. Konzept von Kultur u. Erziehung zusammenzubinden. In De catechizandis rudibus hingegen unterbreitet Augustinus dem L. Ratschläge für den Unterricht der Taufbewerber. So gelte es, zuerst deren Motive herauszufinden (5, 9 [CCL 46, 129f]) u. dann den Unterricht auf ihr Niveau u. ihre Bedürfnisse auszurichten (ebd. 8, 12/9, 13 [133/6]). Nie sollte aus dem Auge verloren werden, dass es um eine Pädagogik der Heiterkeit (hilaritas: ebd. 2, 4, 15 [124]) u. Liebe (dilectio: 4, 8, 11 [129]) geht, die Gottes Liebe zu den Menschen entspricht (5, 9/6, 10 [129/31]). Ausführlich erörtert Augustinus die im L.beruf offenbar zeitlose Erfahrung des taedium animi (10, 14, 3 [136]), d. h. den Verdruss der L. über desinteressierte Schüler, die den Mund eher zum Gähnen denn zum Sprechen öffnen (13, 19, 5 [142]), oder über einen Stoff, der nach vielfach wiederholtem Unterrichtszyklus die Lehrenden nicht mehr fesselt (12, 17 [141f]), oder über das Gefühl, eigentlich etwas Wichtigeres zu tun zu haben (14, 20 [144f]).

IV. Christentum u. säkularer Lehrerberuf. In vorkonstantinischer Zeit gibt es bei manchen christl. Intellektuellen Bedenken gegenüber dem Beruf des Elementar- u. Literatur-L., da der Unterricht großenteils auf dezidiert heidnischen Texten beruht. Tertullian sieht das Dilemma: Wenn die litterae von Christen nicht gelehrt werden dürfen, werden sie auch nicht von ihnen gelernt werden dürfen. Andererseits sind ohne saecularia studia auch divina studia nicht möglich. Darum gesteht Tertullian den Christen eher das Lernen mit Hilfe solcher Texte als das Lehren zu, denn der L. müsse sich mehr als der Schüler mit der Literatur identifizieren, die er lehrt (idol. 10, 4 [CCL 2, 1109]). Auch die griech. Vorlage der erhaltenen Übersetzungen der Traditio apostolica scheint noch die Bestimmung enthalten zu haben, dass L. von ihrem Beruf lassen sollten, wenn sie Taufbewerber werden wollten, es sei denn, sie hätten keine Alternative (Trad. apost. 16 Botte). Die Apost. Konstitutionen schließen L. hingegen nicht mehr aus (8, 32 [SC 336, 234/40]). Bereits um 303/05 führt *Arnobius zum Christentum bekehrte Grammatik- u. Rhetorik-L. als Beweis dafür an, dass Heiden grundlos auf diese Religion herabschauen (nat. 2, 5 [69f Marchesi]). – In den Großstädten u. spätestens seit der sog. Konstantinischen Wende allenthalben im Röm. Reich vollzieht sich im Christentum ein vielgestaltiger Prozess der Adaption u. der kritischen Reflexion gegenüber der traditionellen Schulwelt (Gemeinhardt). Origenes' enzyklopädische Akademie (o. Sp. 1122f) führte nicht etwa zur Durchsetzung eines alternativen, christl. Typs von L. u. Schule. Dazu war die Bildungsschicht auch noch des 4./6. Jh. viel zu stark daran interessiert, den Zusammenhang von traditioneller Bildung u. Standeszugehörigkeit stabil zu erhalten. ‚Einer christl. Schule, etwa in einem Kloster, hätte aus dieser Perspektive alles gefehlt, was die antike schola ausmachte: die Öffentlichkeit des Zugangs bei gleichzeitiger sozialer Auslese' (Vössing, Geschichte 497). Die monast. L. seit dem 4. Jh. wie auch die L. an den seit dem 6. Jh. im lat. Raum rekonstruierbaren ‚Bischofs-' u. ‚Presbyterialschulen' (Marrou 477/90) stehen daher für Spezialfälle, die in antiker Zeit noch nicht zu Grundmodellen wurden. – Schon *Lactantius empfiehlt, Christen sollten dem Unterricht bei Grammatik-L. viele Jahre lang nicht wenig Mühe schenken, damit sie richtig zu reden verstehen, u. zudem Rhetorik lernen (inst. 3, 25, 10). Sind in vorkonstantinischer Zeit eher vereinzelt Christen als Elementar-, Grammatik- oder Rhetorik-L. bezeugt (Markschies 105/7; Gemeinhardt 120), so nimmt ihre Zahl seit dem 4. Jh. stark zu (Kaster; Gemeinhardt 350/94). Gleichwohl blieb das von Tertullian benannte Dilemma bestehen, wenn man über die Schule nachdachte. Die sog. Canones Hippolyti (schwer datierbar: 3./5. Jh.) bestimmen, ein christl. Grammatik-L. solle ‚einen Tadel aussprechen, wenn in dem, was er unterrichtet, etwas [Heidnisches] vorkommt, u. er soll bekennen, dass die, welche von den Heiden Götter genannt werden, Dämonen seien' (12 [PO 31, 367]; vgl. Gemeinhardt 350). Obwohl als Text singulär, ist das Schreiben des Basilius v. Caes. ‚An die jungen Leute', das als Magna Charta eines christl. Humanismus

gilt u. in die rechte Lektüre der paganen Klassiker einführt, doch typisch für die Dialektik, mit der christliche Theoretiker die pagane Bildung beurteilen konnten: ‚Wundert euch nicht', sagt Basilius, ‚wenn ich behaupte, ich hätte für euch, die ihr täglich eure L. besucht u. mit den berühmtesten Männern des Altertums durch deren literarische Hinterlassenschaft in Fühlung steht, noch etwas Eigenes u. Wichtiges zu sagen'. Die Schüler sollen diesen Heiden nämlich nicht das Steuer ihres Geistes überlassen (leg. lib. gent. 1, 5 [82 Naldini]). Basilius will vielmehr als christlicher L. den Schülern eine Gebrauchsanleitung für die paganen Texte geben, die ihre L. im Unterricht behandeln. Wie die *Bienen sich weniger an den *Blumen ergötzen denn vielmehr *Honig aus ihnen saugen, so sollen sich auch die christl. Schüler nur das Nützliche am Heidnischen aneignen (ebd. 4, 9 [94]). – Kaiser *Iulianus will im Zuge seines Programmes der reparatio felicium temporum durch das sog. Rhetorenedikt vJ. 362 die sittliche Lebensführung der magistri studiorum u. der doctores beachtet wissen, deren Bestellung durch die Kurialen zu erfolgen hat u. ihm selbst zur Genehmigung vorzulegen ist (Cod. Theod. 13, 3, 5). Erst aus weiteren Schreiben Julians geht hervor, dass seine Kritik sich dagegen richtet, dass ein christl. L. beim Unterricht ‚anderes lehrt, als er denkt'; stattdessen sei darauf zu achten, dass diejenigen, die literarische Klassiker lehren (also Grammatik- u. Rhetorik-L.), keine gegen diese Autoren gerichteten Ansichten haben, denn es gehe nicht nur um Sprache, sondern um Ethik (ep. 61c [1, 2, 73/5 Bidez]). Letztlich sollten nach dem Willen des Kaisers christliche L. aus dem regulären Schulbetrieb verschwinden. Julian rief damit einen Sturm der Entrüstung hervor. Wenngleich nur wenige Fälle bekannt sind, in denen christliche L. ihre Funktion aufgaben (Gemeinhardt 362f), bevor *Iovianus das Gesetz 364 wieder aufhob (Cod. Theod. 13, 3, 6), provozierte Julians Vorgehen offenbar ein verstärktes Nachdenken christlicher Intellektueller über den Wert der Schule u. ihrer paganen Lehrinhalte. – Das Verhältnis blieb gleichwohl zwiespältig. Rufin wird Hieronymus vorwerfen, als grammaticus in Bethlehem den Kindern, die eigentlich Gottesfurcht lernen sollen, dennoch Vergil, die Komödiendichter u. andere pagane Schriftsteller näherzubringen, obwohl er doch geschworen habe, wenn er diese Autoren lese, verleugne er Christus (apol. adv. Hieron. 2, 11 [CCL 20, 92]). Rufin spielt hier auf den Traum des Hieronymus an, in dem Christus diesen tadelt: Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum, worauf dann der Schwur des Hieronymus gefolgt war (Hieron. ep. 22, 30, 4f; vgl. B. Feichtinger, Der Traum des Hieronymus: VigChr 45 [1991] 54/77). Aus solchen u. vielen anderen Gründen bemerken Angehörige der Oberschicht des lat. Westens im 5. u. 6. Jh. zunehmend, dass mit der klass. Schule auch eine 1000jährige Lebens- u. Bildungswelt im Entschwinden begriffen war. Im oström. Kaiserreich, dem noch ein weiteres Jahrtausend beschieden war, herrschte eine andere Atmosphäre. Justinian verfügte 529, dass Heiden nicht mehr lehren durften (Cod. Iust. 1, 11, 10). Immerhin, die kaiserl. Hochschule von Kpel, an welche der Plato- u. Aristoteles-Kommentator Stephanus v. Alex. im 7. Jh. als οἰκουμενικὸς διδάσκαλος berufen wurde (H. Usener, De Stephano Alexandrino commentatio [1880] 3/5; M. Krause: RAC Suppl. 1, 79), überlebte, von Niedergangsphasen abgesehen, bis 1453 (o. Bd. 15, 891f).

D. Bildliche Darstellungen. Die ältesten griech. Abbildungen von L. u. Unterrichtsszenen bis in die Anfänge des Hellenismus sind fast vollzählig bei F. A. Beck, Album of Greek education (Sydney 1975) zusammengestellt. Erste Bilder vom Literatur-, Musik- u. Sportunterricht finden sich seit etwa 520 vC. auf Vasen (Überblick: E. Pöhlmann, Der Schreiber als L. in der klass. Zeit Griechenlands: v. Hohenzollern / Liedtke 76/80). Die Reihe setzt sich bis in die Kaiserzeit fort: Sarkophag- u. Grabreliefs zeigen L. mit einem oder mehreren Schülern, so der Bildquader des sog. Neumagener Schulreliefpfeilers vom Ende des 2. Jh. nC. (Trier, Rhein. Landesmuseum; H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum [1957] Abb. 28). Ein spezieller Fall sind die Bilder von Philosophen, Dichtern u. Rednern (K. Schefold, Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner u. Denker² [Basel 1997]; P. Zanker, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst [1995]). Gelegentlich kann der einzelne Denker so porträtiert werden, dass er etwa durch eine Geste des Argumentierens als L. erkennbar wird (zB. die aus der Sitzstatue im Louvre u.

der Büste im Brit. Museum rekonstruierte Sitzstatue des Chrysipp: Zanker aO. 98f). Sonst sind es zumeist Gruppenbilder als Mosaik oder Sarkophagrelief, die den L. der Philosophie, Rhetorik oder Medizin (*Heilkunde) im Kreise seiner Studenten oder Kollegen zeigen (Details u. Lit. o. Bd. 19, 340/2). Solche Bildtypen, wie sie zB. dem früher als Plotindarstellung interpretierten röm. Prachtsarkophag im Vatikan zugrundeliegen (Zanker aO. 262 mit Abb.; Marrou aO. Abb. 34), konnten zu Darstellungen von Christus als L. abgewandelt werden (Elfenbeinreliquiar 4. Jh. nC., Brescia, Museo civico cristiano: R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia = Theophaneia 7 [1952] Taf. 1; Marrou aO. Abb. 35). Der ‚Christus philosophicus'-Typus mit Christus im Philosophenhabit ist mit u. ohne Jünger-Gruppen belegt (o. Bd. 3, 7/20; 19, 343/5 mit Lit.). Dass sich das Bild christlicher Schul-L. von demjenigen paganer L. unterscheidet, ist unwahrscheinlich. Welcher Religion die im 2. bis 6. Jh. nC. abgebildeten L. angehörten, muss darum vielfach offen bleiben. Auch die Kritik am L., wie sie aus seiner Karikatur als *Esel spricht (o. Bd. 6, 579), dürfte die Grenzen von Religionen, Kulturen u. Zeiten übersteigen.

S. F. Bonner, Education in ancient Rome. From the elder Cato to the younger Pliny = University paperbacks 613 (London 1977). – J. Bowen, A history of western education 1 (ebd. 1972). – G. W. Bowersock, Greek sophists in the Roman Empire (Oxford 1969). – J. Christes, Bildung u. Gesellschaft. Die Einschätzung der Bildung u. ihrer Vermittler in der griech.-röm. Antike = ErtrForsch 37 (1975). – M. L. Clarke, Higher education in the ancient world (London 1971). – J. L. Crenshaw, Education in ancient Israel. Across the deadening silence = The Anchor Bible Reference Library (New York 1998). – R. Cribiore, Gymnastics of the mind. Greek education in Hellenistic and Roman Egypt (Princeton 2001). – B. Ego / H. Merkel (Hrsg.), Religiöses Lernen in der bibl., frühjüd. u. frühchristl. Überlieferung = WissUntersNT 180 (2005). – P. Gemeinhardt, Das lat. Christentum u. die pagane Bildung = StudTextAntChr 41 (2007). – I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité[2] = Textes et traditions 11 (Paris 2005). – P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique? (ebd. 1995). – J. G. v. Hohenzollern / M. Liedtke (Hrsg.), Schreiber, Magister, L. Zur Geschichte u. Funktion eines Berufsstandes = Schriftenreihe zum Bayer. Schulmus. Ichenhausen 8 (1989). – É. Jullien, Les professeurs de littérature dans l'ancienne Rome et leur enseignement depuis l'origine jusqu'à la mort d'Auguste (Paris 1885). – R. Kany, Art. Jünger: o. Bd. 19, 258/346. – R. A. Kaster, Guardians of language. The grammarian and society in Late Antiquity = Transformation of the Class. Heritage 11 (Berkeley 1988). – H. Leclercq, Art. École: DACL 14, 2, 1730/883. – A. Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël = OrbBiblOr 39 (Fribourg 1981). – Ch. Markschies, L., Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer (Hrsg.), Religiöse Vereine in der röm. Antike = StudTextAntChr 13 (2002) 97/120. – H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité[6] (Paris 1965). – U. Neymeyr, Die christl. L. im 2. Jh. = VigChr Suppl. 4 (Leiden 1989). – M. P. Nilsson, Die hellenist. Schule (1955). – F. Normann, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als L. in der christl. Literatur des 1. u. 2. Jh. = MünstBeitrTheol 32 (1967). – R. Riesner, Jesus als L.[3] = WissUntersNT 2, 7 (1988). – B. Schwenk, Geschichte der Bildung u. Erziehung von der Antike bis zum MA (1996). – H. G. Snyder, Teachers and texts in the ancient world. Philosophers, Jews, Christians (London 2000). – Y. L. Too (Hrsg.), Education in Greek and Roman antiquity (Leiden 2001). – K. Vössing, Schule u. Bildung im Nordafrika der röm. Kaiserzeit = Coll. Latom. 238 (Bruxelles 1997); Die Geschichte der röm. Schule. Ein Abriß vor dem Hintergrund der neueren Forschung: Gymn 110 (2003) 455/97. – A. F. Zimmermann, Die urchristl. L. Studien zum Tradentenkreis der διδάσκαλοι im frühen Urchristentum[2] = WissUntersNT 2, 12 (1988).

Roland Kany.

Lehrgeld s. Honorar: o. Bd. 16, 473/90.

Lehrhaus s. Schule.

Lehrworte s. Apophthegma: o. Bd. 1, 545/50; Evangelium: o. Bd. 6, 1126/8.

Leib s. Mensch; Sarx.

Leib Christi s. Corpus Christi: o. Bd. 3, 437/53; Kirche II: o. Bd. 20, 968/75.

Leiche s. Bestattung: o. Bd. 2, 194/219; Einbalsamierung: o. Bd. 4, 798/821; Tod.

Leichenrede.

Vorbemerkung. Der Brauch, im Rahmen einer Begräbnisfeier eine Lobrede zu halten, ist sowohl in Athen (ἐπιτάφιος λόγος) als auch in Rom (laudatio funebris) bezeugt. Athenischer u. röm. Brauch unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der möglichen Widmungsempfänger sowie der jeweiligen Funktion. Der in enger Verbindung mit dem politischen Leben Athens entstandene klass. ἐπιτάφιος λόγος ist ‚eine Rede über das Leben in der Polis u. den Tod für die Polis' (Prinz 19). Er hebt nicht einen einzelnen Verstorbenen hervor, wäre er auch noch so berühmt, sondern huldigt allen bei der Verteidigung des Vaterlandes Gefallenen. Demgegenüber verherrlicht die laudatio funebris ein Individuum u. den Ruhm seiner gens; der Redner spricht aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem Verstorbenen u. lässt persönliche Töne anklingen. Im Zuge der historischen Entwicklung werden einige Unterschiede zwischen griechischer u. lateinischer L. abgeschwächt. Im griech. Bereich verliert der Epitaphios öffentlichen u. kollektiven Charakters nach dem Ende der politischen Unabhängigkeit Athens seine Daseinsberechtigung u. überlebt einzig in den Deklamationen der Rhetorenschulen (Soffel 19). Die L., die jetzt nur noch Privatleuten gewidmet werden u. persönliche Gefühle nicht scheuen, werden Gegenstand rhetorischer Theorien; dem Epitaphios werden Trost- u. Klagerede an die Seite gestellt. In Rom, wo sich in der Kaiserzeit der Gebrauch der laudatio funebris auf die Staatsbegräbnisse (funera publica) ausdehnt, ist die formale Ausgestaltung der L. wahrscheinlich ebenfalls vom griech. Rhetorikunterricht beeinflusst. Im 4. Jh. nC. halten auch christliche Bischöfe L. Im Osten wird die L. unter Beibehaltung ihrer traditionellen Formen durch *Gregor v. Naz. u. *Gregor v. Nyssa christianisiert, im Westen durch *Ambrosius, wobei die L. besonders für verstorbene Mitglieder des Kaiserhauses erneut einen deutlich öffentlichen u. politischen Charakter zeigen u. bisweilen zum Instrument politischer Einflussnahme werden.

A. Heidnisch. I. Griechisch. a. Der ἐπιτάφιος λόγος der klass. Zeit. 1. Die ältesten Leichenreden. Die sechs ältesten überlieferten griech. L. stammen aus dem 5. u. 4. Jh. vC. u. sind eng mit dem politischen Leben Athens verbunden. Gemäß überliefertem Brauch (Thuc. 2, 34, 1: τῷ πατρίῳ νόμῳ χρώμενοι) wurden die sterblichen Überreste der für das Vaterland Gefallenen in einer vom ἄρχων πολέμαρχος (Aristot. resp. Ath. 58, 1) geleiteten öffentlichen Feier (ἐπιτάφια) beigesetzt. Im Rahmen eines jährlich begangenen Gedenkens (Isocr. 8, 87; Plat. Menex. 249b) hielt ein von der Stadt aufgrund von Ansehen u. Bildung ausgewählter Sprecher zu Ehren der Verstorbenen eine Lobrede (Thuc. 2, 34, 6). Ihre Bezeichnung als ἐπιτάφιος λόγος ist zum ersten Mal bei Plat. Menex. 236b belegt. Die Einführung der Festrede wird von Dion. Hal. ant. 5, 17, 4 u. Diod. Sic. 11, 33, 3 in die Zeit der Perserkriege datiert (A. W. Gomme, A historical commentary on Thucydides 2 [Oxford 1956] 94/100 zu πρῶτοι δὲ ἐτάφησαν bei Paus. 1, 29, 4 über die Gefallenen bei Drabeskos iJ. 465/464 vC.). Auf frühere Zeit könnte indessen Thuc. 2, 34, 1 hinweisen, der von ‚Väter-

brauch‘ spricht (2, 35, 3: τοῖς πάλαι; J. E. Ziolkowski, Thucydides and the tradition of funeral speeches at Athens [New York 1981] 13/21; U. Fantasia, Tucidide 2 [Pisa 2003] 363f).

α. Fünftes Jh. vC. aa. Perikles. Erster namentlich bekannter Redner ist Perikles, der iJ. 439 vC. mit großem Erfolg die L. für die im Samischen Krieg Gefallenen hielt; er bezeichnet sie als unsterblich wie die Götter, mit denen er sie aufgrund der ihnen erwiesenen Ehren u. der von ihnen bewirkten Wohltaten gleichsetzt (Plut. vit. Per. 8, 9). Aus dieser L. stammt vermutlich auch das berühmte, von Herodot (7, 162 unter Zuschreibung an Gelon; Fantasia aO. 362f) übernommene Bild, Athen sei die Jugend entrissen worden, als habe man dem Jahr den Frühling genommen (Aristot. rhet. 1, 7, 1365a = 3, 10, 1411a). – Im J. 431 vC. wurde Perikles mit dem Epitaphios für die im ersten Jahr des Peloponnesischen Krieges Gefallenen beauftragt (Thuc. 2, 34, 8). Diese sonst nicht erhaltene Grabrede wird ebd. 2, 35/46 zitiert (Gomme aO. 103/44; Fantasia aO. 353/423), wobei unklar ist, inwieweit Thukydides den ursprünglichen Wortlaut wiedergibt (ebd. 358/63). Sein Text ist das älteste erhaltene Beispiel eines vollständigen ἐπιτάφιος λόγος u. ermöglicht eine Vorstellung vom Aufbau einer solchen Rede aE. des 5. Jh. vC. Nachdem der Redner die Schwierigkeit der ihm übertragenen Aufgabe festgestellt (Thuc. 2, 35: Prolog) u. kurz der Ahnen gedacht hat, kündigt er an, dem Lobpreis (*Enkomion) der Gefallenen eine Schilderung der Handlungsweise, politischen Ordnung u. Lebensformen vorauszuschicken, denen Athen seine gegenwärtige Größe verdankt. Danach behandelt er die einzelnen Vorzüge, die es zum Vorbild der Erziehung in Griechenland werden ließen (ebd. 2, 36/41: ἔπαινος Athens). Weil sie die Einnahme dieser Stadt nicht dulden wollten, seien die jetzt Gepriesenen in der Schlacht gefallen. Da sie sich selbst für das Gemeinwohl opferten, verdienten sie das ruhmreichste Grabmal, nicht jenes, unter dem sie ruhen, sondern den Ruhm ewiger Erinnerung (2, 42f: ἔπαινος der Gefallenen). Perikles bemitleidet die Eltern nicht, sondern spricht ihnen Trost zu: Die Jüngeren mögen aus der Hoffnung auf die Geburt weiterer Söhne Kraft schöpfen, die Älteren bedenken, dass sie den längsten Teil ihres Lebens glücklich waren, u. sich trösten lassen von ihrem Ruhm (2, 44f: παραμυθία). Söhnen u. Geschwistern bleibe die schwierige Aufgabe, sich der Größe der Gefallenen ebenbürtig zu erweisen; für die Witwen werde es die größte Ehre sein, im Gerede der Männer möglichst wenig genannt zu werden (2, 45). Die Rede endet mit einer kurzen Verabschiedung der Zuhörer (2, 46: Epilog).

bb. Gorgias. Bei dem um 420 vC. entstandenen Epitaphios des Gorgias (VS 82 B 6; W. Vollgraff, L'oraison funèbre de Gorgias [Leiden 1952]; Prinz 191/207) handelt es sich wahrscheinlich um eine in der Rhetorenschule verfasste Übung (erhalten bei Max. Planud. ad Hermog. [5, 548/51 Walz]). Nachdem Gorgias die Schwere seiner Aufgabe herausgestellt hat, geht er zum Lob der Gefallenen über; ihnen eignet ‚vom Göttlichen die ἀρετή u. vom Menschlichen die Sterblichkeit‘. Sie bewiesen ihre soldatische u. bürgerliche Tugend, indem sie für eine gerechte Sache im rechten Augenblick eintraten. Die Sehnsucht (πόθος) nach ihnen sei nicht mit ihnen gestorben, sondern ‚in nicht unsterblichen Leibern lebt sie fort nach ihnen, die nicht mehr leben‘. Hier endet der erhaltene Text, der im Allgemeinen als Fragment einer größeren L. angesehen wird (anders Prinz 207: zwar sehr kurz, aber vollständig).

β. Viertes Jh. vC. In diese Zeit lassen sich die vier übrigen erhaltenen ἐπιτάφιοι λόγοι datieren. Zu den Autoren eines Epitaphios rechnet PsDion. Hal. rhet. 6, 1 (2, 278 Usener / Radermacher) auch den Isokrates-Schüler Naukrates, von dem allerdings nichts erhalten ist.

aa. Lysias. Unter seinem Namen ist ein Epitaphios für die Gefallenen des Korinthischen Krieges (395/386 vC.) überliefert, der wahrscheinlich iJ. 391 gehalten wurde. Aristot. rhet. 3, 10, 7, 1411a (= Lys. or. 2, 60) zitiert ihn ohne Autorennamen, u. die Authentizität steht in Frage (Prinz 232/4). Im Aufbau entspricht die Rede der des Perikles (s. o. Sp. 1135f), allerdings mit dem Zusatz einer zwischen ἔπαινος (3/70) u. παραμυθία (77/80) eingeschobenen Klage. Das Lob der Gefallenen ist weiterhin mit dem Athens verknüpft; dessen Größe wird aber nicht wie von Perikles mit der unmittelbaren Gegenwart begründet, sondern mit den Leistungen der Vergangenheit, besonders seiner Rolle in den Perserkriegen (Lys. or. 2, 47).

bb. Der Epitaphios der Aspasia in Platons Menexenos. Ungefähr gleichzeitig mit Lysias, obwohl nicht auf konkrete Umstände zu beziehen (jüngstes erkennbares Ereignis: der Friede des Antalkidas vJ. 387 vC.), ist der in Platons Dialog Menexenos von Sokrates rezitierte ἐπιτάφιος λόγος, den dieser, der in Wirklichkeit bereits mehr als 10 Jahre tot war, von seiner Rhetoriklehrerin Aspasia gehört haben will (Plat. Menex. 236d/49c). Das Lob beginnt mit der εὐγένεια der Gefallenen (εὐγενεῖς, da in Athen geboren), der empfangenen τροφή τε καὶ παιδεία, begünstigt durch die Unabhängigkeit u. Verfassung Athens, sowie der Verteidigung der seit jeher den Athenern eigenen *Freiheit. Es folgen Ermahnungen der Gefallenen an ihre *Kinder u. Trostworte an ihre Väter, denen der Redner beistimmt. Beendet wird die Rede mit der Aufforderung an die Athener, die Gefallenen beständig zu ehren. Wie bei Lysias u. im Gegensatz zur L. des Perikles bei Thukydides bezieht sich das Lob Athens mehr auf die glorreiche Vergangenheit als auf die schwierige Gegenwart. Die Ausführungen des Sokrates ebd. 234c/5c belegen sowohl das Ansehen des Epitaphios bei den Athenern in den ersten Jahrzehnten des 4. Jh. vC. als auch seine relative Berechenbarkeit (Wesensart, Ziele u. Gliederung der L. erläutert Aspasia ebd. 236e). Heute hält man die L. im Menexenos mehrheitlich für eine ironische Adaptation der Gattung Epitaphios (u. vielleicht der L. des Lysias im Besonderen; Prinz 326). Im Gewand der Parodie bietet der Dialog das vollkommene Beispiel einer L. Noch zZt. Ciceros (orat. 151) sollen die Athener sie bei dem jährlichen Fest der ἐπιτάφια rezitiert haben, freilich ohne den ironischen Unterton wahrzunehmen (anders K. Vössing, Wurde die Gefallenenrede des platonischen Menexenos im hellenist. Athen jährlich vorgetragen [Cic. Orat. 151]?: Historia 56 [2007] 247/9).

cc. Demosthenes. Ungefähr 50 Jahre jünger ist der Epitaphios des *Demosthenes vJ. 338 vC. für die Gefallenen der Schlacht v. Chaironeia, die früher aufgrund von Dion. Hal. Demosth. 23 für unecht gehaltene Oratio 60 (für Authentizität R. Clavaud, Démosthène. Discours d'apparat [Paris 1974] 20/5; Prinz 254/6). Dem Prolog mit der üblichen Klage über des Redners Unzulänglichkeit folgt das Lob der Gefallenen, eng verknüpft mit dem Lobpreis Athens. Da die vernichtende Niederlage in Chaironeia das Ende der athenischen Unabhängigkeit bedeutete, werden die Tugenden u. Werte, die Thukydides zufolge Athen groß gemacht hatten, nicht mehr als Garantie der Größe u. des Sieges gesehen, sondern als innerer Schatz derer, die ihr Leben hingaben. Den trojanischen Helden überlegen, befänden sich die Gefallenen auf gleicher Höhe mit ihren Vätern u. Ahnen; es sei die Aufgabe des Staates gewesen, sie zu erziehen, beseelt von der Idee der bürgerlichen *Gleichheit, deren Tradition in jedem Athener Demos nachzuweisen sei. Dem Schmerz der Eltern stellt Demosthenes das glückliche Los der Gefallenen gegenüber: Unberührt von *Krankheit u. Kämpfen, leben sie auf der Insel der Seligen (μακαρισμός: or. 60, 33f). Die παραμυθία (ebd. 35/7) u. ein kurzer Epilog (ebd. 37) beschließen die Rede.

dd. Hypereides. Der jüngste ἐπιτάφιος λόγος des 4. Jh. vC. ist die 322 vC. für die im Lamischen Krieg Gefallenen verfasste or. 6 des Hypereides (J. Engels, Stud. zur politischen Biographie des Hypereides [1989] 360/70. 404; G. Colin, L'oraison funèbre d'Hypéride: RevÉtGr 51 [1938] 209/66. 305/94). Sie ist nahezu vollständig erhalten; es fehlt lediglich der Übergang zwischen dem enkomiastischen Teil, bei dem der Papyrus, der den Text überliefert, endet, u. der abschließenden consolatio, die bei Joh. Stob. 4, 56, 36 (5, 1132f Wachsmuth / Hense^2) überliefert ist. Im Unterschied zu seinen Vorgängern verherrlicht Hypereides nicht alle Gefallenen in gleicher Weise, sondern hebt den Feldherrn Leosthenes heraus; indem er ihn rühme, lobe er zugleich alle seine Mitkämpfer (or. 6, 15). Leosthenes wird in militärischer wie moralischer Hinsicht als die siegreiche Verkörperung der athenischen Ideale dargestellt. Man kann hierin eine implizite Gegenüberstellung von Persönlichkeit u. Verhalten des Leosthenes sowie des jüngst verstorbenen Alexander d. Gr. sehen (Prinz 281f).

γ. Zusammenfassung. Auf Grundlage der erhaltenen Zeugnisse lässt sich folgende Gliederung des ἐπιτάφιος λόγος der klass. Zeit erkennen: Prolog, ἔπαινος Athens u. der Gefallenen (mit Ausnahme von Hypereides immer verbunden), παραμυθία u. ἐπίλογος. Die Totenklage (θρῆνος), die in verschiedenen Abschnitten vorkommt, erfährt nur in der Rede des Lysias eigenständige Ausfor-

mung (Ziolkowski aO. [o. Sp. 1135] 40/52; allgemeine Gliederung der einzelnen Reden ebd. 57; Gliederung der verschiedenen Abschnitte ebd. 95/7. 163. 173). Im Bereich der Topik des ἐπιτάφιος λόγος berücksichtigt jeder Redner den besonderen situativen Kontext (zur politischen Kontextualisierung N. Loraux, L'invention d'Athènes [Paris 1981] 225/65). Eine Konstante der griech. L. der klass. Zeit ist die Glorifizierung Athens u. seiner Überlegenheit; aber während Perikles noch von der Gegenwart ausgehen u. das Lob der Vorfahren übergehen konnte (Ziolkowski aO. 75/8), beschäftigen sich Lysias u. Platon nach der Niederlage im Peloponnesischen Krieg vor allem mit der Vergangenheit (Loraux aO. 123) u. widmen dem Lob der Ahnen mehr Raum.

b. Rhetorische Regeln. Der Rhetor Ailios Theon (1./2. Jh. nC.) ordnet den ἐπιτάφιος λόγος in die Untergattungen des Enkomion ein (progymn. 8 [2, 109 Spengel]: Enkomion auf Verstorbene). Damit gehört er zum γένος ἐπιδεικτικόν, das Lob oder Tadel enthält u. die Gegenwart betrifft (Aristot. rhet. 1, 3, 1358b). Dem Zuhörer kommt die Funktion eines Zuschauers (θεωρός) zu, der die Fähigkeit des Redners beurteilt. Was von der antiken Theorie der L. bekannt ist, stammt im Wesentlichen aus zwei Zeugnissen, die sich beide auf die Ende des 3. Jh. nC. herrschende Praxis stützen: Kap. 6 (μέθοδος ἐπιταφίων) der Ars rhetorica des PsDionysios v. Halikarnassos (2, 277/83 Usener / Radermacher; engl. Übers. D. A. Russell / N. G. Wilson [Hrsg.], Menander Rhetor [Oxford 1981] 373/6) u. die Kap. 9 (παραμυθητικός), 11 (ἐπιτάφιος λόγος) u. 16 (μονῳδία) des zweiten der beiden Traktate Περὶ ἐπιδεικτικῶν, die dem Rhetor Menander v. Laodikeia zugeschrieben werden, vielleicht aber von zwei verschiedenen Autoren stammen (Soffel 100/4).

1. PsDionysios v. Halikarnassos. Er unterscheidet zwei Typen des ἐπιτάφιος λόγος: der erste, gerichtet an die ganze Stadt u. das Volk, verherrlicht die in einem Krieg Gefallenen; der zweite, der nicht öffentlich ist u. auf einen Einzelnen abzielt, wird in Friedenszeiten verwendet, in denen Menschen verschiedener Altersstufen sterben (2, 277f U. / R.). Sobald der Epitaphios eine Lobrede auf verstorbene Einzelpersonen ist, muss er dieselben Bereiche wie das Enkomion behandeln: Heimat, *Familie, Natur, *Erziehung (ἀγωγή) u. Taten. In einer Rede für Gefallene ist es sinnvoll, das Vaterland ausführlich zu loben, in einer L. für Privatleute deren Vorfahren. Hinsichtlich der Erziehung zieht man in den Staatsreden die Staatsformen in Betracht (Demokratie oder Aristokratie), in solchen für einen Privatmann jedoch die Weise, in der er aufgezogen worden ist (ἀνατροφή), seine *Bildung (παιδεία) u. Lebensführung (ἐπιτηδεύματα). Im öffentlichen Epitaphios werden die Heldentaten der Gefallenen gepriesen u. die Weise ihres Sterbens; bei Privatpersonen werden Tugenden wie Mut, *Gerechtigkeit, Weisheit u. öffentliches wie privates Verhalten gerühmt (ebd. 279f). In den Staatsreden werden die Lebenden ermahnt, vergleichbare Taten zu vollbringen, während in Reden für Privatleute solches nicht immer angebracht sein mag (ebd. 280). Im Trostabschnitt, der beide Arten des ἐπιτάφιος λόγος beschließt, liegt der Schwerpunkt der Staatsrede auf dem ehrenvollen Tod der Gefallenen, ihrem Freisein von Leid u. künftigem Unheil, dem Staatsbegräbnis u. unsterblichem Ruhm; bei einer für einen Privatmann gehaltenen Rede wählt man aus vielen möglichen Themen diejenigen, die am besten auf die speziellen Verhältnisse des Verstorbenen anwendbar sind (ebd. 281/3).

2. Menander Rhetor. Er unterscheidet drei Formen der L., die alle auf den Topoi des Enkomions aufbauen u. sich durch die gewählte Perspektive sowie die Intensität von Trauer, Lob u. Trost unterscheiden: Die Trostrede (παραμυθητικός; Soffel 136/41. 196/230), den ἐπιτάφιος λόγος (ebd. 142/53. 231/69) u. die μονῳδία (ebd. 128/35. 155/95).

a. Der ἐπιτάφιος λόγος. Ihm widmet Menander die ausführlichste u. differenzierteste Darstellung (Men. Rhet. 2, 11 [170/9 Russell / Wilson]; Komm.: ebd. 331/6; Soffel 231/69). Der ἐπιτάφιος λόγος als solcher muss sich auf einen jüngst eingetretenen Todesfall beziehen. Der Schmerz nimmt mit der Zeit ab; eine nach sieben oder acht Monaten gehaltene L. ist schon ein reines Enkomion, auch wenn sie mit einem Motiv des Trostes schließt. Eine Ausnahme liegt vor, falls ein naher Verwandter des Verstorbenen als Redner vorgesehen ist, weil in diesem Fall auch nach einem Jahr der Schmerz noch groß ist (Men. Rhet. 2, 11, 418f [172 R. / W.]). Der von Pathos durchzogene Epitaphios (ὁ παθητικός) für einen kürzlich Verstorbenen the-

matisiert dieselben Aspekte wie das Enkomion: Familie, Geburt, Gaben der Natur (unterteilt in körperliche Schönheit u. moralische Integrität), Erziehung, Bildung u. Lebensgewohnheiten (ἐπιτηδεύματα). Durch die Behandlung dieser Punkte soll der Zuhörer Rührung empfinden, für die das Enkomion genügend Topoi bietet. Der wichtigste Abschnitt thematisiert die Taten, die sogleich nach den Lebensgewohnheiten behandelt werden, wobei jede Tat von einer Klage begleitet wird. Danach wird daran erinnert, dass der Verstorbene vom Glück begünstigt war; dann wird ihm ein Halbgott oder berühmter Zeitgenosse gegenübergestellt, um zu zeigen, dass er all dessen Eigenschaften in noch höherem Maße besaß. Nach einem erneuten Trauerabschnitt soll der Redner zum Trost übergehen, indem er sich an die Familienangehörigen mit der Situation möglichst angemessenen Worten wendet; er soll sie für die erwiesenen Ehren loben u. die Götter bitten, ihnen alles Gute zu gewähren.

β. Die μονῳδία. Sie wird von Menander auf die bei *Homer geschilderte Trauer über den Leichnam Hektors zurückgeführt (Men. Rhet. 2, 16 [200/7 R. / W.]; Komm.: ebd. 346/50; Soffel 155/95). Aufgabe der Monodie ist zu klagen (θρηνεῖν) u. zu betrauern (κατοικτίζεσθαι). Wenn der Verstorbene ein Außenstehender ist, bezieht sich die Trauer auf ihn allein, wenn ein Verwandter, betrauert der Redner auch sich selbst. Das Lob u. die Behandlung von Wertvorstellungen, Alter u. öffentlichem Leben des Verstorbenen müssen der Klage dienen. Begonnen wird mit der Klage über das ungerechte Schicksal (*Fatum), dann wird die Rede in drei Zeitebenen gegliedert: Am Anfang steht die Gegenwart, weil das, was noch vor Augen steht, in besonderem Maß Emotionen zu wecken vermag. Dann erinnert man an die Vergangenheit u. bezieht schließlich die Zukunft mit ein, wobei man auf Erwartungen eingeht, welche die Familie auf den Verstorbenen gesetzt hatte. Ebenfalls soll die körperliche Erscheinung des Verstorbenen beschrieben werden, indem man die Schönheit jedes einzelnen Körperteils beweint, das jetzt der Verwesung ausgesetzt ist. Es liegt nahe, dass Monodien in der Regel für in jungen Jahren Verstorbene vorgetragen wurden, wenngleich sie auch von einem Ehemann für seine Gattin gehalten werden können. Die Monodia soll die Länge von 150 Zeilen nicht überschreiten (Men. Rhet. 2, 16, 437 [206 R. / W.]); der Stil ist immer zwanglos (ἄνετος).

γ. Die Trostrede. Auch in ihr nimmt die Klage einen großen Raum ein (Men. Rhet. 2, 9 [160/5 R. / W.]; Komm.: ebd. 325/7; Soffel 196/230). Die typischen Themen des Enkomion werden entfaltet, allerdings ohne feste Ordnung, um so den Eindruck großer Emotionalität des Redners hervorzurufen. Die Durchführung der Klage gliedert sich in Gegenwart, Vergangenheit u. Zukunft. Darauf folgt als zweiter Redeteil der Trost; dieser Abschnitt kann von einem berühmten Zitat ausgehen (zB.: Euripides sagt, bemitleidet werden solle, wer geboren, u. nicht, wer gestorben sei). Bedacht werden soll die menschliche Natur im Allgemeinen (Unausweichlichkeit des Todes) u. die düstere Zukunft, der der Verstorbene entzogen ist, im Besonderen. Überdies sollen die Vorteile, die er zu Lebzeiten genossen hat, u. jene, welche er jetzt als Toter genießt, hervorgehoben werden; er ist nämlich den Kümmernissen des Lebens entflohen, befindet sich zusammen mit den Heroen in den elysischen Gefilden usw. Dieser Redeteil soll nicht zu ausgedehnt sein u. entweder in einem emotionalen (συντόνῳ λόγῳ) oder einem eher informellen Stil (συγγραφικῷ [scil. λόγῳ]) gefasst sein.

c. Die nachklass. Leichenrede. Vom klass. ἐπιτάφιος λόγος unterscheidet sie sich dadurch, dass sie nicht öffentlichen, sondern privaten Charakter besitzt u. einer einzigen Person, ohne Berücksichtigung von Alter u. Geschlecht, gewidmet ist. Der zu beobachtende Wandel hängt mehr mit dem endgültigen Verlust der politischen Selbstständigkeit zusammen als mit einem Einfluss der laudatio funebris (vermutet von Vollmer 471f; Soffel 20).

1. Dion Chrysostomos. Die älteste erhaltene nachklass. L. verfasste, mehr als 300 J. nach Hypereides (s. o. Sp. 1138), Dion Chrysostomos für den Athleten Melankomas, der unerwartet in der Blüte seines Lebens gestorben war (or. 29). Die in offiziellem Auftrag von einem Freund des Verstorbenen gehaltene Rede gliedert sich in Prolog (ebd. 1f), Lob (2/16) u. μακαρισμός (16/20) sowie eine abschließende Ermahnung (21f). Angewandt ist das Schema der Rede des *Isokrates für Evagoras (or. 9), aber das Lob nimmt geringeren Raum ein, während der

sich auf den μακαρισμός beziehende Teil stärker entwickelt ist (Soffel 22/4). Das Gedenken der Eigenschaften des Melankomas gewichtet körperliche u. moralische Vorzüge gleich: Die εὐγένεια (o. Bd. 9, 1171) erbte er vom Vater, der edlen Geist u. große Körperkraft besaß. Seine Schönheit war absolut u. vollkommen, überragte die aller Sterblichen jeglicher Zeit; aber sie hinderte ihn nicht daran, auch durch männlichen Mut (ἀνδρεία) der erste zu sein. Er betrieb Wettkampfsport, der eine verdienstvollere u. strengere Aufgabe als der Soldatendienst ist; Selbstbeherrschung u. Mäßigung machten ihn zum stärksten unter den Menschen. Theseus u. Achill, die einzigen, die zugleich schön u. mutig waren, waren nicht maßvoll; *Hippolytos besaß diese Qualität zwar, doch ist die Jagd kein ausreichender Beweis für Mut. Dem Desinteresse am öffentlichen Leben entspricht die Verherrlichung der Athletik, die als dem Heeresdienst überlegen angesehen wird. Symptomatisch ist der Umstand, dass der Athlet nicht allein mit den trojanischen Helden verglichen, sondern auch über jene Griechen gestellt wird, die **Barbaren zurückschlugen. Das tragende Thema des ἐπιτάφιος λόγος klassischer Zeit ist also aus dem staatl. in den privaten Bereich übergeführt worden.

2. Ailios Aristeides. Die zwei Epitaphioi des *Aristides Rhetor sind seinem Schüler Eteoneos v. Kyzikos u. seinem Lehrer Alexander v. Kotyaeion gewidmet. Die Rede auf Eteoneos (or. 31) besteht aus einem pathetischen Prolog, dem Lob der besonderen Begabungen des Knaben, der Klage über seine verlorene Schönheit, einem Trostabschnitt u. einer bewegten letzten Anrede an den Verstorbenen. Der ἐπιτάφιος λόγος für Alexander (or. 32: Soffel 29/32) war ein an Rat u. Volk von Kotyaeion gerichteter Brief. Es handelt sich nicht um eine Grabrede bei der Beisetzung (*Bestattung), sondern vermutlich um einen öffentlichen Vortrag. Aristeides lobt Gelehrsamkeit u. Bescheidenheit des Verstorbenen, erinnert an dessen Karriere, hebt seine ungewöhnlichen menschlichen Qualitäten hervor, erwähnt den friedvollen Tod u. die möglichen Ehren in der Unterwelt. Er schließt mit einer Einladung an die Stadt, für die Alexander so viel geleistet habe, dessen Familie zu ehren u. für die Erziehung seines jüngsten Sohnes zu sorgen. Der Lobteil (or. 32, 25/30) erhält größeren Raum als Klage (ebd. 31f), Trost u. Ermahnung (insgesamt zwei Abschnitte [33f]: Soffel 32). Im Prolog u. mehr noch am Ende reserviert Aristeides reichlich Raum für die Erinnerung persönlicher Beziehungen zu Alexander sowie den Ausdruck von Zuneigung u. Bedauern. Diese Öffnung zum Persönlichen u. Autobiographischen lässt sich im Folgenden in manchen heidn. wie christl. L. feststellen.

3. Himerios. Nach einer Überlieferungslücke von ca. 200 Jahren setzen die Zeugnisse mit dem heidn. Rhetor *Himerios (ca. 300/80 nC.) wieder ein, der seinen Sohn Rufinos, fern vom Vater im Alter von 15 Jahren verstorben, beweint (or. 8 [64/73 Colonna]: Soffel 33/6). Die unter dem Titel einer Monodie überlieferte Rede entspricht völlig dem Schema des Menander. Es überwiegt die Klage, mit der die Rede beginnt; auf die Betrachtung der Gegenwart, die Lob u. Trauer mischt, folgt die der Vergangenheit (εὐφυία, ἀνατροφή, παιδεία, ἐπιτηδεύματα u. πράξεις des Verstorbenen) sowie die der Zukunft, die der Daimon dem Knaben geraubt habe. Die Rede strebt mit rhetorischen Fragen u. direkter Anrede des Sohnes beständig nach Pathos; Vergleiche mit berühmten Persönlichkeiten fehlen nicht. Der Trost bildet den Abschluss; Himerios wird den Ruhm seines Sohnes unter den Menschen unsterblich machen u. zeigt sich überzeugt, dass seine Seele schon bei den Göttern weilt.

4. Libanios. Vom Antiochener *Libanios sind zwei L. überliefert, eine Monodie u. ein ἐπιτάφιος λόγος. Beide gelten Kaiser *Iulianus u. wurden öffentlich vorgetragen. Die Monodie (or. 17) dürfte im Frühjahr 364 vollendet worden sein (H.-U. Wiemer, Libanios u. Julian [1995] 251/5). Im Licht der Theorie Menanders könnte die persönliche Bindung an den verstorbenen Kaiser den Rückgriff auf diese rhetorische Form einige Monate nach dessen Tod (gest. 26./27. VI. 363) rechtfertigen, doch widerspricht die Länge der Rede Menanders Vorschriften, da sie die Obergrenze mit mehr als 150 Zeilen deutlich überschreitet. Das Schema des Menander ist grundsätzlich beachtet; allerdings behandelt Libanios aus der Vergangenheit lediglich die Herrscherjahre Julians, u. der sich auf die Zukunft beziehende Teil erwähnt nicht die durch den Tod des Kaisers zunichte gemachten Hoffnungen, sondern seine vorhersehbaren negativen Folgen. Der Epitaphios (or.

18; Van Uytfanghe 1121/3), im Spätsommer 365 vollendet u. nicht vor dem Tode des Kaisers Valens (378) publiziert (Wiemer aO. 260/8), ist Libanios' längste Rede u. umfasst 308 Abschnitte. Der Vf. spricht jene Themen an, die Menander für den ἐπιτάφιος λόγος vorsah, aber Prolog, Klage, Trost u. Epilog sind äußerst knapp, während das Lob nahezu die gesamte Rede ausmacht u. die verschiedenen Aspekte der komplexen Persönlichkeit Julians thematisiert. Die überwältigende Dominanz des Lobes (273 von 307 Paragraphen) bestätigt die Beobachtung bei Men. Rhet. 2, 11, 419 (172 R. / W.), ein lange Zeit nach dem Tode abgefasster Epitaphios sei ein reines Enkomion. Persönliche Töne zeigen sich vor allem in der Selbstverliebtheit, mit der Libanios auf die ihm von seinem Schüler Julian gewährten Ehrungen hinweist (or. 18, 13/5), sowie im Epilog (308), in dem er dem Verstorbenen die bescheidene Huldigung seiner Beredsamkeit darbringt.

5. Themistios. Seine L. für den Vater u. Philosophen Eugenios (or. 20: ἐπιτάφιος ἐπὶ τῷ πατρί; Soffel 46/50) hat stark persönliche Färbung. Da Themistios sich an eine die Philosophie liebende Zuhörerschaft wendet, legt er den Schwerpunkt auf die Vollkommenheit des Vaters. Die personifizierte Philosophie geleitet ihn in das *Jenseits (*Geleit); die Richter befinden ihn für makellos; er ist mit Sokrates, Platon u. dem göttlichen Aristoteles vereint, dem er im Geist schon zur Erdenzeit verbunden u. dessen getreulicher Ausleger er gewesen war (or. 20, 2f). Dann wird Eugenios' literarisches Schaffen entfaltet u. seine Liebe zur *Landwirtschaft gelobt; in seinen Reden war er um geistige Nahrung nicht weniger bemüht als um Schönheit. Erwähnt wird sein Bemühen, die Philosophie in die Tat umzusetzen; Sokrates galt ihm als Beispiel des öffentlichen u. sozialen Engagements. Gleich Sokrates u. *Herakles bereicherte er die Menschheit mit seinem hohen Tugendgrad. Enkomion, Makarismos, Abwehr der Klage u. abschließende Anrede an den Verstorbenen weisen bemerkenswerte Ähnlichkeit mit Aristides' Epitaphios für Alexander auf (Soffel 49f); im vorliegenden Fall kommt jedoch der Tatsache entscheidendes Gewicht zu, dass der Verstorbene, selbst Sohn eines Philosophen, Vater des Redners ist u. dieser als einziger der Söhne nach dem geistigen Erbe strebt (or. 20, 1) u. ihn um Hilfe bittet, seinen Spuren folgen zu können (ebd. 11). Indem Themistios die Fähigkeit des Vaters lobt, in seinem Werk die Philosophie mit den Grazien zu verbinden (ebd. 3), beglaubigt er mit väterlicher Autorität eine Überzeugung, die er selbst etwa zehn Jahre zuvor in or. 24, 4 geäußert hatte.

II. Römisch. a. Ursprünge. Die laudatio funebris, ‚eine alte Erfindung der Römer' (Ῥωμαίων ἀρχαῖον εὕρεμα: Dion. Hal. ant. 5, 17, 3), war das Lob eines Verstorbenen u. vielleicht schon seit dem 4. Jh. vC. wesentlicher Bestandteil der Begräbniszeremonie von Personen, die aufgrund der bekleideten Ämter den vornehmen gentes angehörten. Der Leichenzug, auf dem die *Imagines maiorum mitgeführt wurden (Polyb. 6, 53, 6), machte auf dem Forum Halt, wo ein erwachsener Sohn oder naher Verwandter den Verstorbenen u. dessen gens pries (ebd. 6, 53, 1/3. 54, 1f; Kierdorf 106/11; H. I. Flower, Ancestor masks and aristocratic power [Oxford 1996] 128/50), indem er von der Rednerbühne (pro rostris) eine von ihm selbst oder einem anderen verfasste Rede hielt (Cic. de orat. 2, 341). Die Verknüpfung der Tugend u. Taten des Verstorbenen sowie seiner Ahnen mit der Geschichte der Stadt bewirkte, dass die Trauer seine Familie nicht allein betraf, sondern das Volk den Verlust als eigenen empfand (Polyb. 6, 53, 2f). Die Texte wurden sodann von den Familien als ornamenta ac monumenta ... ad memoriam laudum domesticarum et ad illustrandam nobilitatem suam (Cic. Brut. 62) aufbewahrt, bisweilen sogar in Stein gemeißelt oder veröffentlicht.

b. Historischer Überblick. Älteste erwähnte laudatio funebris ist die des L. Iunius Brutus vJ. 509 vC. für den Konsul L. Valerius Publicola (Kierdorf 137 nr. 1). Das früheste erhaltene Frg. stammt aus der Rede des L. Caecilius Metellus vJ. 221 vC. für seinen Sohn Q. Caecilius (ebd. 137 nr. 5; Analyse ebd. 10/21). Ursprünglich war die L. den männlichen Angehörigen des Senatorenstandes vorbehalten u. wurde erst später auf *Frauen ausgedehnt. Als erster wurde diese Ehre um 100 vC. Popilia zuteil, der Mutter des Quintus Lutatius Catulus (Cic. de orat. 2, 44). Um 69 vC. hielt Caesar eine L. für seine Tante Iulia, Witwe des C. Marius, u. für seine Ehefrau Cornelia, Tochter des Cornelius Cinna. Diese war die erste L. für eine in jungen Jahren verstorbene Frau, u. des Redners offenkundiger Schmerz u.

Kummer sicherten ihm die Sympathien der Zuhörer (Plut. vit. Caes. 5, 2). Im J. 51 vC. hielt C. Octavius (als Zwölfjähriger: Suet. vit. Aug. 8, 1; Quint. inst. 12, 6, 1) die L. für Iulia, seine Großmutter mütterlicherseits u. Schwester Caesars (zu weiteren laudationes auf Frauen Kierdorf 138/48). Ein weiteres Beispiel für einen noch unmündigen Redner bietet C. Tiberius, der 33 vC. als Neunjähriger die L. für seinen Vater hielt (Suet. vit. Tib. 6, 4). Neben der laudatio gentilis für Angehörige des Senatorenstandes gab es zu späterer Zeit auch eine laudatio funebris für Personen, die nicht zur senatorischen Elite zählten. Zu diesem zweiten Typ gehören im 1. Jh. vC. die laudatio für Seranus (vorgetragen iJ. 54 vC. vom Vater Domesticus, doch von *Cicero verfasst: Cic. ad Quint. fratr. 3, 6, 5) u. sehr wahrscheinlich die Laudatio Turiae. Ob Atticus eine L. für seine Mutter gehalten hat (Nep. vit. Att. 17, 1; ‚nicht besonders wahrscheinlich‘ für Kierdorf 114 mit Anm. 74 gegen Vollmer 483), ist hingegen zweifelhaft, u. die Datierung der Laudatio Murdiae ist unsicher. Vermutlich wurden die L. strikt privaten Charakters nicht auf dem Forum vorgetragen, sondern zB. am Grab (ad sepulcrum) oder während des Leichenmahles (silicernium). – In der Kaiserzeit erweitert sich die (nicht obligatorische) Praxis der laudatio auf das funus publicum, u. ein offizieller Redner wird damit beauftragt, oft ein Magistrat (Quint. inst. 3, 7, 2). Die von Kaisern vorgetragenen laudationes betreffen im Allgemeinen Mitglieder der kaiserl. Familie: *Augustus zB. hält L. für M. Claudius Marcellus (iJ. 23 vC.; Kierdorf 138 nr. 20) u. Agrippa (iJ. 12 vC.; ebd. 138 nr. 21), Hadrian für Plotina, die Witwe Trajans (121 nC.?; ebd. 148 nr. 39), u. seine Schwiegermutter Matidia (119 nC.; ebd. 147 nr. 38). Tiberius, der die laudationes funebres für alle seine Freunde hielt (Dio Cass. 57, 11, 7), dürfte einen Sonderfall darstellen. Die ersten beiden Fälle, in denen Verstorbene zwei laudationes, davon eine auf dem Forum, erhielten, sind Octavia (11 vC.) durch ihren Bruder u. Drusus (ebd. 54, 35, 5), sowie Drusus selbst (9 vC.) durch Augustus u. Tiberius (ebd. 55, 2, 2: Vollmer 460f). Außerhalb des Kaiserhauses ist dieser Brauch nicht belegt. Die letzte bekannte laudatio funebris ist die des Septimius Severus für Helvius Pertinax vJ. 193 nC. (Dio Cass. 75, 5, 1; Hist. Aug. vit. Pert. 15, 1).

c. Literarische Charakteristika. 1. Griechischer Einfluss. Die geringe Anzahl erhaltener Zeugnisse u. Frg. (Vollmer 478/527; aktualisierte Übersicht Kierdorf 137/49) erschwert die Rekonstruktion von Charakteristika u. Entwicklung der laudatio funebris als einer literarischen Form. In der ersten Phase, bis Mitte des 2. Jh. vC., dürfte sie von griechischen Einflüssen unberührt geblieben sein, während sie in einer zweiten Phase zunehmend vom Kontakt mit griechischer Kultur u. Rhetorik geprägt u. durch die Struktur des Enkomion u. das Streben nach Eleganz beeinflusst wurde (Kierdorf 8; ders., Art. Laudatio funebris: NPauly 6 [1999] 1186; erstes Zeugnis dieser neuen Tendenz dürfte die laudatio für P. Scipio Aemilianus sein, iJ. 129 vC. von C. Laelius verfasst, vorgetragen aber von seinem Enkel Q. Fabius Maximus; Kierdorf 21/33). M. Durry, Éloge funèbre d'une matrone romaine (Paris 1950) XXXV/XXXVIII indes behauptet, die laudatio sei schmucklos gewesen u. vom Einfluss der griech. Rhetorik frei geblieben; er stützt sich auf Cic. Brut. 61 u. de orat. 2, 341, wo der Eleganz des griech. Enkomions die funebris contio gegenübergestellt wird, quae ad orationis laudem minime adcommodata est. Aber die von Cicero an den L. getadelte Schlichtheit ist auf die archaische lat. Beredsamkeit im Allgemeinen bezogen u. impliziert für die L. als eigener literarischer Gattung keine dezidierte Verachtung des literarischen Anspruchs u. der Eleganz, wie sie Cicero selbst wahrscheinlich mit Maß u. Geschmack in seinen L. anstrebte (Kierdorf 50/2). – Unbewiesen u. unwahrscheinlich ist der Einfluss der altröm. laudatio auf spätere griech. u. lat. L. (‚laudationis funebris Romanorum duas propagines‘ nach Vollmer 471) oder allein auf die lat. L. der christl. Bischöfe (in der Kierdorf 128f die dritte u. letzte Phase der Entwicklung der laudatio sieht; dagegen Biermann 52). Die einen wie die anderen stellen sich nämlich in die Tradition der griech. Rhetorik.

2. Inhalt. Hauptgegenstand der laudatio gentilis war das Lob des Geschlechtes; mit ihm konnte der die Rede haltende Familienangehörige das eigene Bild in der Öffentlichkeit fördern, wie das Frg. der Rede Caesars für seine Tante Iulia zeigt (Kierdorf 114). Der Lobpreis der Ahnen u. ihrer Taten, der sich ursprünglich dem Gedächtnis des Verstorbenen anschloss (Polyb. 6, 54, 1),

scheint durch den Einfluss des griech. Enkomions später an den Anfang der Rede gewandert zu sein; die von Seneca für Nero geschriebene L. auf Claudius begann mit Konsulaten u. Triumphen der Früheren, um dann zum Lob des Herrschers überzugehen (Tac. ann. 13, 3, 1f). Nur wenig ist über den inneren Aufbau der Rede bekannt; vielleicht besaß sie auch kein festes Schema. Diese Annahme könnte durch Quint. inst. 3, 7, 15 im Hinblick auf die laus animi bestätigt werden: alias aetatis gradus gestarumque rerum ordinem sequi speciosius fuit ... alias in species virtutum dividere laudem. Gegenstand der Lobrede für Männer werden bürgerliche Tugenden, honores u. res gestae gewesen sein, während bei Frauen ihre häuslichen Tugenden herausgestellt wurden (Kierdorf 45f; vgl. zB. Laud. Turiae 1, 30/4; D. Flach, Die sog. Laudatio Turiae [1991] 84/6). Charakteristikum der laudatio war die Zurschaustellung des Schmerzes durch den Redner (Kierdorf 119/21); ein tröstender Abschnitt ist nicht bezeugt.

3. Leichenreden für Frauen. Obgleich keiner der Texte vollständig erhalten ist, treten die Frauen gewidmeten laudationes in schärferen Umrissen hervor. Zu ihnen gehören die drei längsten Frg.: die sog. Laudatio Turiae, die Laudatio Murdiae u. die des Hadrian für seine Schwiegermutter Matidia. Die Laudatio Turiae (CIL 6, 1527; Kierdorf 33/48) ist auf Marmorbruchstücken überliefert, die 132 mehr oder weniger vollständige Zeilen umfassen (Durry aO. XLV/LI); sie ist die umfangreichste röm. L. u. nicht später als 9 vC. anzusetzen. Diese laudatio, eine Rede u. nicht, wie vermutet wurde, eine in Form einer Rede abgefasste Grabinschrift (Flach aO. 37), ist einer anonymen Matrone der Oberschicht gewidmet, die man aufgrund der Identifikation des widmenden Ehemannes mit dem Konsul dJ. 19 vC., Q. Lucretius Vespillo, Turia genannt hat (W. Kierdorf, Art. Laudatio Turiae: NPauly 6 [1999] 1186; begründete Zweifel an dieser Identifikation Flach aO. 1/8). Der Redner, der eine rhetorische Grundausbildung besaß (Kierdorf 124; Flach aO. 37/43 gegen Durry aO. XCf), erinnert zuerst an der Gattin Verhalten vor u. in der gut 41 Jahre währenden *Ehe, die er lieber mit dem eigenen Tod beendet gesehen hätte. Es entsteht das (historisch interessante) Porträt einer Frau, deren Tugenden die anderer Matronen weit überragen (1, 34: propria sunt tua, quae vindico). Vor ihrer Hochzeit erlangt sie Gerechtigkeit für die Ermordung der Eltern u. kämpft für die Vollstreckung des väterlichen Testaments, damit die Schwester nicht des ihr zustehenden Erbes beraubt wird. Als verheiratete Frau verpfändet sie ihren Schmuck, um das Leben ihres Gatten während der Proskriptionen dJ. 43 vC. zu retten; sie ermöglicht dann seine Rückkehr aus dem Exil, indem sie bei Caesar die Begnadigung erreicht. Weil ihr Gatte von einer anderen Frau Erben haben könnte, die sie ihm nicht zu geben vermag, bietet sie schließlich sogar die Scheidung an u. überlässt ihm ihre eigenen Güter. In der Abfolge der Themen bleibt der Redner prinzipiell bei der zeitlichen Reihenfolge. – Gleichfalls als historisches u. rechtliches Zeugnis interessant ist die Laudatio Murdiae (Dessau nr. 8394, augusteisch oder wenig später; Vollmer 487/91; Kierdorf 145f; E. Weiss, Art. Laudatio Murdiae: PW 12, 1 [1924] 994f), verfasst von einem Sohn erster Ehe aus Dankbarkeit gegenüber der Mutter, weil sie ihm die väterlichen Güter zu bewahren wusste. Auch ihr werden die für eine Matrone typischen Tugenden zugeschrieben. – Im erhaltenen Teil der Laudatio Matidiae (CIL 14, 3579 vJ. 119 nC.: Kierdorf 38. 147f) äußert Hadrian eigenen Schmerz u. preist das Verhalten dieser socrus optuma ihm gegenüber.

B. Christlich. I. Griechisch. L. sind von *Gregor v. Naz., *Gregor v. Nyssa u. Chorikios v. *Gaza erhalten. Als herausragende Vertreter der griech. Kirche der 2. H. des 4. Jh. bemühen sich beide Gregore um die christl. Adaptation einer überlieferten Gattung, die gerade in dieser Zeit durch heidnische Autoren wie Himerios, Libanios u. Themistios wiederbelebt wurde (s. o. Sp. 1144/6). Erschwert wurde ihre Aufgabe durch die Umstände, unter denen sie eine L. zu halten hatten, u. dadurch, dass bei Gregor v. Nyssa immer, bei Gregor v. Naz. zumindest in der L. für seinen Bruder auch Heiden zum Auditorium gehörten.

a. Die Leichenreden Gregors v. Nazianz. Sie galten seinen bald nacheinander verstorbenen Geschwistern Kaisarios (or. 7) u. Gorgonia (or. 8) sowie seinem Vater, Bischof Gregor d. Ä. (or. 18).

1. Für Kaisarios. Greg. Naz. or. 7 (SC 405, 180/245) gliedert sich in einen Prolog, das Lob der beim Begräbnis anwesenden Eltern,

eine Schilderung des Lebens des Verstorbenen u. eine dem abschließenden Gebet (or. 7, 22/4) vorausgehende consolatio (ebd. 18/21: M.-A. Calvet-Sebasti: SC 405 [1995] 41/6). Das Schema entspricht dem bei Menander für den Epitaphios vorgesehenen; lediglich die Topoi sind christlichem Gedankengut entnommen. So werden die Eltern wegen ihres *Glaubens u. ihrer Integrität gelobt. Kaisarios (ProsLatRomEmp 1, 169f) hatte eine brillante Karriere als *Arzt gemacht u. war Hofarzt des Kaisers **Constantius II geworden (or. 7, 9f). Er blieb auch bei Kaiser Julian, solange dieser von ihm nicht verlangte, den christl. Glauben aufzugeben. Unter *Iovianus kehrte Kaisarios an den kaiserl. Hof zurück u. erlangte iJ. 368 ein bedeutendes Amt (comes thesaurorum?) in *Bithynien; dort starb er hochverschuldet kurz nach dem *Erdbeben v. Nizäa (11. X. 368). Es war insgesamt kein löbliches Leben für den Sohn eines Bischofs, so dass der Bruder Gregor Schwierigkeiten hatte, den Verstorbenen vor einem wahrscheinlich religiös gemischten Publikum aus Eltern, Freunden u. offiziellen Vertretern in günstigem Licht erscheinen zu lassen. Er schwächte folglich die weltlichen Züge einer durch Streben nach Erfolg u. Anerkennung gekennzeichneten Biographie ab. Als Ausgangspunkt seiner Verteidigung wählte Gregor den Gegensatz zwischen Kaisarios u. Julian. Sein Bruder sei unberührt von den Werten dieser Welt gewesen u. habe nach der Taufe (die er erst gegen Lebensende oder gar in articulo mortis empfing; Bernardi 108) den Vorsatz frommer Lebensführung gefasst. Breiten Raum widmet Gregor der Beschreibung der eigenen Familie, deren heiligmäßiges Leben er herausstreicht. Er verbreitet sich über die Tugenden der Eltern (or. 7, 2/5) u. betont die eigene Rolle als spiritueller Ratgeber seines Bruders. Neben Gregors ungebremster Neigung, von sich selbst zu sprechen, scheint dieses Verfahren von dem Zwang diktiert, den versammelten Gläubigen ein vertrauenswürdiges u. schmeichelhaftes Bild ihres Bischofs, des Vaters des Verstorbenen u. seiner Familie vorzuführen.

2. Für Gorgonia. Da Hinweise auf die Beerdigung u. eine consolatio fehlen (Bernardi 110f), dürfte diese L. (or. 8 [SC 405, 246/99]) nachträglich vorgetragen worden sein, vielleicht beim ersten Jahrgedächtnis der Verstorbenen (Calvet-Sebasti aO. 54f). Um möglichen Einwänden entgegenzutreten, er lobe die eigene Schwester, bemerkt Gregor, es sei ungerecht, Familienangehörigen ein Lob vorzuenthalten, das sie durch wahrhafte u. anerkannte Tugendhaftigkeit verdienten (or. 8, 2). Dem Leben der Gorgonia, bemerkenswert allein wegen sexueller *Abstinenz in den letzten Ehejahren, verleiht Gregor Außergewöhnlichkeit, indem er Verhaltensweisen aufwertet, die man von jeder strenggläubigen u. frommen christl. Frau erwarten durfte. Sie sei unempfänglich für männliche Blicke gewesen, habe Schminke u. Schmuck verachtet, Intelligenz u. Frömmigkeit bewiesen, sei gastfreundlich, großzügig u. im Gebet ausdauernd gewesen u. habe auch die weibliche Tugend des Schweigens beherrscht. In einer Zeit hoher Wertschätzung der *Jungfräulichkeit lobt Gregor an seiner verheirateten Schwester, sie habe das Beste der Ehe sowie der Ehelosigkeit verwirklicht (or. 8, 8), indem sie sich Gott als lebendiger Tempel dargeboten, ihren Gatten für Gott gewonnen u. diesem zwei Söhne geweiht habe (or. 8, 11). Gregor schreibt ihr darüber hinaus eine Krankenheilung durch direktes göttliches Eingreifen u. einen frommen Tod zu. In der 2. H. des 4. Jh. ist Gorgonia im griech. Osten nicht die einzige Frau, die mit einer öffentlichen Rede bedacht wurde. Kaiser Julian hielt einen Panegyrikos für Kaiserin Eusebia (or. 2 [3] [1, 1, 73/105 Bidez]), Gregor v. Nyssa je eine L. für Flaccilla u. Pulcheria (s. u. Sp. 1157), Gattin bzw. Tochter des Kaisers Theodosius. Die L. für Gorgonia ist indes die einzige private u. verdankt sich allein ihrer Verwandtschaft mit dem Bruder Gregor. – Diskutieren lässt sich das literarische Vorbild, das Gregor zugrunde legte, um die Beispielhaftigkeit des Kaisarios u. der Gorgonia herauszustellen (eher die Philosophen- als die Märtyrerviten: Calvet-Sebasti aO. 39f), aber unzweifelhaft erlaubte es ihm seine besondere Stellung als hervorragender Intellektueller, Presbyter u. Sohn eines Bischofs, einfache Privatleute wegen ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen christl. Tugenden herauszuheben u. die Gläubigen zur Bewunderung sowohl der Verstorbenen wie ihrer Familie anzuregen. Im Westen vergleichbar ist die Grabrede des Ambrosius für seinen Bruder Satyrus (s. u. Sp. 1160f).

3. Für Gregor d. Ä. Or. 18 (PG 35, 985/1044) wurde von Gregor d. J. kurz nach

des Vaters Tod iJ. 374 vielleicht anlässlich des Begräbnisses in Gegenwart des *Basilius vorgetragen; der überlieferte Text zeigt jedoch Spuren späterer Bearbeitung (Bernardi 126f). Der Sohn lobt viele Vorzüge des Vaters, wobei er problematische Aspekte seines Charakters (zB. die Neigung zu Härte u. Jähzorn: or. 18, 26) oder Verhaltens in positives Licht rückt. So schreibt er es der *Einfalt seines Geistes zu, dass der Vater, selbst zur Täuschung unfähig, sich vor dem Betrogenwerden nicht hütete u. für eine Weile der *Häresie verfiel (ebd. 18). Darüber hinaus betont Gregor den väterlichen Widerstand gegen Julian (ebd. 32) u. die Verteidigung des orthodoxen Glaubens, die sich u. a. in der Wahl des Basileios zum Bischof v. *Kaisareia (I) in Kappadokien manifestiert (35f). Gregor schließt mit einer Anrede an den Vater u. an Basileios, der eingeladen wird, die Rede zu beurteilen u. selbst das Wort zu ergreifen (41), sowie mit einem Trostwort an Nonna, die Gattin des Verstorbenen (42f). Ihr war schon ein längerer lobender Exkurs (7/11) gewidmet, welcher ihr eine entscheidende Rolle im Leben ihres Mannes zuschreibt, den sie zur Orthodoxie bekehrte. Stark ist der Anteil biographischer Züge Gregors: die enge Gefühlsbindung an Nonna, deren Lieblingssohn er war (30) u. die ihn mit ihren Gebeten aus einem Unwetter gerettet hatte (31), zum anderen die problematische Beziehung zu einem autoritären Vater, der ihn mit der Ordination zum Presbyter Gott als geistiges Opfer dargebracht hatte (39). Vom Vater verabschiedet sich Gregor mit der Bitte, ihn, ‚den du als Vater im familiären wie im geistlichen Leben der Gewalt u. Tyrannei unterworfen hast', von allen Gefahren fernzuhalten, ‚damit ich deine Tyrannei nicht rüge' (40). Diese Bitte an den Vater um Schutz lässt sich mit der allerdings viel unbeschwerteren vergleichen, die Themistios an seinen Vater richtete, dessen Nachfolger er war (s. o. Sp. 1145); bei Gregor aber bewirken die priesterliche Stellung des Sohnes u. die himmlische Seligkeit des Vaters, dass eine solche Bitte die Grenzen des Privaten überschreitet.

4. Für Basileios. Bei Greg. Naz. or. 43 (SC 384, 116/307; Van Uytfanghe 1196f) handelt es sich nicht um eine L., sondern ein Enkomion; Gregor dürfte es zum dritten Jahrgedächtnis des Basileios (gest. 1. I. 379) in einer gegenüber der veröffentlichten Fassung kürzeren Version gehalten haben (X. Hürth, De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus, Diss. Straßburg [1906] 56/9; J. Bernardi: SC 384 [1992] 27; ders., S. Grégoire de Nazianze [Paris 1995] 273f). Diese längste Rede Gregors zeigt, in welchem Maße Funktionen u. Wirksamkeit des Epitaphios im 4. Jh. von der Position abhängen konnten, die Redner u. Widmungsempfänger in der Kirche innehatten. Mit dem Epitaphios des Libanios auf Kaiser Julian hat sie Länge, zeitliche Distanz zum Tod des Widmungsempfängers u. den rein enkomiastischen Charakter gemein. Doch im Unterschied zu Libanios' Epitaphios (s. o. Sp. 1144) ermöglicht es die bei feierlichem Anlass gehaltene Rede Gregors, am konkreten Beispiel des Basileios die eigene, theoretisch schon in or. 42 (SC 384, 49/115) geäußerte Haltung zu Schwierigkeiten bei der Rekrutierung von Presbytern u. Bischöfen darzustellen u. das Modell eines christlichen Bischofs zu skizzieren (Bernardi, Grégoire aO. 231f. 274). Obwohl Gregor den Widmungsempfängern seiner L. auch Epigrammzyklen widmete (Anth. Gr. 8, 2/11 für Basileios; 12/23 für Gregor d. Ä.; 85/100 für Kaisarios; 101/3 für Gorgonia), setzt er sein hagiographisch-erbauliches Konzept mittels des Epitaphios um, wo es durch die Umstände des Vortrags oder das enkomiastische Schema, das biographische Notizen u. breite Schilderung der Tugenden vorsieht, unterstützt wird.

b. Die Leichenreden Gregors v. Nyssa. Er hat L. für Bischof Meletios v. Ant. (gest. 381), Prinzessin Pulcheria (gest. 385/86) u. Kaiserin Aelia Flaccilla (gest. 386) verfasst u. sämtlich in Kpel gehalten. Reine Enkomien sind hingegen die Rede für Basileios, die aller Wahrscheinlichkeit nach am zweiten Jahrestag seines Todes vorgetragen wurde, u. die für *Ephraem Syrus, sofern man die Verfasserschaft Gregors annimmt (Van Uytfanghe 1187).

1. Für Meletios. Die L. (GregNyssOp 9, 439/57) wurde in Anwesenheit des Kaisers Theodosius in einer für die Kirche des Ostens besonders schwierigen Situation gehalten. Meletios, Führer der nizänischen Partei auf der Synode v. Antiochien iJ. 379 (W. Ensslin, Art. Meletius nr. 3: PW 15, 1 [1931] 500/2), war iJ. 381 in Kpel gestorben, wo er Gregor v. Naz. offiziell zum Bischof der Stadt bestellt hatte u. das von Kaiser Theodosius zur Stärkung der nizänischen Or-

thodoxie einberufene Konzil dJ. 381 leitete. In einem hochpathetischen Prolog beklagt Gregor die Verwandlung der Freude in Trauer u. den Verlust des Steuermannes, dank dessen die Seelen unversehrt durch die Stürme der Häresie geleitet worden waren. Der Schwerpunkt der Rede liegt auf dem Lob des Meletios, das den Topoi des Enkomions folgt u. sie in den Kontext der L. einfügt, wie dies bereits Menander für den Epitaphios vorgeschrieben hatte. Es folgt die weniger ausgedehnte παραμυθία, in der Gregor sich zur *Glückseligkeit des Meletios äußert; er weilt bei Christus u. zugleich bei der Kirche, als deren Fürsprecher er eintritt. Nach der Schilderung der Begräbnisfeier schließt Gregor im Epilog mit der Einladung an seine Mitbrüder, die Betrübten durch ihre Predigten aufzurichten, um den Schmerz wieder in Freude zu verwandeln. – Die Meinungen über Form u. ‚politische' Bedeutung dieser L. u. ihre Beziehung zu klassischen Vorbildern haben sich mit der Zeit in auffallender Weise geändert. Die Rede wurde lange als Trostrede verstanden (J. Bauer, Die Trostreden des Gregorius v. Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik, Diss. Marburg [1892] 42/56; L. Méridier, L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse, Diss. Rennes [1906] 251; A. Spira, Rhetorik u. Theologie in den Grabreden Gregors v. Nyssa: StudPatr 9 = TU 94 [1966] 107; ders.: GregNyssOp 9 [1967] 345; Soffel 82/9. 197f), bis A. Caimi Danelli, Sul genere letterario delle orazioni funebri di Gregorio di Nissa: Aevum 53 (1979) 141/5 durch Vergleich mit den Regeln Menanders zeigen konnte (ebd. 141 Gliederung der Rede im Vergleich mit Bauer aO. 42), dass es sich um einen Epitaphios handelt, dessen Eigenheiten auf die Christianisierung des Genus durch Gregor zurückgehen (anders U. Gantz, Gregor v. Nyssa. Oratio consolatoria in Pulcheriam [Basel 1999] 29: ‚In der Rede für Meletius zeigt sich am deutlichsten, wie selbständig der Kirchenvater mit dem traditionellen Aufbau einer Trostrede verfährt'). Die Rede ist in den Hss. übereinstimmend als ἐπιτάφιος λόγος ausgewiesen. Die Gliederung der Rede entspricht in erster Linie den Vorgaben Menanders; der tröstende Abschnitt ist kurz u. wenig vertieft. Die Rede wurde im Rahmen der Begräbnisfeier gehalten. – Das zeitweise Verständnis des Verhältnisses zu paganen Modellen als direkte Abhängigkeit (Bauer aO.; Méridier aO.) wurde inzwischen revidiert, wobei der originäre Beitrag Gregors wieder zu Tage getreten ist. Besonders die sorgfältige Analyse der Behandlung der Schönheit von Leib u. Seele hat gezeigt, wie er die traditionellen Topoi in voller Übereinstimmung mit seinen theologischen u. spirituellen Positionen entfaltet (Spira, Rhetorik aO. 111/4; das Lob der physischen Erscheinung des Meletios entspricht der theologisch begründeten Darstellung der Organe des menschlichen Körpers in Gregors De opificio hominis; das lässt sich auch von den Gliederungspunkten her zeigen, die die Rede für Pulcheria mit De anima et resurrectione u. virg. 302, 5/9 gemeinsam hat; Spira, Rhetorik aO. 114_1). Auch die Gegenüberstellung bei Soffel 85/8 mit paganen Belegen, sei es zur äußeren Erscheinung (dazu schon Bauer aO. 47f), sei es zum Tod als Befreiung von den Mühen des Lebens (Soffel 87f; die aufgelisteten Vorgänger stammen zT. aus L. der klass. Zeit), lässt die Fähigkeit erkennen, mit der Gregor das Christentum in die kulturelle Tradition der Griechen zu integrieren verstand. – B. Studer, Meletius v. Ant., der erste Präsident des Konzils v. Kpel (381), nach der Trauerrede Gregors v. Nyssa: A. Spira (Hrsg.), The biographical works of Gregory of Nyssa (Cambridge, Mass. 1984) 121/44 legt dar, wie Gregor in dieser Rede, die noch 1968 als ‚œuvre de pure circonstance' bestimmt wurde (Bernardi 318), dem Epitaphios seinen ursprünglich politischen Charakter zurückgibt. Meletios, jetzt in die Schar der Apostel aufgenommen, wird als Patriarch u. Vater der versammelten orthodoxen Bischöfe dargestellt; die Aussage, dass er bei Gott als Fürsprecher eintreten kann, kommt einer Heiligsprechung gleich. Der Topos der körperlichen Schönheit (Soffel 86f) ist nicht bloß ‚verchristlicht' (ebd. 87), sondern auch ‚verkirchlicht' (Studer aO. 133), insofern die Gemeinschaft mit Gott, die durch die körperliche Gestalt des Meletios hindurchschimmert, das Ansehen seines Bischofssitzes Antiochia vergrößert u. die Position des von Meletios in Kpel zum Bischof eingesetzten Gregor stärkt. – Ein Zeichen dieser ‚Verkirchlichung' dürfte auch der Umstand sein, dass Gregor, sich als Bischof an andere Bischöfe, die Gläubigen u. den Kaiser wendend, nicht von seiner persönlichen Bindung an den Verstorbenen spricht

(mit dem er gegen die *Arianer zusammengearbeitet hatte), sondern ein eher allgemeines Bild zeichnet, das dem Amt deutlich den Vorzug gegenüber dem Individuum einräumt. Diese Haltung persönlicher Distanz ist zT. vergleichbar mit der allerdings noch größeren, die er im gleichaltrigen Enkomion auf Basileios wahrt, den er nicht als leiblichen Bruder darstellt, sondern als vorbildhaften u. heiligen Bischof preist, vergleichbar bedeutenden Gestalten des AT u. NT.

2. Für Pulcheria. Die vermutlich 30 Tage nach ihrem Begräbnis vorgetragene Rede Gregors (GregNyssOp 9, 459/72; Gantz aO. 31/50) ist zweifellos eine Trostrede (Bernardi 321; Caimi Danelli aO. 145/8; Gantz aO. 22/4). Die stilistisch sehr sorgfältig gestaltete Ansprache beginnt mit dem Ausdruck der Bestürzung; die Trauer über den frühen Tod Pulcherias, die mit höchstens sechs Jahren starb, überwiegt das Lob für die Widmungsempfängerin. Sehr viel ausgedehnter ist der folgende Konsolationspassus (zum Aufbau der Rede Bauer aO. 58; Caimi Danelli aO. 146; Komm.: Gantz aO. 51/206), in dem die Topoi der opportunitas mortis im Rückgriff auf bedeutende bibl. Vorbilder entwickelt werden (*Abraham u. Sara; *Hiob: ebd. aO. 207/71).

3. Für Flaccilla. Diese letzte L. Gregors (GregNyssOp 9, 473/90) wurde bei Flaccillas Begräbnis gehalten, das ungefähr einen Monat nach ihrem Tod in Thrakien in Kpel stattfand. Sie galt allgemein als Trostrede (Bauer aO. 74; Méridier aO. 263/7; Spira, Rhetorik aO.; Soffel 82), die den Schemata des Menander (ebd. 65/7) folgt; jedoch handelt es sich eher um einen Epitaphios (Caimi Danelli aO. 149/51; für Gantz aO. 24/6 eine vom traditionellen Aufbau abweichende Trostrede). Darauf verweisen trotz des monodischen Passus u. der Entfaltung des konsolatorischen Teils die an alle Anwesenden u. nicht nur an die Eltern gerichtete Einleitung, in der die christl. Tugenden behandelt werden, verbunden mit der Aufforderung, sich ein Beispiel an der Verstorbenen zu nehmen (συμβουλή), desweiteren der Mangel von Verweisen auf die Zukunft, die in der Trostrede vorgesehen wären, die Anspielung auf das Begräbnis u. die ausdrückliche Bezeichnung der Rede als Epitaphios. Die Rede verbindet die Topoi des ἐπιτάφιος λόγος mit denen des βασιλικὸς λόγος; der Trauer der Natur, die die Sonne bei der Ankunft der Totenbahre mit Wolken verdunkelt, entspricht die tiefe Trauer der Untertanen (GregNyssOp 9, 481f). Die Kaiserin, die von ihrem hohen Thron die Welt mit den Strahlen ihrer Tugenden erleuchtete (ebd. 478), wird als fromme Christin, umsichtige Herrscherin u. vollkommene Gattin gepriesen; sie hat mit ihrem Gatten Hand in Hand gearbeitet u. in Menschenliebe, Wohltätigkeit u. Frömmigkeit gewetteifert (ebd. 478f). Den Arianismus verabscheute sie nicht weniger als das Heidentum (489); sie hat ihre Liebe für ihren Mann unter Beweis gestellt (φιλανδρία), indem sie ihr Töchterchen in den Himmel vorausschickte, dem Vater aber die beiden Söhne beließ (488f). Dieses Bild der Flaccilla, deren positiven Einfluss auf den Kaiser u. das Familienleben auch der Heide Themistios bezeugt (or. 19, 231a), ist deshalb bedeutsam, weil man dieser L. die Vorstellung eines Bischofs vom idealen Verhalten einer christl. Kaiserin entnehmen kann. – Da nichts zu der Annahme berechtigt, es habe eine besondere Beziehung oder ein besonderer Einfluss Gregors auf den Kaiser bestanden (G. May, Gregor v. Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit: JbÖstByz 15 [1966] 123), dürfte der Nyssener den Auftrag, die Reden für Pulcheria u. Flaccilla zu halten, wohl seinem Ansehen als bestens gebildeter Bischof u. einer Initiative des Bischofs Nektarios v. Kpel verdanken, der der kaiserl. Familie huldigen wollte u. wusste, dass Kaiser Theodosius solches schätzen werde. Auch wenn Gregor v. Nyssa aufgrund des im Osten gegebenen Verhältnisses zwischen Staat u. Kirche kein Kirchenpolitiker nach Art des Ambrosius sein konnte, geben die offiziellen Umstände u. die Art u. Weise, wie er des Meletios u. der Flaccilla gedenkt, seinen L. gleichwohl ‚politisches' Gewicht.

c. Chorikios. Die beiden L. (or. 7f) des Laienchristen Chorikios v. Gaza (1. H. 6. Jh.; G. Makris, Art. Chorikios: NPauly 2 [1997] 1147f) haben privaten Charakter u. lassen sich in keine der Kategorien Menanders einordnen (Soffel 81f). Widmungsempfängerin von or. 7 ist Maria, Mutter der Bischöfe Markianos v. Gaza u. Anastasios v. Eleutheropolis. Was Chorikios an ihr lobt, entspricht der Tradition: gute Gattin, gute Mutter, schweigsam, wie es Sophokles vorschreibe, sanft, ohne *Hochmut, auf Frieden bedacht, wohltätig gegenüber mancherlei Personen. Die sehr differenziert gegliederte or. 8, in

der anders als in or. 7 auch die Trauer berücksichtigt wird, ist Chorikios' Lehrer Prokopios v. Gaza gewidmet. Chorikios behandelt aus großer persönlicher Betroffenheit die Geschichte seiner Berufung zu den Studien, lobt die literarischen Talente u. die rhetorische Wirksamkeit des Verstorbenen, unterstreicht aber auch die ethische Komponente seines Unterrichts u. allgemein die Vorbildlichkeit seines Verhaltens (sittsames Leben, Großzügigkeit, Hilfsbereitschaft), indem er ihn mit berühmten Persönlichkeiten aus Geschichte u. Mythos (or. 8, 8f: Isokrates, Demosthenes, Arion, Terpander) vergleicht. Ein Schmuckstück der Rede, die mit einer Anrede an den Verstorbenen schließt, ist die prosopopoietische Evokation der Rhetorik (or. 8, 11). Beiden Reden gemeinsam ist die Fülle an Bezügen zur klass.-heidn. Kultur u. das Fehlen expliziter Hinweise auf das Christentum. Die mögliche Fürsprache Marias im Himmel (or. 7, 32) wird in Anlehnung an recht vage platonische Terminologie formuliert.

II. Lateinisch. a. Ambrosius. Die einzigen überlieferten christl. L. in lateinischer Sprache stammen von Ambrosius: Das 1. Buch De excessu Satyri, De obitu Valentiniani u. De obitu Theodosii. Das 2. Buch De excessu Satyri (auch unter dem Titel De resurrectione mortuorum überliefert), sechs Tage nach dem Begräbnis vorgetragen u. ziemlich sicher für die Publikation überarbeitet, ist keine L., sondern eine Predigt (P. v. Moos, Consolatio [1971/72] 1, 24) über das Los des Menschen, den Tod u. die Auferstehung. Sie berücksichtigt die Person des Satyrus nur flüchtig am Anfang u. Ende u. greift die Topik der heidn. consolatio in christianisierter Gestalt auf (Ch. Favez, La consolation latine chrétienne [Paris 1937] 43f). – Die drei ambrosianischen L. sind eine Neuheit in der lat. Literatur, insofern sie keine paganen Parallelen oder Vorläufer haben (über die Beziehungen zur laudatio s. o. Sp. 1148) u. von der griech. rhetorischen Tradition beeinflusst sind, obwohl keine von ihnen den Regeln des Menander (anders F. Rozynski, Die L. des hl. Ambrosius, Diss. Breslau [1910]) u. des PsDionysios v. Halikarnassos ganz entspricht (zB. ist das biographische Schema für keinen der drei Widmungsempfänger beachtet). Gemeinsam ist allen drei L. die Bezugnahme auf die (vom Bischof ausgewählten) liturgischen Bibellesungen, die als Leitfaden u. Schlüssel der Reden, besonders der beiden L. auf Kaiser, dienen (Y.-M. Duval, Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de s. Ambroise: EntrFondHardt 23 [1977] 235/91).

1. De excessu Satyri. Die beim Begräbnis des Satyrus am 18. IX. 378 vorgetragene Rede besitzt eine abwechslungsreiche Gliederung, die sich zwischen Trauer, Lob u. tröstenden Partien bewegt (Biermann 57/81; Van Uytfanghe 1258/60) u. längere Exkurse nicht scheut. Man kann sie sowohl als L. wie als Trostrede verstehen, nicht jedoch als Monodie (Biermann 30_{47} gegen P. B. Albers, Über die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrus: Beitr. zur Gesch. des christl. Altertums u. der byz. Lit., Festschr. A. Ehrhard [1922] 24/52), wobei die Definition als Trostrede (Rozynski aO. 23/44. 56/67; Favez aO. 40/2) besonders passend scheint (Biermann 30f; für die Berechtigung dieser Klassifikation spricht auch die spätere Bedeutung der ambrosianischen consolatio, dazu G. Chiecchi, Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana: RivStorLetRel 35 [1999] 3/30; H. Savon, La première oraison funèbre de s. Ambroise ‚De excessu fratris' et les deux sources de la consolation chrétienne: RevÉtLat 58 [1980] 370/402). Der Ton der Rede ist hochpathetisch. Eine überzogene Affektivität unterstreicht die vollkommene Einheit des Willens u. der Lebensgemeinschaft beider Brüder, u. die Erinnerung an ihre Verbindung spiegelt sich in den Anreden an den Verstorbenen. Im Lob des Satyrus dienen die vier Kardinaltugenden als roter Faden (exc. Sat. 1, 42/63); der Schlussabschnitt entwickelt Gedanken des Trostes unter christlichen Vorzeichen (ebd. 1, 64/77). Nach einem letzten Gruß an Satyrus spricht Ambrosius am Ende der Rede die Hoffnung auf Wiedervereinigung der Familie im Himmel aus u. vertraut die Seele des Bruders Gott an, gleichsam als ein ihm dargebrachtes Opfer (1, 80). – Ambrosius verleiht seiner privaten Trauer von Beginn an öffentlichen Charakter. Eine berühmte Sentenz des L. Aemilius Paullus (Val. Max. 5, 10, 2; Liv. 45, 41, 8; Sen. ad Marc. 13, 3) bezieht er auf sich selbst, wenn er Gott für die Erhörung seines Wunsches dankt: Falls ein Unglück die Kirche oder die eigene Person bedrohe, möge es statt jener ihn selbst u. seine Familie treffen (exc. Sat. 1, 1). Der Tod des Bruders wird somit als

Opfer dargestellt, das der Bischof zum Wohl seiner Kirche darbrachte; in einer durch drohende Barbareneinfälle kritischen Lage übernimmt er mit seiner Person die seinem Volk bestimmten Leiden. Dem Opfer des Bischofs entspricht die Anteilnahme der ganzen Stadt (ebd. 1, 5: licet privatum funus, tamen fletus est publicus); ihr spricht Ambrosius seinen Dank aus (ebd. 1, 28f). – Ein zweites Charakeristikum der Rede ist die betonte Darstellung der eigenen Familie, als deren Stütze Satyrus vorgestellt wird. Drittes Mitglied ist die Schwester u. geweihte Jungfrau Marcellina, der Ambrosius iJ. 377 seine Schrift De virginibus widmete. In Satyrus, der aus Keuschheit die Eheschließung aufgeschoben hatte (1, 53), verherrlicht Ambrosius die vollkommene Verkörperung des von ihm mit Nachdruck propagierten Ideals der *Jungfräulichkeit (De virginitate vJ. 378). Satyrus ist ein vorbildlicher Christ; er vereint die Enthaltsamkeit der jungfräulichen Schwester u. die Ehrwürdigkeit des bischöflichen Bruders (1, 54); er praktiziert darüber hinaus die caritas (Verzicht auf ein Testament, damit die Geschwister das Erbe den Armen überlassen können; 1, 59) u. zeichnet sich durch Rechtgläubigkeit aus: nach einem Schiffbruch zu baldiger Taufe entschieden, sucht er dafür bewusst nach einer nicht-schismatischen Kirche (1, 47f). Indem der vormals hohe Staatsbeamte Ambrosius im 4. Jahr seines Episkopats seinen Kampf öffentlich macht, von sich selbst spricht, indem er über den Bruder redet, der zu seiner Unterstützung auf ein eigenes Leben verzichtete, u. aufzeigt, dass die eigenen Verwandten die von ihm gewählte *Lebensform u. gepredigten Wertvorstellungen verwirklichten, nutzt er die L., um sich selbst u. seine Familie in der kirchlichen Wirklichkeit Mailands zu verwurzeln (N. B. McLynn, Ambrose of Milan [Berkeley 1994] 73/5).

2. De obitu Valentiniani. Kaiser Valentinian II war unter unklaren Umständen in Vienne verstorben, wo er von Theodosius dem Heermeister Arbogast anvertraut war u. vergeblich die Ankunft des Ambrosius erwartet hatte. Er wurde im Sommer 392 feierlich in Mailand bestattet, nachdem dort sein Leichnam in Erwartung einer Direktive des Theodosius für wenigstens zwei Monate aufgebahrt worden war (Ambr. ep. 25 [CSEL 82, 1, 176/8]; zu den Ereignissen McLynn aO. 336/41). Die während des Begräbnisses gehaltene Rede gliedert sich in einen Prolog (obit. Valent. 1, anlässlich der Veröffentlichung hinzugefügt; CSEL 73, 106^{*}_{171}), eine Klage (obit. Valent. 3/8), das Lob des Kaisers (ebd. 9/39), einen Trostteil (40/78) u. den Epilog (79f). Das Schema der Rede (Th. A. Kelly, Sancti Ambrosii liber de consolatione Valentiniani [Washington 1940] 8/16) u. die Ausführlichkeit des konsolatorischen Abschnitts zeigen deutlich, dass es sich um eine Trostrede handelt. Dies bestätigt der Titel des von Ambrosius selbst veröffentlichten Werkes: Liber de consolatione Valentiniani (nur die zwei alle drei L. überliefernden Hss. schreiben De obitu Valentiniani; M. Zelzer, Zur Überlieferung u. Rezeption der Kaiserreden des Ambrosius im Mailänder Raum: Chartae caritatis, Festschr. Y.-M. Duval [Paris 2004] 116f). Getröstet werden müssen die Schwestern des vor der Taufe Verstorbenen (obit. Valent. 40/51). Jedoch zeigt der Aufbau der ganzen Rede, wie Ambrosius zwei weitere Ziele verfolgt. Zum einen will er in Valentinian das Verhalten eines guten christl. Kaisers exemplarisch herausstellen sowie vor allem den Verdacht entkräften, seine eigene Abwesenheit habe den tragischen Tod des Kaisers ermöglicht (ebd. 28: omnes absentiam meam causam tuae mortis appellant). Die erste Intention wird durch die Darlegung des christl. Verhaltens des Verstorbenen realisiert (asketische Strenge: ebd. 9; Fasten: 16; bewusste Hingabe des eigenen Lebens als Opfer: 35) sowie durch die christl. Relecture einer auch bei den Heiden geschätzten Tugend, wie der Keuschheit, oder traditioneller Herrschertugenden, zB. der pietas (die sich in der antiheidn. Politik entfaltet: 19) u. der iustitia (F. E. Consolino, L'optimus princeps secondo s. Ambrogio: RivStorIt 96 [1984] 1029/37). Ambrosius' Hauptanliegen aber ist die eigene Verteidigung vor möglichen Anschuldigungen der Mitverantwortung an einem Tod, dessen Umstände er im Unklaren lässt (Biermann 175f). Einerseits betont er seinen tiefen Schmerz u. bringt sein Bedauern über die Missverständnisse zum Ausdruck, die zur Verzögerung seiner Abreise nach Vienne geführt hatten u. als schuldhaftes Unterlassen von Hilfe gesehen werden konnten, zum anderen unterstreicht er mit Nachdruck seine gefühlsmäßige Bindung u. Loyalität gegenüber dem verstorbenen Kaiser (ebd. 161/9). Valentinians Bitte um die Taufe, mit

der er das Zögern des Ambrosius, die Reise auf sich zu nehmen, überwand, wird als Zeichen der Zuneigung interpretiert (obit. Valent. 26). Die Nähe Valentinians zu Kaiser *Gratianus, dessen Religionspolitik er fortsetzte (ebd. 54), dient dazu, die Orthodoxie des Verstorbenen u. seine Härte gegen heidnische Forderungen (Biermann 169/75) zu verbürgen u. die Nähe der Kaiser zu Ambrosius zu unterstreichen, die sich beide im Moment der Gefahr an ihn gewandt hatten (ebd. 168_{76}). Dieses Band wird am Ende gefestigt; die gefühlsmäßige Nähe des Ambrosius zu beiden Kaisern spiegelt sich in der Bitte an Gott, ihn nach dem Tode nicht von ihnen zu trennen. Wie schon in der Grabrede für Satyrus, doch hier mit eher politischen Implikationen, beendet Ambrosius die Rede, indem er seine institutionelle u. persönliche Rolle ins Zentrum rückt (ebd. 169/78; McLynn aO. 339f). Zwei besonders geschickte literarische Anleihen verleihen der Trauerrede Wirkungskraft: Der Rekurs auf das *Hohelied vermittelt zwischen dem Trauerpassus (die bibl. Verse sind eingesetzt, um gemäß den Verfahren der Monodie die körperliche [obit. Valent. 58/63] u. geistige [ebd. 64/70] Schönheit zu beschreiben) u. der Feststellung seines erlangten Heiles im himmlischen Wiedersehen mit Gratian (ebd. 71/7). Als Ausdruck der persönlichen Anteilnahme am Tod des jungen Kaisers, den er seinem Bruder Gratian an die Seite stellt, erinnert Ambrosius an zwei berühmte Vergilstellen: Aen. 6, 883/6, Hommage des Anchises an Marcellus (obit. Valent. 56: irdischen *Lilien zieht er Christi Wohlgeruch vor) u. 9, 446f, Makarismos für Euryalus u. Nisus (obit. Valent. 78: mit dem Bemühen, ihn literarisch unsterblich zu machen, verbindet sich hier sein Gedenken in Gebet u. Eucharistiefeier).

3. De obitu Theodosii. Diese L. (Van Uytfanghe 1260/2) hielt Ambrosius 40 Tage nach dem Tod (17. I. 395) des Kaisers Theodosius (obit. Theod. 3) vor der Überführung der Leiche des in Mailand Gestorbenen nach Kpel. Die Rede erinnert zu Beginn an die Vorzeichen, die den Tod des Kaisers angekündigt hatten, u. widmet Trauer u. Trost wenig Raum. Es handelt sich um einen dezidiert atypischen ἐπιτάφιος λόγος (M. D. Mannix, Sancti Ambrosii Oratio de obitu Theodosii [Washington 1925] 39/45; F. Braschi, La figura imperiale nel De obitu Theodosii: ScuolCatt 125 [1997] 823/920), der im Lob des Kaisers nicht dem Schema des βασιλικὸς λόγος folgt (Biermann 104). Den Söhnen des Verstorbenen wird die Unterstützung des Militärs zugesichert (obit. Theod. 8). Der eminent politische Charakter dieser Rede zeigt sich auch darin, dass Ambrosius sie bei der Veröffentlichung zwischen die zwei Briefe an Marcellina setzt, die vom Widerstand im Basilikenstreit (ep. 76) u. der Auffindung der Märtyrer Gervasius u. Protasius (ep. 77) handeln (Zelzer aO. 116). Theodosius werden typische Herrschertugenden wie temperantia, clementia, fides, pietas u. misericordia zugeschrieben, die ihre Entsprechung im Panegyrikos des Pacatus finden (Braschi aO. 864/71). Die beigegebene christl. Deutung ergänzt das traditionelle Verständnis, tritt aber nicht an dessen Stelle. Doch hebt Ambrosius auch die für einen Herrscher neue u. paganen Autoren unbekannte Tugend der humilitas (*Demut) hervor, mit der Theodosius öffentlich für eigene Fehler *Buße tat (obit. Theod. 34; Biermann 110f; Braschi aO. 871/6; G. Bonamente, Potere politico ed autorità religiosa nel De obitu Theodosii di Ambrogio: Chiesa e società dal sec. IV ai nostri giorni, Festschr. P. Ilarino da Milano [Roma 1979] 111f; Consolino aO. 1043). In einem Geflecht zahlreicher atl. Bezüge (Duval aO. [o. Sp. 1160]; B. Gerbenne, Modèles bibliques pour un empereur. Rois et reines de la Bible au miroir des Pères [Strasbourg 1999] 161/76) umreißt der Mailänder Bischof zum Nutzen des jugendlichen Honorius sowie der Zuhörer u. Leser das Idealbild eines christl. Kaisers (P. Hadot: o. Bd. 8, 617f). Damit übereinstimmend wird das Leben des Theodosius vor dem Hintergrund einer Exegese von Ps. 114 verstanden (obit. Theod. 17/37). Ambrosius wählt ‚dilexi' als Schlüsselwort sowohl für die Charakterisierung des Verhaltens des Theodosius (17/23) als auch zur Beschreibung des Gefühls, das Ambrosius gegenüber einem Herrscher empfindet (33/7), der auf dem Totenbett seine Nähe suchte u. sich besorgter um die Kirche als um sich selbst zeigte (35). Sein besonderes Augenmerk legt Ambrosius auf die fides, im Sinne der doppelten Bedeutung des *Glaubens an Gott u. des Treueverhältnisses von Kaiser u. Heer. Erben dieser fides, die Theodosius den Sieg garantierte, sind jetzt seine Söhne, u. die *hereditas fidei begründet ihr Recht auf Nachfolge u. auf

Loyalität des Heeres (Bonamente aO. 91f; ders., ‚Fideicommissum' e trasmissione del potere nel De obitu Theodosii di Ambrogio: VetChr 14 [1977] 273/80; Consolino aO. 1039f). Dieses Konzept wird auch mittels des längeren Exkurses über die Konstantins Mutter *Helena zugeschriebene *Kreuz-Auffindung verfolgt (obit. Theod. 40/51, Teil der Originalrede, nicht späterer Zusatz; W. Steidle, Die L. des Ambrosius für Kaiser Theodosius u. die Helena-Legende: VigChr 32 [1978] 94/112; F. E. Consolino, Il significato dell'inventio crucis nel De obitu Theodosii: AnnFacLettFilosUnivSiena 5 [1984] 161/80). Diese stellt nicht allein das christl. Reich unter göttlichen Schutz (Steidle aO.), sondern begründet für die christl. Kaiser ein neues Kriterium der Nachfolge, das auf der Weitergabe des Glaubens basiert, den Theodosius von Konstantin u. Gratian empfing u. nun seinen Söhnen weitergibt. Dieses Konzept der hereditas fidei behandelt Ambrosius erneut etwa einen Monat später in den in Anwesenheit des Heeres gehaltenen Predigten über Ps. 37 (36) u. 38 (37) (in Ps. 36, 19f; 37, 24 [CSEL 64, 85/7. 154]; Consolino, Significato aO. 178f). – Die L. für Valentinian II u. mehr noch die für Theodosius haben also eine politische Funktion, lassen sich aber, aufgrund unterschiedlicher Beziehungen zwischen Staat u. Kirche im Osten, nicht mit den Reden Gregors v. Nyssa vergleichen (Consolino 181/4). Durch diesen Schwerpunkt sind die beiden L. des Ambrosius allenfalls mit einigen griech. Epitaphioi der klass. Zeit oder einigen laudationes republikanischer Zeit vergleichbar, von denen (wie auch von den lat. Panegyrikern) sich Ambrosius jedoch dadurch unterscheidet, dass er eine neue u. größere Autorität genießt, die transzendent begründet ist, u. seine eigenen Positionen mit Gottes Wort untermauert.

b. Augustinus. Im von Possidius verfassten Katalog der Schriften Augustins (RAC Suppl. 1, 1295) sind drei L. verzeichnet, nämlich für die verstorbenen Bischöfe Cyrus, Restitutus u. Florentius (nr. 32, 52, 134 [A. Wilmart: Misc. Agostiniana 2 (Rom 1931) 193. 195. 203]). Keine von diesen ist erhalten.

M. v. ALBRECHT, Art. Epitaphios: KlPauly 2 (1967) 329f. – J. BERNARDI, La prédication des Pères cappadociens = Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Univ. de Montpellier 30 (Montpellier 1968). – M. BIERMANN, Die L. des Ambrosius v. Mailand = Hermes Einzelschr. 70 (1995). – F. E. CONSOLINO, Il discorso funebre fra oriente e occidente: F. Conca u. a. (Hrsg.), Politica, cultura e religione nell'impero romano (sec. IV/VI) tra oriente e occidente = Collectanea 7 (Napoli 1993) 171/84. – E. GOSSMANN, Quaestiones ad Graecorum orationum funebrium formam pertinentes, Diss. Jena (1908). – W. KIERDORF, Laudatio funebris = BeitrKlassPhilol 106 (1980). – K. PRINZ, Epitaphios logos = EurHochschSchr 3, 747 (1997). – J. SOFFEL, Die Regeln Menanders für die L. = BeitrKlassPhilol 57 (1974). – TH. THALHEIM, Art. ἐπιτάφιος: PW 6, 1 (1907) 218f. – M. VAN UYTFANGHE, Art. Biographie II (spirituelle): RAC Suppl. 1, 1088/364. – F. VOLLMER, Laudationum funebrium Romanorum historia et reliquiarum editio: JbbClassPhilol Suppl. 18 (1892) 445/528.

Franca Ela Consolino
(Übers. Andreas Weckwerth).

Leichenschändung s. Bestattung: o. Bd. 2, 194/219; Grab: o. Bd. 12, 366/97; Tod.

Leichenverbrennung s. Bestattung: o. Bd. 2, 198. 206f. 216f; Columbarium: o. Bd. 3, 245/7; Grab: o. Bd. 12, 367f. 370f. 373f. 377. 381. 383.

Leichenzug s. Bestattung: o. Bd. 2, 204/6. 212/5; Geleit: o. Bd. 9, 924/39. 1000/6.

Leiden s. Affekt: o. Bd. 1, 160/73; Martyrer; Schmerz; Theodizee.

Leidenschaften s. Affekt: o. Bd. 1, 160/73.

Leier s. Musik.

Leim.

A. Realien. I. Arten. In der griech.-röm. Antike waren mehrere Arten des L. (κόλλα, ἰξός; gluten, glutinum [zu den Formen F. Blatt, Art. gluten: ThesLL 6 (1932) 2110f], viscum; dazu die Verben κολλᾶν u. glutinare mit Komposita [nur die Stellen sind berücksichtigt, an denen die ursprüngliche Bedeutung des Substantivs L. durchscheint, nicht die, an denen völlig verblasst das Verbinden gemeint ist]) bekannt: a) Stier-L. (κόλλα, auch ταυροκόλλα [Diosc. Med. mat. med. 3, 87; Aristot. hist. an. 3, 11, 517b 28/30; Polyb. 6, 23, 3] bzw. glutinum / gluten taurinum [Plin. n. h. 28, 243; 34, 133] oder ξυλοκόλλα [Diosc. Med. aO.] bzw. glutinum / gluten fabrile [Plin. n. h. 13, 82; Cels. 8, 5, 1 (CML 1, 382)] genannt), der in der Regel aus Rinderhäuten hergestellt wurde (Aristot. u. Diosc. Med. aO.; Plin. n. h. 11, 231; 28, 176. 236; Jacob 1614; Blümner, Technol. 1², 292). – b) Fisch-L. (ἰχθυοκόλλα [Diosc. Med. mat. med. 3, 88; Aelian. nat. an. 17, 32] bzw. ichthyocolla [Cels. 5, 2 (CML 1, 191); Plin. n. h. 32, 73]), der aus der Schwimmblase oder der Haut bestimmter Fische gewonnen wurde (Diosc. Med., Aelian., Plin. aO.; Jacob 1614; Blümner, Technol. 2, 309). – c) Aus (Weizen-) Mehl zubereiteter L., der elastischer war als die vorgenannten (κόλλα [Diosc. Med. mat. med. 2, 85, 3; Galen. simpl. med. temp. 7, 36 (12, 33 Kühn)] bzw. glutinum volgare [Plin. n. h. 13, 82]; Jacob 1614; Blümner, Technol. 1², 324). – d) Vogel-L. (ἰξός [Eur. Cycl. 433; Diosc. Med. mat. med. 3, 89; Steier 2070, 27/33] bzw. viscum [Plaut. Poen. 477; Cato agr. 95, 2; Verg. georg. 1, 139]), der aus den gelben Beeren der Eichenmistel (ἰξός) gewonnen wurde (Plin. n. h. 16, 248; Dio Chrys. or. 55 [72], 14f; Steier 2069. 2071). – Angeblich hat Daedalus zusammen mit dem Holzhandwerk den Stier- u. Fisch-L. erfunden (Varro frg. 80 [GrammRomFrg 218 Funaioli]; Plin. n. h. 7, 198; K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1199. 1234/6). Zum ersten Mal erscheint der L. in der griech. Literatur Herodt. 2, 86, 6 (κόλλα) u. Eur. Cycl. 433 (ἰξός); zu κολλήεις u. κολλητός bei Homer (‚gut verpflockt', ‚fest gefügt') vgl. E. Tichy: Serta Indogermanica, Festschr. G. Neumann (Innsbruck 1982) 300f; W. Beck, Art. κολλή(εις) u. κολλητός: LexFrühgriechEpos 2 (1991) 1475; zu L. bei den Ägyptern R. Drenkhahn, Art. L.: LexÄgypt 3 (1980) 999.

II. Verwendung. a. Zur Verbindung oder Fixierung. Stier-L. wurde verwandt für das Verleimen von *Holz (Eur. frg. 472, 7 K.; IG 2/3², 1672, 68; Polyb. 6, 23, 3; Lucret. 6, 1069; Blümner, Technol. 2, 308/10; s. oben den Namen ξυλοκόλλα), Fisch-L. für das von *Elfenbein (Aelian. nat. an. 17, 32; Blümner, Technol. 2, 373) u. L. aus Mehl für die Herstellung von Papyrus (-rollen) (Diosc. Med. mat. med. 2, 85, 3; Galen. simpl. med. temp. 7, 36 [12, 33 Kühn]; Plin. n. h. 22, 127; L. Koep, Art. Buch I: o. Bd. 2, 671; Blümner, Technol. 1², 324).

b. Zum Fangen. In erster Linie wurde Vogel-L. zum Vogelfang benutzt, indem entweder damit bestrichene Ruten an einem Baum oder Busch befestigt wurden, so dass die durch einen Köder angelockten Vögel daran hängenblieben bzw. durch Verkleben des Gefieders zu Boden fielen, oder indem der Vogelfänger eine Rohrstange (κάλαμος, δόναξ; harundo, calamus) aus mehreren Gliedern bis zur erforderlichen Länge zusammensetzte u. mit der leimbeschmierten Spitze den Vogel zu berühren suchte (Verg. georg. 1, 139; Plin. n. h. 16, 248; Aug. util. cred. 2 [CSEL 25, 5, 16/8]; mag. 32 [CCL 29, 190f]; Dionys. av. 1, 1; 3, 1 [1f. 38f Garzya]; Steier 2069f; Blümner, Röm. Priv.³ 526/8; K. Lindner, Beiträge zu Vogelfang u. Falknerei im Altertum [1973], bes. 19/28; E. Böhr, Vogelfang mit L. u. Kauz: ArchAnz 1992, 573/83; Verzeichnis der Vögel: Dionys. av. 3, 2. 11. 17. 20 [39. 42f. 46f G.]; *Kranich [o. Bd. 22, 190]; Habicht: Varro rust. 3, 7, 7; vgl. Plaut. Poen. 477/85). – In *Indien wurde L. für die Jagd auf *Affen verwandt: Die Jäger rieben sich in deren Gegenwart die Augenlider mit *Honig oder Wasser ein, entfernten sich, wobei sie ein mit L. gefülltes Gefäß zurückließen, weshalb die Augenlider der Affen beim Nachahmen verklebten (Kleitarchos: FGrHist 137 F 19; Diod. Sic. 17, 90, 2; Strab. 15, 1, 29 [699, 9/14 C.]; Plin. n. h. 8,

215; Physiolog. app. 8 [318 Sbord.]; weitere Methode: Strab. aO. [699, 14/7]).

c. In der Medizin. Alle L.-Arten spielten hier, meist versetzt mit anderen Ingredienzien, als Getränk, Salbe oder Pflaster, eine große Rolle, zB. bei Schuppenbildung, Brandblasen, Geschwüren, Kopfschmerzen, Milzleiden: Stier-L. (Diosc. Med. mat. med. 3, 87; Cels. 5, 5, 2 [CML 1, 191]), Fisch-L. (Diosc. Med. aO. 3, 88; Cels. 5, 2 [aO.]; Plin. n. h. 32, 73), L. aus Mehl (Diosc. Med. aO. 2, 85, 3; Galen. simpl. med. temp. 7, 36 [12, 33 Kühn]) u. Vogel-L. (Diosc. Med. aO. 3, 89, 2; Plin. n. h. 28, 245); Jacob 1615; Steier 2071.

d. Sonstiges. Zur Herstellung schwarzer Farbe für Malerarbeiten an Häusern bzw. die Malerei wurde der Mischung Stier-L. beigegeben (Vitruv. 7, 10, 2/4; Plin. n. h. 28, 236; 35, 43; B. Liou / M. Zuinghedau / M.-Th. Cam, Vitruve. De l'architecture 7 [Paris 1995] 169). – Vogel-L. wurde verwandt, um leicht entzündliche u. heftig brennende Materialien zu löschen (Theophr. ign. 61; Strab. 16, 1, 15 [743, 16f C.]; Plin. n. h. 33, 94), oder als Brandschutz, zB. um ein Entflammen hölzerner Belagerungsmaschinen zu verhindern (Theophr. aO.; Philo mech. poliorc. 7/8, 4, 35 [72 Diels / Schramm]); Steier 2072, 36/54. – Träume von L.ruten u. Vogel-L. deuten voraus auf die Rückkehr von Reisenden, die Auffindung entlaufener Sklaven, die Wiedererlangung von Verlorenem u. die Erfüllung von Erwartungen (Artemid. onir. 2, 19).

B. Übertragene Verwendungsweisen. Sowohl der Gesichtspunkt des Verbindens u. Festhaltens als auch der (aus der Vogelstellerei mit Köder u. L.rute herrührende [s. oben]) des Lockens u. Fangens spielen hier eine Rolle, doch lässt sich beides nicht immer klar scheiden.

I. Griechisch-römisch. a. Mittel zur Verbindung oder zum Festhalten. 1. Positiv. α. In philosophischen u. physikalischen Zusammenhängen. Nach Empedocl.: VS 31 B 96, 4 sind die Knochen aus Erde, Wasser u. Feuer mittels der der Harmonie innewohnenden L.kräfte (Ἁρμονίης κόλλησιν) zusammengefügt (D. Sider: Mnem 37 [1984] 23_{35}). – Die Feuchtigkeit bindet wie L. das Trockene (Aristot. meteor. 4, 4, 381b 32 [τὸ ὑγρὸν τῷ ξηρῷ] οἷον κόλλα γίγνεται [mit Verweis auf Empedocl.: VS 31 B 34]; vgl. Posidon. phil. frg. 308 Th.; s. u. Sp. 1172). – Die Seelen halten die Körper zusammen ὥσπερ καὶ ἡ κόλλα καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ (Posidon. phil. frg. 400a Th. = 149 E.-K.; A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 953f). – Nach PsPlut. plac. philos. 2, 13, 888E (Diels, Dox. 342a 12/4), unter Verweis auf Plat. Tim. 40a, bestehen die Himmelskörper größtenteils aus Feuer, aber auch aus den anderen Elementen, die als L. dienen (κόλλης δίκην).

β. Bzgl. Sprache u. Grammatik. Nach Dionys. Hal. Demosth. 40 (215f Us. / Rad.) werden mitunter Wörter in die Rede eingeschoben, um gleichsam als Band oder L. das misstönende Aufeinanderstoßen gleicher Konsonanten am Wortende u. -anfang zu vermeiden. Ähnlich dienen Adverbien, Pronomina, Partizipien, Konjunktionen usw. nach PsApul. interpret. 4 (192, 1/6 Moreschini) im Satzgefüge als Nägel, Pech u. L. – Silben sind Verleimungen (glutini) von Buchstaben (Virg. gramm. epit. 3 [113 Löfstedt]).

γ. Sonstiges. Demades bezeichnet das Theorikon in Athen als L. der Demokratie (frg. 36 [31 de Falco]), der diese zusammenhält (vgl. den Kontext Plut. quaest. Plat. 10, 4, 1011B). – Cicero vergleicht den Ohrenschmalz, der verhindern soll, dass Kleinsttiere in das Ohr eindringen, mit L. (nat. deor. 2, 144 Pease).

2. Negativ. α. In philosophischen Zusammenhängen. Nach Plat. Phaed. 82e ist die Seele, bevor die Philosophie sich ihrer annimmt, im Leib gefesselt u. mit ihm verleimt (προσκεκολλημένην); Courcelle, Käfig 914. Diese Metapher (u. die vom Festnageln der Seele: Plat. aO. 83d) ist in der Folgezeit von paganen u. christlichen Autoren immer wieder aufgegriffen worden (Courcelle, Colle), wobei sie die Sinneswahrnehmungen oder (Platon folgend) die *Affekte als agierend darstellten. So ist nach Aristot. frg. 73, 46 Gigon (= frg. 60 Rose; aus Iambl. protr. 8 [48, 7/9 Pistelli]; I. Düring, Aristotle's Protrepticus [Göteborg 1961] 90 [B 107]) die Seele mit allen sinnesbegabten Gliedern des Körpers verleimt; nach Porph. abst. 1, 38 (115, 1/4 Nauck) leimt die Sinneswahrnehmung die Seele mit dem körperlichen Genuss zusammen; u. nach Simplic. in Epict. 56 (426 Hadot) wird das Verleimen bzw. Zusammenleimen von Seele u. Leib durch die unvernünftigen Affekte bewirkt (Courcelle, Colle 326. 344f).

β. Im Alltagsleben. Die Seele eines wohlhabenden Tyrannen hängt an irdischen Besitztümern wie an L. (Lucian. cat. 14); die

Armut ist ihrerseits klebrig (ἰξώδης) u. hat unzählige Widerhaken (ebd. Tim. 29). – Geizige oder habgierige Menschen werden Aristoph. frg. 736 K.-A. geradezu als ἰξοί bezeichnet; sie haben viscatae manus (Lucil. 796 Marx; vgl. Varro Men. frg. 27 Astb. [manus visco tenaci tinxerant]; Catull. 25, 9 [reglutina]; Rutil. Namat. 1, 610 Doblhofer [pede glutineo]). – Menschen, die nur die beschenken, von denen sie reiche Geschenke erwarten, geben viscata hamataque munera (Plin. ep. 9, 30, 2).

b. Mittel zum Fangen. 1. In der Liebe. Der Kuss der *Dirne ist L., der den Berührten bindet (Anth. Gr. 5, 96; Epigr. Bob. 30 [34 Speyer]; vgl. Anth. Lat. 376, 6f S. B. bzgl. der Liebe). Der Liebhaber geht, L. in seinen Augen, wie ein Vogelsteller auf die Jagd, u. seine Blicke sind mit dem L. der Kypris bestrichen (Anth. Gr. 5, 100, 1f; vgl. 12, 92, 1f). Mit L. werden die Liebesknaben (*Homosexualität) verglichen, von denen der Blick des Betrachters sich nicht lösen kann (ebd. 12, 93, 2. 9); die Seele, die zu oft zu einem solchen L. geflogen ist, zappelt vergeblich in den Fesseln, mit denen *Eros sie gebunden hat (ebd. 12, 132, 2. 4; Darstellungen des Eros beim Vogelfang mit L.rute: Lindner aO. 57/70). Die Schmeicheleien u. Bemühungen der Hetäre werden als L. bezeichnet (Plaut. Bacch. 50. 1158; nach O. Zwierlein, Zur Kritik u. Exegese des Plautus 4: AbhMainz 1992 nr. 4, 97. 134 interpoliert). Der Liebesgott selbst erscheint als geflügelter L. der Augen, da er durch Festkleben der Lider die Betroffenen kein Auge zumachen lässt (Timotheus com. frg. dub. 2, 1 K.-A. mit Verweis auf OBodl. 2175, 6/8 u. M. Gronewald: ZsPapEpigr 24 [1977] 22).

2. Sonstiges. Der betrunkene Silen Eur. Cycl. 433 klebt am Weinbecher wie der Vogel am L. – Die Annehmlichkeiten des Lebens sind viscata beneficia, die es zu meiden gilt (Sen. ep. 8, 3). – Der Historiker soll der Verlockung (τὸν ἰξὸν τὸν ἐν τῷ πράγματι) widerstehen, sich in der Beschreibung von Bergen, Flüssen u. Stadtmauern zu verlieren (Lucian. hist. conscr. 57). – Plutarch erwähnt einen Tempel der *Fortuna viscata bzw. Τύχη ἰξευτηρία bzw. ἰξεύτρια auf dem Palatin, die so heiße, weil man von ihr angelockt werde u. in Schwierigkeiten gerate (aet. Rom. 74, 281E; fort. Rom. 10, 322F; Steier 2073f; W. Eisenhut, Art. Viscata: PW 9A, 1 [1961] 349f; J. Aronen, Art. Fortuna Viscata / Viscatrix: LexTopUrbRom 2 [1995] 280f).

II. Jüdisch. a. Septuaginta. Amos 8, 1f, ‚ein Korb mit Herbstfrucht', ist in der LXX mit ἄγγος ἰξευτοῦ wiedergegeben (richtig Aquil., Symmach., Theodot.: κάλαθος ὀπώρας), offenbar verursacht durch eine falsche Deutung des entsprechenden hebr. Wortes (H. W. Wolff, Dodekapropheton 2 [1975] 366; W. Rudolph, Joel - Amos - Obadja - Jona [1971] 238), was in der christl. *Exegese (III) zT. die Frage nach dem L. des Vogelstellers aufwirft (s. u. Sp. 1174).

b. Exegese. Im Vordergrund steht das Moment der Verbindung. So bezeichnet Philon das Süßwasser, das Gott bei der Trennung von Meerwasser u. Trockenem in letzterem belassen habe (Gen. 1, 9f), als L. der sonst unverbundenen Teile (opif. mund. 38; vgl. ebd. 131; s. o. Sp. 1169). – Gen. 2, 24 (LXX) (ἄνθρωπος) προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ist der ursprüngliche Gehalt des Verbums zwar völlig verblasst (s. o. Sp. 1167), doch wird es von Philon in Anlehnung an Plat. Phaed. 82e (s. o. Sp. 1170) so gedeutet, dass der Verstand, wenn er der Sinneswahrnehmung unterworfen ist, mit dieser verleimt wird (leg. all. 2, 49; Courcelle, Colle 325). Ähnlich macht er das κολληθήσῃ Dtn. 10, 20 (LXX) πρὸς αὐτὸν (scil. τὸν κύριον) κολληθήσῃ für die *Exegese (II) fruchtbar (migr. Abr. 132): τίς οὖν ἡ κόλλα; τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις. Die Tugenden nämlich verbänden u. vereinten die Vernunft mit der unvergänglichen Natur.

c. Sonstiges. Der göttliche Logos ist der L. u. das Band, das alles Existierende erfüllt (Philo quis rer. div. haer. 188); der Verstand ist mit uns Menschen verbunden u. vereint durch eine Art unlösbaren u. unsichtbaren L. der Natur (somn. 1, 111). – Um schwierige Lehren gänzlich zu erfassen, benötigt der Schüler wiederholte Gedächtnisübungen, denn sie sind der L. der Gedanken (spec. leg. 4, 107).

III. Christlich. a. Mittel zur Verbindung oder zum Festhalten. 1. Positiv. α. In der Exegese. Der *Asphalt, mit dem Noah Gen. 6, 14. 22 die *Arche außen u. innen bestreicht, wird als die Liebe, die die Christen gegen äußere u. innere Anfeindungen zusammenhält, gedeutet; er ist das ferventissimum et violentissimum gluten significans dilectionis ardorem ... ad tenendam societatem spiritalem omnia tolerantem (Aug. c.

Faust. 12, 14 [CSEL 25, 345]; vgl. unit. eccl. 9 [ebd. 52, 241, 11f]; K. Schneider: o. Bd. 1, 800f). – Die *Exegese (III) von Ps. 62, 9 LXX ἐκολλήθη ἡ ψυχή μου ὀπίσω σου macht sich die *Etymologie des Verbums κολλᾶν zunutze: So erklärt Severian v. Gabala unter Verweis auf ebd. u. 1 Cor. 6, 17 (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν): Wie der L. (κόλλα) verhindere, dass das Festhaltende u. Festgehaltene auseinandergingen, würden die mit Gott vereinten Seelen gleichsam mit dem L. des Vogelfängers verleimt: κολλῶνται ὥσπερ τῇ κόλλῃ τοῦ ἰξευτοῦ (PsJoh. Chrys. [Severian. Gabal.; ClavisPG 4236 (1)] caec. Zacch. 3 [PG 59, 603]). Ähnlich deutet Augustinus, ausgehend von Ps. 62, 9 (Vet. Lat. [Aug. en. in Ps. 62, 17 (CCL 39, 805, 1); unit. eccl. 9 (aO. 13)]) agglutinata est anima mea post te, den L. als die Liebe, in der die Menschen Gott nachfolgen (en. in Ps. 62, 17 [805, 5/7]: ubi est ipsum gluten? ipsum gluten caritas est. caritatem habe, quo glutine agglutinetur anima tua post deum; vgl. ebd. 18 [806, 5/9]).

β. Symbol der Liebe. Augustinus vergleicht die Liebe zu Ehefrau, Kindern, Freunden u. Mitbürgern mit L. (serm. 349, 2 [PL 39, 1530]: gluten quodam modo caritatis). – Severian v. Gabala bezeichnet Jesus, der Zachaeus vom Baum zu sich herunterruft (Lc. 19, 5), als καλὸς ἰξευτής, der Zachaeus mit dem ἰξὸς τῆς ἀγάπης umgeben habe (caec. Zacch. 3 [PG 59, 603]). Das Wort Gottes setzt Severian dabei mit L. gleich, es umfange mit seiner Liebe wie mit L. die Seelen (ebd.). – Die reine Seele richtet nach Apon. 9, 22 (CCL 19, 224) ihr Verlangen nicht auf weltliche Dinge, sondern allein auf die Verleimung mit dem Wort Gottes (in sola verbi dei glutinatione).

2. Negativ. a. Symbol irdischer Verhaltensweisen u. Laster. Sie werden gern mit L., der den Menschen im Erdendasein festhält, gleichgesetzt. Dieses Bild steht zum einen öfter in Berührung mit Plat. Phaed. 82e. 83d (s. o. Sp. 1170; Courcelle, Colle 326/35), zum anderen wird es gern verbunden mit der Vorstellung von den *Flügeln (Flug) der Seele (I), die sich dadurch nicht in die Höhe erheben kann. Genannt werden zB. die Erbsünde (Ambr. in Ps. 68, 4, 22, 2 [CSEL 62, 78]: hereditarium iniquitatis glutinum mentibus inhaesit humanis; Courcelle, Colle 330), fleischliche Liebe u. Lust (Aug. conf. 6, 22; 10, 42 [CCL 27, 88. 177]; en. in Ps. 103 serm. 1, 13 [ebd. 40, 1486, 31/4]; ebd. 121, 1 [ebd. 1801, 10/2]; 138, 13 [1999, 10]; 140, 2 [2026, 12/4]: amor iste tartareus est: viscum habet, quo deiciat in profundum, non pennas, quibus levet in caelum; Iulian. Aecl.: Aug. c. Iulian. op. impf. 6, 14, 2 [CSEL 85, 2, 324]: gluten et viscum voluptatis obscenae; Courcelle, Colle 332/4), irdischer Besitz u. Leben (Greg. Nyss. anim. et res.: PG 46, 85CD; ebd. 88A wird ein solches Leben geradezu als σαρκώδης κόλλα bezeichnet [Courcelle, Colle 327]; Aug. serm. 107, 8 [PL 38, 631]; 112, 6 [ed. P. Verbraken: RevBén 76 (1966) 50]: amor rerum terrenarum viscum est spiritalium pennarum; ebd. 311, 4 [PL 38, 1415]; Courcelle, Flügel 59f), die Verlockungen der Welt (Aug. soliloq. 1, 24 [CSEL 89, 37]; conf. 6, 9 [CCL 27, 79]: de visco tam tenaci mortis; PsVict. Vit. pass. 8 [CSEL 7, 110]; Greg. Nyss. beat. 8 [GregNyssOp 7, 2, 166, 21/3]; Courcelle, Colle 326. 332f; ders., Flügel 57. 60; ders., Käfig 918), das Streben allein nach einem sorgenfreien Leben auf Erden (Aug. en. in Ps. 85, 16 [CCL 39, 1189, 33f]), Ungerechtigkeit (Quodv. acced. grat. 2, 11, 6 [ebd. 60, 467]) u. das Festhalten an falschen philosophischen bzw. Glaubenslehren (Aug. ver. rel. 24 [ebd. 32, 193]: cum istis sordibus viscoque; Greg. Nyss. c. Eunom. 2, 125 [GregNyssOp 1^2, 262, 25]: καθάπερ ἰξῷ τινι).

β. In der Exegese von Amos 8, 1f. Hieronymus tadelt in seinem **Amos-Kommentar (E. Dassmann: RAC Suppl. 1, 340f) die fehlerhafte LXX-Übersetzung ἄγγος ἰξευτοῦ / vas aucupis (in Amos 8, 1/3 [CCL 76, 326, 16/9]), die in die Vet. Lat. eingegangen ist (ebd. [326, 8f]; A. Dold, Konstanzer altlat. Propheten- u. Evangelienbruchstücke [1923] 39; s. o. Sp. 1172). Er selbst gibt den Passus mit uncinus pomorum wieder, was zumindest bzgl. des pomorum richtig ist. Daneben verzichtet er nicht auf eine Interpretation der LXX-Version, sondern deutet den Fang der Vögel mit L. u. Netzen sowohl als Gefangennahme u. babylonisches Exil des Volkes Israel (ebenso Theod. Mops. in Amos 8, 1 [147 Sprenger]; Theodrt. in Amos 8, 1f [PG 81, 1700D/1A]; Dassmann aO. 342f) als auch als Hinweis auf Christi Tod (in Amos 8, 1/3 [327, 34/45]): sin autem voluerimus legere pro uncino pomorum vas aucupis, hoc dicendum est, quod quomodo auceps visco vel retibus aves volantes per aerem et sublimius discurrentes ad terram detrahit, sic dominus per Sennacherib sive Nabuchodonosor, quos nunc

aucupes intellegimus, populum suum prius liberum et legis observatione sublimem comprehenderit, vinxerit, transtulerit, enecarit. ... et hoc non solum ad Babyloniae captivitatis tempus referendum est, sed et in adventum domini salvatoris, quando dixerunt: ‚Aufer de terra talem, crucifige eum, crucifige eum' (Joh. 19, 15), et perdiderunt alas columbae (zur *Taube als Sinnbild Christi E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 889; F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christl. Altertum [1930] 52/67).

γ. Sonstiges. Tertullian lässt pud. 5, 9 (CCL 2, 1288) *Götzendienst u. Mord sagen, sie u. der *Ehebruch gehörten zusammen: Die Hl. Schrift habe sie vereint (*Zehngebote), der Wortlaut selbst sei ihr L.: litterae ipsae glutina nostra sunt (s. o. Sp. 1170). – In seinem Kampf gegen die Pelagianer stellt Caelestinus I fest, es sei schwer, diejenigen zu trennen, die allein durch gemeinsame Verbrechen verbunden seien; denn maiore ligantur glutino foedera vitiorum (ep. 25, 15 [AConcOec 1, 2, 97]).

b. Mittel zum Fangen. 1. Positiv. Verschiedentlich wird der Vogelfang mit L. als Beleg für die von Gott gegebene Intelligenz des Menschen verwandt: Selbst körperlich an den Boden gefesselt, könne er dadurch die Vögel vom Himmel herabholen u. daran hindern, sich wieder in die Höhe zu erheben (PsBasil. [?] struct. hom. 1, 10 [SC 160, 192/4] = PsGreg. Nyss. [?] in Gen. 1, 26 or. 1 [GregNyssOp Suppl. 20, 1/11]; Prud. cath. 3, 41/5 [CCL 126, 12]; M. Becker, Komm. zum Tischgebet des Prudentius [cath. 3] [2006] 87/9. 91f; Courcelle, Flügel 55). Dies solle ihm aber auch eine Mahnung sein, seinerseits nicht übermütig (μετέωρος) zu werden (PsGreg. Nyss. [?] aO. [38, 10f]). – Zweck der Psalmen ist es nach Asterios PsSophistes (um 400; o. Bd. 20, 452), mit Gesang u. Melodie wie mit L.rute u. L. den Hörer einzufangen (in Ps. hom. 27, 4 [216 Richard]). Gelungen ist solches dem von PsPetr. Chrys. serm. 107, 3 (CCL 24A, 666) gepriesenen apostolicus auceps, der die Seelen der Jugend mit der göttlichen L.rute seiner Predigt (calamo divino sermonis) anrührte (Courcelle, Flügel 60f).

2. Negativ. a. Verschiedenes. Irdischer Besitz lockt die Menschen an, so dass sie sich in ihm verfangen; dabei bleibt die mit einem Vogel verglichene Seele, die es nach Silber verlangt, in dessen L. hängen, denn viscum est in argento (Ambr. bon. mort. 16 [CSEL 32, 1, 718, 9/12]; vgl. Prud. hamart. 804/23 [CCL 126, 142f]; Courcelle, Colle 329f; ders., Flügel 53. 55f). – Um Kritik am *Fasten zurückzuweisen, nutzt Ambrosius die Erfahrung, dass Tiere nicht durch dieses zu Tode kommen, sondern aufgrund der Nahrungssuche, weil sie hierbei in Fallen geraten: cibus visco etiam aves illigat (Hel. 23 [CSEL 32, 2, 424]; Courcelle, Flügel 53; R. Arbesmann: o. Bd. 7, 489f). – In Augustins Fabel von philocalia u. philosophia ist erstere durch den L. der Lust vom Himmel herabgezogen u. in den Käfig gesperrt worden (c. acad. 2, 7 [CCL 29, 21]; Courcelle, Flügel 56f; ders., Käfig 917f; Th. Fuhrer, Augustin. Contra Academicos [1997] 116f; s. o. Sp. 1170). – Die *Dirne wird als L. für die Jugend verdammt (PsJoh. Chrys. meretric. 2 [PG 61, 709]; s. o. Sp. 1171) u. die List mit L. verglichen (Aster. PsSoph. in Ps. hom. 13, 7 [95 Richard]). – Augustinus bezeichnet die sich einen christl. Anschein gebende Lehre der Manichäer als L. des Teufels (conf. 3, 10 [CCL 27, 31]: laquei diaboli et viscum) u. vergleicht ihre Vorgehensweise gegenüber den nach Erkenntnis Dürstenden mit der der insidiosi aucupes ..., qui viscatos surculos propter aquam defigunt, ut sitientes aves decipiant (util. cred. 2 [CSEL 25, 1, 5]). – In dem manichäischen Traktat Pelliot werden die Finsternismächte, die sich auf den von Gott ausgesandten Urmenschen stürzen, u. a. verglichen mit ‚Vögel(n), die auf den L. gegangen sind' (81b 4 [Übers. H. Schmidt-Glintzer, Chinesische Manichaica (1987) 77]; M. Stein, Manichaica Latina 1 = PapyrolColon 27, 1 [1998] 62).

β. Symbol für die Frau. Ausgehend von dem Gedanken, dass Eva Adam verführt habe, findet sich verschiedentlich die Vorstellung von der *Frau als Köder u. L. des Teufels (K. Thraede: o. Bd. 8, 242f. 254/60), vgl. PsCypr. singul. cler. 10 (CSEL 3, 3, 185, 12/4): omnis inconveniens sodalitas mulierum gluten est delictorum et viscum toxicatum, quo diabolus aucupatur; PsAug. serm. Caillau 2 app. 1, 4 (PL Suppl. 2, 1109): viscarium serpentis est femina; inde diabolus aucupatur; PsHieron. ep. 42, 3 (PL 30, 289B): si cum viris feminae habitent, viscarium non deerit diaboli; ex eis aucupatus est ab initio peccatum; vgl. die vermutlich christl. Interpolation PsMani ep. Menoch frg. 2, 3 (Stein aO. 14. 62/5): in viscatorio diaboli.

Blumner, Technol. 1²/2 (1912/1879). – P. Courcelle, Colle et clou de l'âme (Phédon, 82e; 83d): ders., Connais-toi toi même 2 (Paris 1975) 325/45; Art. Flügel (Flug) der Seele I: o. Bd. 8, 29/65; Art. Käfig der Seele: o. Bd. 19, 914/9. – A. Jacob, Art. gluten: DarS 2, 2 (1896) 1614f. – A. Steier, Art. Mistel: PW 15, 2 (1932) 2069/72.

Markus Stein.

Leinen s. Kleidung II (Bedeutung): o. Bd. 21, 1/60.

Leiter s. Hierarchie: o. Bd. 15, 41/73.

Leiturgia s. Liturgie.

Lektor s. Ordines minores.

Leo I (Kaiser).

L. I (Λέων Α΄), mit vollem Namen Flavius Valerius L., war (ost-) römischer Kaiser (Augustus) vom 7. II. 457 bis zum 18. I. 474.

A. Quellen u. Forschung. (Zur allgemeinen Orientierung J. Karayannopulos / G. Weiß, Quellenkunde zur Gesch. v. Byzanz 2 [1982]; ProsLatRomEmp 2, 663f L. nr. 6; G. Weiß, Byzanz. Kritischer Forschungs- u. Literaturbericht 1968/85 [1986] 39/41.) Eine zeitgenössische Hauptquelle ist nicht überliefert; wichtig sind die Nachrichten in früh- u. mittelbyzantinischen Chroniken sowie in Historiker-Frg., bes. Candid. frg. 1f (FHG 4, 135/7), Marcellinus Comes, Joh. Malalas (chron. 14 [290/300 Thurn]), Joh. Ant. frg. 203/11 Müller bzw. 502/16 Roberto, das Chronicon paschale (PG 92, 817/29), Theophanes Confessor, Georgios Kedrenos, Joh. Zonaras u. Michael Syrus; zur Kaisererhebung Const. Porph. cerim. 1, 91 (410f Reiske); zur Finanzpolitik Malch. Philad. frg. 1/10 (FHG 4, 111/9); zur Geschichte der Hunnen Prisc. frg. 35/53 (338/66 Blockley); zur Kirchengeschichte Evagr. Schol. h. e. 2, 8/17 (55/67 Bidez / Parmentier), Theodorus Lector (gest. nach 527; hier Hist. eccl. epit.: GCS NF 3), PsZacharias Rhetor (um 570; CSCO 87f / Syr. 41f) u. Nikephoros Kallistos (14. Jh.). Für die religiöse Einstellung L.s interessant ist die anonyme Vita des Styliten Daniel aus dem 5./6. Jh. (H. Delehaye, Les saints stylites [Bruxelles 1923] 1/94). Einzelinformationen finden sich auf Inschriften u. Münzen (Kent 100/8).

B. Leben u. Politik. I. Aufstieg u. Kaisererhebung. L. wurde zu Beginn des 5. Jh. geboren; nach überwiegendem Quellenzeugnis war er thrakischer Abstammung (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 661; Joh. Mal. chron. 14, 35 [290 Th.]; Mich. Syr. chron. 9, 1 [2, 126 Chabot]; Hist. eccl. epit. 367 [103]), nur einmal wird eine Herkunft aus Dakien angeführt (Candid. frg. 1 [FHG 4, 135]). Im Jan. 457, als Kaiser Markian überraschend verstarb, ohne explizit einen Thronfolger ausersehen zu haben, war L. Kommandant einer Militärgarnison in Selymbria; er stand im Rang eines comes u. tribunus Mattiariorum (Const. Porph. cerim. 1, 91 [411 R.]). Obgleich von geringer Bildung, gehörte er ob seiner Schläue zum Kreis des Patrikios Aspar, der alles dominierenden Persönlichkeit bei Hofe, dem er als Vermögensverwalter diente (Theophan. Conf. chron. zJ. 468/69 [1, 116 de Boor]). Aspar war als Alane u. Arianer nicht in der Lage, selbst die Nachfolge Markians anzutreten, glaubte aber, in L. einen treu ergebenen Vertreter seiner Interessen zu haben. So erwirkte er, dass Anthemios, der Schwiegersohn des verstorbenen Kaisers, in der Thronfolge übergangen wurde. Stattdessen ließ er L. nach Kpel kommen, wo dieser am 7. II. 457 von den Truppen zum Kaiser ausgerufen wurde (Chron. pasch. zJ. 457 [PG 92, 817]; Const. Porph. cerim. 1, 91 [410f R.]). Der Senat gab sogleich seine Zustimmung; Patriarch Anatolios nahm daraufhin unweit der Reichshauptstadt auf dem Hebdomon (Bakırköy) die Krönung vor (Theophan. Conf. chron. zJ. 457/58 [1, 110 de B.]), die erste eindeutig bezeugte durch kirchliche Würdenträger in byzantinischer Zeit. Damals war L. bereits mit Verina verheiratet, der Schwester des späteren Usurpators Basiliskos (Vit. Dan. Styl.

38 [35 Delehaye]; Evagr. Schol. h. e. 2, 16f; Procop. b. Vand. 1, 6, 2). Zur Absicherung der Ansprüche Aspars musste er diesem das Versprechen geben, dessen zweitgeborenen Sohn Patrikios zum Kaisar u. damit zum Thronfolger zu ernennen u. ihn zu gegebener Zeit mit seiner Tochter Ariadne zu vermählen (Vit. Dan. Styl. 65 [64 D.]; Anon. Vales. 9, 39 [11 Moreau]; Joh. Mal. chron. 14, 46 [299 Th.]). Während seiner Regierungszeit wurde L. eine weitere Tochter namens Leontia geboren, die später mit Markian, dem Enkel des gleichnamigen Kaisers, verheiratet wurde (Evagr. Schol. h. e. 3, 26; Hist. eccl. epit. 419 [116]; Joh. Ant. frg. 211, 4 M. bzw. 516 R.). 463 gebar ihm Verina noch einen anonymen Sohn, der aber bereits im Alter von fünf Monaten verstarb (Vit. Dan. Styl. 38 [35 D.]). L. besaß auch eine Schwester mit Namen Euphemia (PsCodin. orig. Cpol. 2, 31 [Script. orig. Cpol. 2, 167 Pr.]).

II. Kirchenpolitik. L. war gleich seinem Vorgänger Markian Anhänger der orthodoxen Lehre, so wie sie auf dem Konzil v. Chalkedon formuliert worden war (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 660). Nur kurze Zeit nach seiner Thronbesteigung kam es in Alexandria zu kirchenpolitischen Unruhen: Am 28. III. 457 wurde der orthodoxe Patriarch Proterios mit einigen Anhängern erschlagen; der wohl für die Ermordung verantwortliche Timotheos Ailouros trat die Nachfolge an u. distanzierte sich sogleich von den chalkedonensischen Beschlüssen (ebd.; Theophan. Conf. chron. zJ. 457/58 [1, 109/11 de B.]); stattdessen ersuchte er um die Abhaltung eines neuen Konzils. L. ließ die Helfer des Timotheos bestrafen, über diesen selbst aber sollten die Bischöfe entscheiden. Nachdem sich Leo v. Rom (ep. 156 [PL 54, 1125f]; *Leo II) ebenso wie die anderen Würdenträger gegen eine neue Kirchensynode u. für eine Verurteilung des Alexandriners ausgesprochen hatten, wurde dieser 460 abgesetzt u. in die Verbannung geschickt, zuerst nach Gangra, dann auf die *Krim, zu seinem Nachfolger aber der Chalkedonenser-Bischof Timotheos Salophakialos bestimmt (Evagr. Schol. h. e. 2, 11; Theophan. Conf. chron. zJ. 459/60 [1, 112 de B.]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 661). – In den ersten Herrschaftsjahren des Kaisers lassen sich verschiedene Begünstigungen der Arianer ausmachen. Dies war ein Resultat entsprechender Bemühungen von Aspar (vgl. Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 660f), evtl. auch von L.s Schwager Basiliskos, der sich 475/76 als Usurpator offen gegen das Chalcedonense wenden sollte. Gesetzliche Bestimmungen gegen die Arianer (vgl. Chron. pasch. zJ. 467 [PG 92, 828]) dürften erst erlassen worden sein, als der Einfluss Aspars zurückgegangen war. Im J. 470 wurde der Chalkedonenser-Bischof Martyrios v. Ant. auf Betreiben des Petros Gnapheios (lat. Fullo) aus dem Amt gedrängt; dieser trat für einige Monate seine Nachfolge an u. veranlasste die Einführung der tendenziösen Wendung ‚der für uns gekreuzigt wurde' in den Gesang des Trishagion. Der abgesetzte Martyrios floh nach Kpel, wo er sich dem Patriarchen Gennadios I anvertraute. Auf dessen Intervention hin veranlasste L. 471 die Absetzung u. Verbannung des Petros (Hist. eccl. epit. 390/2 [109f]; Theophan. Conf. chron. zJ. 463/64 [1, 113f de B.]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 665). – L. wurde verschiedentlich der Bigotterie bezichtigt (Malch. frg. 2 [FHG 4, 114]; Candid. frg. 1 [ebd. 135]), doch ist ihm persönliche Frömmigkeit nicht abzusprechen, wie u. a. aus seinem Verhältnis zu dem Styliten Daniel hervorgeht, der seit 460 auf einer Säule in Anaplus (Kuruçeşme) am Bosporos lebte: Er stellte die Autorität des Asketen über die seinige (Vit. Dan. Styl. 49 [47f D.]), akzeptierte diesen auch um das J. 466 als Vermittler in dem spannungsreichen Verhältnis mit dem Lazenkönig Gobazes (Prisc. frg. 44 [352 Bl.]; Vit. Dan. Styl. 51 [49f D.]; *Iberia II: o. Bd. 17, 92). Im Hinblick auf das Heidentum war L.s Einstellung uneinheitlich; innenpolitischer Strenge stand eine wohl außenpolitisch geboten erscheinende gemäßigtere Haltung gegenüber. So erklärte er die Übertretung eines Religionsgesetzes zum crimen publicum, das mit Folter u. lebenslanger Bergwerksarbeit zu bestrafen sei (Cod. Iust. 1, 10, 8). Im März 468 wurde Heiden verboten, als Advokat tätig zu sein (ebd. 1, 4, 15), im Sommer 472 bestätigte L. ein Gesetz gegen heidnische Opferbräuche (ebd. 1, 11, 8). Andererseits bestritt er wohl iJ. 464 einer pers. *Gesandtschaft gegenüber, ein Verbot des Feuerkultes erlassen zu haben, erklärte diesen vielmehr für nicht unrecht (Prisc. frg. 41 [344 Bl.]).

III. Außenpolitik. a. Balkanraum. Die Lage auf dem Balkan war zZt. L.s recht instabil. Von besonderer Bedeutung war der

Einfluss der in mehrere Völker aufgespaltenen Goten. Um 460 fiel der Amaler Valamer im östl. Illyricum ein, da die von Kaiser Markian gewährten Jahrgelder in Höhe von 300 Goldpfund nicht ausbezahlt worden waren. L. schloss daraufhin im folgenden Jahr einen Vertrag zu den alten Bedingungen, der allerdings vorsah, Valamers Neffen Theoderich in Kpel in Geiselhaft zu nehmen (Iordan. Get. 271 [MG AA 5, 1, 128]; Prisc. frg. 37f [340 Bl.]). Vor 465 gelang L.s Schwager Basiliskos als magister militum per Thracias ein Sieg über sog. Skythen (Theophan. Conf. chron. zJ. 463/64 [1, 113 de B.]; Prisc. frg. 49 [356/8 Bl.]). Im J. 466 kam es zu einem Konflikt zwischen Ostgoten u. den ostgerm. Skiren; die Byzantiner, von beiden Seiten um Unterstützung gebeten, gewährten sie den Letzteren, die ihre Gegner rasch besiegen konnten (vgl. Enßlin 1953). Der Einfluss der Hunnen hatte dagegen seit dem Tode Attilas 453 stetig abgenommen. Ein Vorstoß über die Donau im Winter 466/67 endete nach hartem Kampf mit einer Niederlage bei Serdica (Sofia). Die Tributforderungen des Attilasprosses Dengizich wurden von L. abgelehnt, diesem noch nicht einmal das Marktrecht zugestanden (Prisc. frg. 46 [352 Bl.]). Die Politik L.s bestand in der Folge darin, Goten u. Hunnen gegeneinander auszuspielen. Im J. 469 errang der magister militum per Thracias Anagastes dann einen Sieg über die Hunnen, bei dem Dengizich sein Leben verlor (ebd. 48f [354/8]; Marcell. chron. zJ. 469 [MG AA 11, 90]). 471 wurde die Geisel Theoderich freigelassen u. gegen die Sarmaten, die den Byzantinern eine Niederlage zugefügt hatten, ausgeschickt; ihm gelang es, Singidunum (Belgrad) zu erobern (Iordan. Get. 281f [ebd. 5, 1, 130f]). Im gleichen Jahr fiel Aspar einer Verschwörung von L., Zenon u. Basiliskos zum Opfer; der mit dem Alanen verwandte Ostgotenkönig Theoderich Strabo führte daraufhin, verstärkt durch Angehörige der Wache Aspars unter der Führung von Ostrys, ein Heer gegen Kpel, dessen Eroberung aber dank der Verteidigungsanstrengungen von Zenon u. Basiliskos nicht gelang (Theophan. Conf. chron. zJ. 471/72 [1, 117 de B.]; Chron. pasch. zJ. 467 [PG 92, 825]). In der Folge verwüstete Theoderich Strabo mit seiner Heeresmacht das östl. Thrakien, iJ. 473 konnte er das durch Hunger geschwächte Arkadiupolis (Lüleburgaz) erobern (Malch. frg. 2 [FHG 4, 114]). Schließlich musste L. seinen Gegenspieler zum magister militum praesentalis befördern, als König der Goten anerkennen u. ihm einen Jahrestribut von 2000 Goldpfund zahlen.

b. Persien. Das Verhältnis zwischen dem Reich u. Persien war seit dem Friedensschluss von 441 weitgehend ungetrübt. Dies änderte sich auch unter L. nicht, waren die Perser zu jener Zeit doch in heftige Auseinandersetzungen mit den hunnischen Kidariten verwickelt, denen König Perozes (459/84) vereinbarte Tribute vorenthalten hatte (Prisc. frg. 41, 3 [348 Bl.]). Wohl iJ. 464 weilte eine pers. Gesandtschaft in Kpel, die sich über die Unterdrückung des Feuerkultes in Kappadokien beschwerte (ebd. 41, 1 [344/6]; s. o. Sp. 1180); gleichzeitig regte sie ein gemeinschaftliches Vorgehen beider Reiche zur Verteidigung der Festung Iuroipach an der Kaspischen Pforte gegen die Hunnen an; dieser Bitte kam L. aber nicht nach (vgl. Demandt 185). 466/67 ersuchte eine weitere Gesandtschaft um Unterstützung gegen die mit den Hunnen verbündeten Saraguren, doch lehnte L. erneut ab (Prisc. frg. 47 [352/4 Bl.]). Ähnlich ergebnislos verlief eine pers. Gesandtschaft iJ. 468 (ebd. 51 [360]).

c. Vandalen. Schon bald nach seiner Thronbesteigung dürfte L. eine Gesandtschaft zu Geiserich (428/77) geschickt haben, die versuchte, die Auslieferung der seit dem Sturm auf Rom 455 gefangen gehaltenen Eudoxia, Witwe des Westkaisers Valentinian III, u. ihrer Töchter Pulcheria u. *Eudokia zu erreichen (vgl. Theophan. Conf. chron. zJ. 456/57 [1, 110 de B.]; Enßlin). Erst 461/62 aber gelang nach mannigfachen Bemühungen ein Teilerfolg: Geiserich erlaubte Eudoxia u. Pulcheria die Rückkehr, Eudokia indes musste als seine Schwiegertochter zurückbleiben (Prisc. frg. 38 [340/2 Bl.]; Hyd. chron. 216 zJ. 462/63 [MG AA 11, 32]; Marcell. chron. zJ. 455 [ebd. 86]; Hist. eccl. epit. 393 [110]; Procop. b. Vand. 1, 5, 6; Evagr. Schol. h. e. 2, 7; Joh. Zonar. ann. 13, 25 [119f Büttner-Wobst]). Verbunden mit der iJ. 467 erfolgten Bestellung des Anthemios zum Herrscher über den Westen (s. u. Sp. 1184) wurde eine Gesandtschaft unter Phylarchos zu Geiserich geschickt, die diesen aufforderte, von seinen Raubzügen nach Italien abzusehen, Zuwiderhandlungen würden als Kriegsgrund betrachtet. Der Vandale wertete dies seinerseits als Friedensbruch (Prisc. frg. 52 [360

Bl.]) u. begann einen Angriff auf die Küsten Griechenlands (Procop. b. Vand. 1, 5, 22). In Kpel tauchten etwa gleichzeitig Gerüchte auf, nach denen auch ein Angriff auf Alex. geplant sei (Vit. Dan. Styl. 56 [55 D.]). L. begann deshalb 468 mit umfangreichen Rüstungen; die aufgewendeten Mittel werden in den Quellen unterschiedlich beziffert, sind aber allgemein sehr hoch, in jedem Fall über 100000 Goldpfund (Prisc. frg. 53, 3 [362 Bl.]; Candid. frg. 2 [FHG 4, 137]; Procop. b. Vand. 1, 6, 1; Joh. Lyd. mag. 3, 43 [133 Wünsch]; Niceph. Callist. h. e. 15, 27 [PG 147, 78D]). Damit wurden ein Heer u. eine Flotte aufgeboten, letztere angeblich aus 1113 Schiffen bestehend (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 665/8; vgl. Il. 2, 494/789: 1186 Schiffe). Das Oberkommando erhielt Basiliskos, da dem Alanen Aspar ob seiner Vandalenfreundlichkeit nicht zu trauen war. Obgleich von weströmischen Truppen unter Marcellinus u. einer Feldarmee unterstützt, die von Ägypten aus in das vandalische Nordafrika vorstieß u. mehrere Erfolge verzeichnen konnte (Procop. b. Vand. 1, 6, 9. 11; Theophan. Conf. chron. zJ. 470/71 [1, 117 de B.]), endete die Unternehmung durch die Unfähigkeit des Basiliskos, der später gar des Verrats angeklagt wurde u. in der hauptstädtischen Hagia Sophia um Asyl nachsuchen musste, in einer totalen Niederlage (Prisc. frg. 53, 5 [366 Bl.]; Hist. eccl. epit. 399 [111]; Procop. b. Vand. 1, 6, 10/26; Joh. Mal. chron. 14, 44 [296 Th.]; Evagr. Schol. h. e. 2, 16). Geiserich schloss bald darauf mit L. Frieden (Theophan. Conf. chron. zJ. 470/71 [1, 117] ist wohl in den J. 468/69 anzusetzen, nicht erst 474 [so Demandt 175]; ProsLatRomEmp 2, 499 datiert den Friedensschluss gar in das J. 476).

d. Arabien. In den frühen 470er J. hatte der Araber Amorkesos (Amīr al-Kais) die im Roten Meer gelegene, handelspolitisch bedeutsame Insel Iotabe eingenommen, die röm. Zolleinnehmer vertrieben u. sich rund um das Eiland ein eigenes Herrschaftsgebiet aufgebaut. Sein Ansinnen, als Verbündeter des byz. Reiches Phylarch der Arabia Petraea zu werden, wurde ihm vom Kaiser 473 bei einem Besuch in Kpel erfüllt, nachdem Amorkesos sich zur Konversion entschlossen hatte, in Ehren empfangen u. reich beschenkt worden war (Malch. frg. 1 [FHG 4, 113]).

IV. Innenpolitik u. Reichsverwaltung. a. Verhältnis zum Westreich. Mit der Ernennung des Flavius Ricimer zum Patrikios u. des Flavius Iulianus Maiorianus zum magister militum übte L. am 28. II. 457, also nur kurze Zeit nach seiner Machtübernahme, auch im Westteil des Reiches Herrschaftsfunktionen aus (Fast. Vind. 1 chron. 1, 582 zJ. 457 [MG AA 9, 305]). Die Ausrufung des Maiorianus zum Augustus am 1. V. 457 beantwortete L. mit dessen Erhebung zum Kaisar, versagte ihm aber die Anerkennung des höheren Ranges, auch als der röm. Senat u. das Heer sie im Jahresverlauf forderten (Enßlin 1950f). In gleicher Weise reagierte L. auf die am 19. XI. 461 von Ricimer betriebene Ausrufung des Livius (Libius) Severus zum Augustus (Iordan. Rom. 335 [MG AA 5, 1, 43]). Dieser dürfte dann auch niemals selbstständig regiert haben, sondern stets ein Geschöpf des Ricimer geblieben sein. Nach dem Tode des Severus am 14. XI. 465 regierte L. länger als ein Jahr unangefochten über das gesamte Imperium, bis Ricimer den Senat veranlassen konnte, eine Gesandtschaft nach Kpel zu senden, die um die Einsetzung eines eigenen Herrschers über den Westen nachsuchen sollte (Evagr. Schol. h. e. 2, 16). L. entsprach dieser Bitte, indem er am 25. III. 467 Anthemios, den Schwiegersohn des vormaligen Kaisers Markian, in den Kaisarrang erhob u. gen Westen schickte (Joh. Ant. frg. 209 M. bzw. 508 R.; Theophan. Conf. chron. zJ. 464/65 [1, 114 de B.]); nach seiner Ankunft wurde dieser am 12. V. 467 unweit von Rom vom Heer zum Augustus ausgerufen, was auch am Bosporos Anerkennung fand (Chron. pasch. zJ. 467 [PG 92, 828]). Zur weiteren Festigung der gegenseitigen Bindungen vermählte L. seine eben von Patrikios geschiedene jüngere Tochter Leontia mit dem Sohn des Anthemios, Markian. Der Westherrscher geriet freilich zunehmend in Gegensatz zum allmächtigen Ricimer; nach kurzfristig beigelegten Spannungen 470/71 kam es 472 zum Ausbruch eines Bürgerkrieges, in dessen Verlauf Anthemios am 11. VII. 472 getötet wurde (Fast. Vind. 1 chron. 1, 606 zJ. 472 [MG AA 9, 306]). Der von L. als Vermittler entsandte Senator Anicius Olybrius wurde im April 472 von dem bald darauf verstorbenen Ricimer selbst zum Augustus erhoben, starb aber ebenfalls nach nur kurzer Regentschaft (ebd. 1, 607/9 zJ. 472 [306]). Dem nunmehr am 3. III. 473 zum Augustus erhobenen comes domesticorum Glykerios versagte L. seine Anerkennung,

unterstützte vielmehr dessen Gegenspieler Iulius Nepos, den er zum Kaisar machte u. mit einer Nichte seiner Gattin Verina verheiratete (Iordan. Rom. 338 [MG AA 5, 1, 43]; Malch. frg. 10 [FHG 4, 119]).

b. Verwaltung u. Gesetzgebung. Der Historiker Malchos, der L. wegen seiner religiösen Einstellung als bigott ablehnte, beschreibt den Kaiser als habgierig, auch charakterisiert er seine Verwaltungspolitik als ruinös (ebd. 2 [114]), doch ist dieses Urteil tendenziös u. unzutreffend (Bury 321). Ganz im Gegenteil wurden Güte (*Indulgentia) u. Mildtätigkeit L.s wiederholt gelobt, wenn er sich etwa bemühte, die Folgen von Naturkatastrophen zu mildern (Joh. Zonar. ann. 14, 1 [125 B.-W.]; Niceph. Callist. h. e. 15, 20 [PG 147, 62A]). So ließ der Kaiser 458, als Antiocheia von einem heftigen *Erdbeben heimgesucht worden war, die öffentlichen Bauten wiedererrichten u. gewährte beträchtliche Steuererleichterungen (Evagr. Schol. h. e. 2, 12; Theophan. Conf. chron. zJ. 457/58 [1, 110 de B.]). In der Folge des großen Brandes, der im Sept. 465 weite Teile Kpels verwüstete (Evagr. Schol. h. e. 2, 13; Theophan. Conf. chron. zJ. 461/62 [1, 112 de B.]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 664), wurden auf Geheiß des Kaisers ein Hafen u. eine Säulenhalle neu angelegt (Chron. pasch. zJ. 469 [PG 92, 830]). In der Gesetzgebung finden sich verschiedene Hinweise auf Maßnahmen zugunsten seiner Untertanen, darunter eine wichtige Bestimmung von 471, die es Statthaltern untersagte, bei Privatpersonen Quartier zu nehmen, wenn geeignete Paläste u. Prätorien zur Verfügung standen. Gegebenenfalls sollten die Bauten wiederhergestellt werden (Cod. Iust. 1, 40, 15). Schon 460 wurde der Handel mit Eunuchen römischen Ursprungs verboten, lediglich kastrierte **Barbaren waren als Handelsgut zugelassen (ebd. 4, 42, 2; *Kastration). 466 wurde das Verfahren gegen asylflüchtige Schuldner u. ihre Beschützer im Interesse der Gläubiger geregelt (1, 12, 6; *Asylrecht), die Bischöfe aber von der Verantwortlichkeit befreit. Im gleichen J. stellte L. eine Palastwache von 300 excubitores zu seinem Schutz auf (Joh. Lyd. mag. 1, 16 [21 Wünsch]), zwei J. später, im Aug. 468, erließ er dann bei harten Strafandrohungen eine Bestimmung, nach der die privaten Schutztruppen der Magnaten aufzulösen seien (Cod. Iust. 9, 12, 10), doch war dieser Erlass selbst in Kpel nicht durchführbar (Demandt 263). Zahlreiche Gesetze L.s behandeln Einzelheiten des Beamtentums (Enßlin 1959/61). Im J. 472 wurden erneut die schon früher gewährten Privilegien der Armenhäuser u. Hospize bestätigt (Cod. Iust. 1, 3, 32. 34; *Herberge; *Krankenhaus).

V. Leo I, Aspar u. Zenon. Nach der Thronerhebung L.s u. dessen weitreichenden Zugeständnissen in Bezug auf Aspars Sohn Patrikios (s. o. Sp. 1179) war Aspar auch in den nächsten Jahren die dominierende Persönlichkeit am Hof. 458 bekleidete Patrikios den Konsulat, 465 dann Hermanarich, der jüngste Sohn des Alanen. Im folgenden J. aber begann sein Stern zu sinken: Der Isaurierhäuptling Tarasikodissa, der sich bald Zenon nannte, kam mit großem Gefolge nach Kpel u. wurde von L. als Gegengewicht zu den Germanen aufgebaut; als direkte Reichsuntertanen waren die Isaurier trotz ihrer Wildheit von Vorteil. Zenon klagte Aspars ältesten Sohn Ardabur wegen verräterischer Beziehungen zu Persien an u. erreichte dessen Absetzung als magister militum per Orientem (Vit. Dan. Styl. 55 [53f D.]); er selbst wurde zum comes domesticorum eingesetzt u. erhielt 467 L.s Tochter Ariadne, die eigentlich dem Patrikios vorbehalten, aber aufgrund ihres jugendlichen Alters noch nicht verheiratet worden war, zur Frau (Candid. frg. 1 [FHG 4, 135]; Evagr. Schol. h. e. 2, 15; Vit. Dan. Styl. 65 [64 D.]). Nach dem unglücklichen Ende des Vandalenfeldzuges iJ. 468 (s. o. Sp. 1183), vor dem Aspar stets gewarnt hatte, konnte der Alane kurzfristig zu alter Machtfülle zurückfinden; im gleichen Jahr noch musste L. sein 457 gegebenes Versprechen einlösen u. Patrikios zum Kaisar erheben (Candid. frg. 1 [FHG 4, 135]; Evagr. Schol. h. e. 2, 16; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 668; Niceph. Callist. h. e. 15, 27 [PG 147, 80C]). Auch sollte dieser mit L.s jüngerer Tochter Leontia verheiratet werden, doch konnte die Heirat infolge des Widerstandes der orthodoxen Reichsuntertanen gegen das arianische Bekenntnis des Kaisars erst 470 geschlossen werden (Vit. Marcell. 34 [PG 116, 742f]). Zenon wurde aus Kpel entfernt; er bekam zunächst ein Kommando in Thrakien, später weilte er in Syrien (Theophan. Conf. chron. zJ. 463/64 [1, 113 de B.]). Das Verhältnis zwischen L. u. den Isauriern auf der einen sowie dem Kreis um Aspar auf der anderen Seite wurde immer aufgeheizter;

als dann Gerüchte aufkamen, die Alanen planten einen Staatsstreich, verschworen sich L., Zenon u. Basiliskos, getragen von der antiarianischen Einstellung der Bevölkerung (Vit. Dan. Styl. 66 [64f D.]), um die Gegner zu beseitigen. 471 wurden Aspar u. Ardabur bei einem Essen im Palast getötet, Patrikios schwer verwundet. Letzterer musste daraufhin die Kaisarwürde zurückgeben u. wurde von Leontia geschieden, durfte aber am Leben bleiben (Candid. frg. 1 [FHG 4, 135]; Marcell. chron. zJ. 471 [MG AA 11, 90]; Chron. pasch. zJ. 467 [PG 92, 826]; Theophan. Conf. chron. zJ. 470/71 [1, 117 de B.]; Niceph. Callist. h. e. 15, 27 [PG 147, 81A]). Aufgrund dieser Tat erhielt L. den Beinamen ὁ Μακέλλης, ‚der Schlächter' (Malch. frg. 1 [FHG 4, 112f]; Candid. frg. 2 [ebd. 137]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 660; Niceph. Callist. h. e. 15, 15 [PG 147, 48B]).

C. Nachfolgereglung u. Würdigung. Nach dem Sturz des Aspar iJ. 471 war L. geneigt, Zenon zu seinem Nachfolger zu designieren, doch war dies wegen anhaltender Widerstände seiner Untertanen nicht möglich. So erhob er im Okt. 473 seinen gleichnamigen Enkel, den Sohn des Zenon u. der Ariadne, zum Kaisar (Hist. eccl. epit. 398 [111]; Joh. Mal. chron. 14, 46 [299 Th.]; Joh. Zonar. ann. 14, 1 [127 B.-W.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 472/73 [1, 119 de B.]), bald darauf (zwischen Nov. 473 u. Anf. Jan. 474) auch zum Augustus (ebd. zJ. 473/74 [120]). L. erlebte noch den Konsulatsantritt seines damals sechsjährigen Enkels, verstarb aber am 18. I. 474 (Fast. Vind. 1 chron. 1, 612 zJ. 474 [MG AA 9, 307]) an Dysenterie (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 668f; Mich. Syr. chron. 9, 4 [2, 141 Ch.]). Er wurde in der Apostelkirche bestattet (Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 669). Sein Nachfolger Leon II erhob bereits am 9. II. 474 seinen Vater Zenon zum Mitkaiser (Vit. Dan. Styl. 66f [65 D.]; Candid. frg. 1 [FHG 4, 135f]; Joh. Mal. chron. 14, 46f [299f Th.]; Evagr. Schol. h. e. 2, 17) u. verstarb nach einer nur zehnmonatigen gemeinsamen Herrschaft im Nov. 474 (Joh. Mal. chron. 14, 47 [300 Th.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 474/75 [1, 120 de B.]). – L. gehört zu jenen byz. Kaisern, die sich nur einer vergleichsweise geringen wissenschaftlichen Aufmerksamkeit erfreuen; sein Vorgänger Markian war der Kaiser, unter dem das bedeutungsvolle Konzil v. Chalkedon abgehalten wurde, sein mittelbarer Nachfolger Zenon gilt als starker Mann auf dem Kaiserthron, der, obgleich aufgrund seiner monophysitischen Neigungen in den orthodoxen Quellen eher negativ gezeichnet, das Reich mit einigem Geschick durch schwierige Zeiten zu führen verstand. Beide Herrscher drohen die Wahrnehmung der Regentschaft L.s zu überlagern. Diesem ist anzulasten, das unter seinen Vorgängern angesammelte Staatsvermögen nicht zuletzt durch den unglücklichen Zug gegen Nordafrika ohne positives Ergebnis aufgebraucht zu haben. Weder kirchen- noch innenpolitisch wurden für das ‚byz. Jahrtausend' bedeutsame Zeichen gesetzt; besonders markant ist seine Regentschaft allein durch den zufällig erhaltenen Bericht über L.s Thronerhebung (s. o. Sp. 1178). Aspekte seiner Religions- u. Kirchenpolitik wurden von den Quellen in deutlich geringerem Ausmaß tradiert als allgemeine Maßnahmen zur Innen- u. Außenpolitik. Der L. teilweise verliehene Beiname ὁ Μέγας (Chron. pasch. zJ. 457 [PG 92, 817]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 660 u. ö.) dürfte nicht als ‚der Große' aufzufassen u. auf besondere Leistungen zu beziehen sein, sondern lediglich der Unterscheidung von seinem gleichnamigen Enkel dienen u. somit ‚der Ältere' bedeuten (Gregory / Cutler 1206f).

H.-G. Beck, Kirche u. theol. Literatur im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 (1959) 75. – J. B. Bury, History of the later Roman empire 1 (London 1923) 314/23. 335/7. – B. Croke, Dynasty and ethnicity. Emperor L. I and the eclipse of Aspar: Chiron 35 (2005) 147/203. – A. Demandt, Die Spätantike = HdbAltWiss 3, 6 (1989) 172/5. 185/8. – W. Ensslin, Art. L. nr. 3: PW 12, 2 (1925) 1947/61. – T. E. Gregory / A. Cutler, Art. L. I: OxfDictByz 2 (1991) 1206f. – A. H. M. Jones, The later Roman empire 1 (Oxford 1964) 221/4. – W. E. Kaegi, Byzantium and the decline of Rome (Princeton 1968) 31/48. – J. P. C. Kent, The divided empire and the fall of the western parts AD 395/491 = RomImpCoin 10 (London 1994). – K. Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur[2] = HdbAltWiss 9, 1 (1897) 919f. – A. S. Scarcella, La legislazione di L. I = Pubbl. degli Istituti di Scienze Giurid., Econ., Polit. e Sociali della Fac. di Giurisprud. della Univ. di Messina 190 (Milano 1997). – E. Stein, Gesch. des spätröm. Reiches 1 (1928) 523/35. – F. Tinnefeld, Die frühbyz. Gesellschaft = Kritische Informationen 67 (1977). – W. Treadgold, A history of the Byz. state and society (Stanford 1997) 149/58.

Andreas Külzer.

Leo II (Leo d. Gr.).

A. Allgemeines. I. Leben u. Wirken. Nach Lib. pontif. 1, 238 Duch. in Tuszien geboren, spricht L. aber von Rom als seiner patria (ep. 31, 4 [PL 54, 794]; vgl. Prosp. chron. zJ. 440 [MG AA 9, 478]). Dort vielleicht Akolyth, unter Coelestin I *Diakon; um 430 Archidiakon, regte er *Joh. Cassianus zu seinen Libri VII de incarnatione domini c. Nestorium an (Gennad. vir. ill. 61 [82 Bernoulli]). Von seinem Ansehen zeugen u. a. Verbindungen zu *Cyrill v. Alex. Im J. 440 wurde er wohl von Valentinian III nach *Gallia geschickt, um in Streitigkeiten zwischen dem Heermeister Aëtius u. dem Präfekten Albinus zu vermitteln. Während seiner Abwesenheit starb Sixtus III; L. wurde einmütig zum Nachfolger gewählt, durch Legaten benachrichtigt, nach Rom geführt u. dort am 29. IX. 440 ordiniert. – In seinem Bistum entfaltete L. eine ausgedehnte Predigttätigkeit. Wie ein Auftakt zu seinem den ganzen Pontifikat beherrschenden Kampf gegen Häretiker wirkt die große prozessuale Untersuchung, die er selbst unter Beteiligung von Bischöfen, Beamten u. Senatoren iJ. 443 gegen Manichäer in Rom durchführte (Caspar 432/5). Wer sich nicht bekehrte, wurde den staatl. Gerichten zur Exilierung übergeben. Anlässlich des Vandaleneinfalls von 455 konnte L. durch seinen persönlichen Einsatz zwar nicht Plünderungen, wohl aber Tötungen der Einwohner u. Zerstörungen durch Brand abwenden. Als Metropolit der suburbikarischen Bistümer versammelte er jährlich zweimal, davon einmal an seinem natale episcopi (A. Stuiber: o. Bd. 9, 241), Bischöfe seiner Kirchenprovinz zu einem Konzil. Durch autoritative Briefe (auctoritates, decretalia) regelte er Fragen der Kirchenordnung u. -zucht (MacShane 335). Auch seine Suffragane forderte er zur Verfolgung der Manichäer auf. – Als Papst korrespondierte er mit den Metropoliten v. Mailand, Ravenna u. **Aquileia vor allem wegen Glaubensfragen u. Problemen der Kirchendisziplin, die sich aus den Einfällen der Hunnen ergaben. Diesen trat L. auf Bitten des Kaisers u. des Senats mit einer Gesandtschaft entgegen u. soll nach Prosper Attila zum Abzug bewegt haben (chron. zJ. 452 [MG AA 9, 482]); L. selbst äußert sich darüber nicht. Im Konflikt mit Hilarius v. Arles lehnte er eine primatiale Stellung des Bischofs v. **Arles in Gallien ab. Die Bischöfe im von Vandalen beherrschten *Africa waren auf seine Hilfe angewiesen u. akzeptierten, anders als noch unter Coelestin I, Appellationen nach Rom. – Seit 448 war L. ständig mit Problemen der Ostkirchen konfrontiert. Der Archimandrit Eutyches, der die Lehre von einer Natur Christi nach der Inkarnation vertrat u. damit Unruhen in Kpel hervorgerufen hatte, wurde 448 von einer Synode unter Flavian v. Kpel exkommuniziert. Da Eutyches Unterstützung am Kaiserhof genoss, berief Theodosius II für 449 ein Konzil nach Ephesos ein. L., der das Urteil von 448 angenommen hatte, legte für das Konzil in einem an Flavian gerichteten Schreiben (Tomus Leonis) seine Lehre über die göttliche u. menschliche Natur Christi dar (ep. 28 [AConcOec 2, 2, 1, 24/33]). Mit dem Brief, der zwar nicht theologisch, aber ‚kirchenpolitisch ... eine Großtat' war, trat das Papsttum in die vorderste Linie der dogmatischen Auseinandersetzung (Caspar 479). Aber auf dem Konzil, das unter der Leitung des Dioskoros v. Alex. stand u. das L. selbst ein latrocinium nannte (ep. 95, 2 [PL 54, 943]), kamen die päpstl. Legaten nicht zu Wort; Eutyches wurde rehabilitiert u. Flavian mit anderen Bischöfen abgesetzt. Diese Ereignisse markierten den Tiefpunkt der päpstl. Autorität im Osten. Nach Theodosius' Unfalltod im Juli 450 berief dessen Nachfolger Markian für Sept. 451 ein Konzil nach Nikaia ein, das ab 8. X. in Chalkedon stattfand. Nach der Niederlage von Ephesos

erlebte L. nun einen Triumph: Die Konzilsväter akklamierten seinem Lehrschreiben, Dioskoros wurde verurteilt. Freilich wurde auch eine eigene Glaubensformel u. auf einer Sondersitzung der berühmte cn. 28 (AConcOec 3, 3, 102) über den kirchl. Status Kpels angenommen. – Hinsichtlich der Glaubenseinheit beruhigte sich die Situation im Osten nicht; unter der Protektion der Kaiserinwitwe *Eudokia veranlassten eutychianische Mönche Unruhen in Palaestina. In Ägypten bemächtigte sich der antichalkedonisch eingestellte Timotheos Ailuros des Sitzes von Alexandrien; der Amtsinhaber Proterios wurde ermordet. L. hatte, um besser auf die Vorgänge im Osten reagieren zu können, 453 den Bischof Julian v. Kios als seinen Vertreter in Kpel eingesetzt (Blaudeau). Ohne Wissen Roms führte Kaiser *Leo I iJ. 460 eine Umfrage bei den Metropoliten bzgl. der Geltung des Konzils v. Chalkedon u. der Anerkennung des Timotheos Ailuros durch. L. erlebte noch, dass dieser abgesetzt u. verbannt wurde, ehe er am 10. XI. 461 starb. Er wurde unter der Porticus von St. Peter begraben; 688 wurde das Grab in das Innere der Basilika verlegt u. fand schließlich im barocken Neubau in der Cappella della Colonna, später in einem eigenen Altar seinen endgültigen Platz.

II. Traktate u. Briefe. Von L. sind 97 Predigten (tractatus, sermones) zu den Festen des liturgischen *Jahres, dem Fest der Apostelfürsten, den Fastenzeiten, über *Almosen sowie zum Tag seiner Weihe u. zu deren Jahrestagen erhalten (ed. A. Chavasse: CCL 138. 138A), ferner ca. 125 heute als echt angesehene Briefe (PL 54), dazu Briefe an ihn von Kaisern, Kaiserinnen, Bischöfen u. Mönchen (ClavisPL^3 533/8). Unter den Briefen befinden sich die beiden Lehrschreiben an Flavian (ep. 28) u. an Kaiser Leo I (ep. 165). In seinen Schriften lässt L. eine gute lat. *Bildung erkennen; mit dem Griech. war er nicht vertraut, musste sich also in seinen Auseinandersetzungen zB. mit Eutyches auf Übersetzungen stützen. Autoren der Profanliteratur werden nicht zitiert, lateinische Kirchenschriftsteller von Tertullian bis Augustinus zwar häufig herangezogen (vgl. für den Tomus Leonis Arens 182. 357. 485. 517. 532. 534), aber nicht namentlich genannt; nur die Testimonien zu den beiden Lehrschreiben werden mit Verfassern angeführt. Grund hierfür könnte das Selbstverständnis L.s sein: Er habe als ‚Nachfolger u. Vertreter des Apostelfürsten Petrus ... in seinem eigenen höchsten Namen' gesprochen (ebd. 183). – L. beherrscht die verschiedensten Stilelemente u. versteht es, sie in überzeugender Form an die Inhalte von Aussagen anzupassen. Seine Prosa ist durchweg rhythmisch gebunden. Verschiedene Klauseltypen werden sowohl am Satzende als auch am Ende von Kola eingesetzt, wobei die im serm. 65 quantitierenden Klauseln der drei Hauptformen (cursus planus, tardus u. velox) ‚immer zugleich auch akzentuierend gebildet' sind (Blümer 95; Di Capua) u. bestimmte Klauseltypen von L. als schlussstark betrachtet werden (Blümer 180). Das Klauselsystem wird so bewusst eingesetzt, dass es zur Textherstellung herangezogen werden kann. Kennzeichnend für L. sind ferner Parallelkonstruktionen; die Parallelität kann durch gleiche Rhythmisierung, Anaphern, Homoioteleuta u. a. betont werden. Wie schon Augustinus benutzt L. häufig antithetische Parallelkonstruktionen, um Glaubensgeheimnisse auszudrücken. So wird von Christus gesagt: nisi enim esset Deus verus non afferret remedium, nisi esset homo verus, non praeberet exemplum (serm. 21, 2; vgl. Blümer 102. 107); Augustinus äußert sich civ. D. 11, 18 zu dieser Stilform (Blümer 175). L. folgt Augustinus u. den großen Kirchenschriftstellern des 4. Jh. auch in seinem spezifisch christl. Vokabular; sein Latein lässt einen so starken Einfluss *Ciceros erkennen, ‚that he must also be classed as a noteworthy representative of the Ciceronian tradition' (Mueller 242).

B. Grundzüge seines Denkens. I. Glaube. Die catholica fides ... non potest nisi una esse (ep. 90, 1); die Wahrheit, quae est simplex atque una, lässt keine Verschiedenheit zu (ebd. 172). Ihr, der fides vera, kann nichts hinzugefügt, nichts von ihr weggenommen werden, quia nisi una est, fides non est (serm. 24, 6). L. war ein unermüdlicher u. unbeugsamer Anwalt einer strikt verstandenen Einheit des *Glaubens, die er gegen viele Widerstände, vor allem im Osten des Reiches, zu verteidigen suchte. Wahrheit, Glaube u. Katholizität hängen für ihn untrennbar zusammen (Arens 635f), wie auch die una Petri sedes (ep. 14, 11) als Haupt der sichtbaren Kirche dem einen Glauben entspricht. Gegründet ist der Glaube in der Tradition, die auf Evangelien, Apostel u. letzt-

lich Gott selbst zurückgeht. L. hält sich gern an den Wortlaut dessen, was die Evangelien berichten u. die Apostel verkünden. Der Glaube wird durch die evangelica historia bezeugt (serm. 24, 1); durch originalia documenta zur Kindheit des Erlösers wird dessen wahre Menschennatur bewiesen (ebd. 34, 1). Der Glaube an die Auferstehung wird in der Zeit nach Ostern documentis necessariis befestigt; außerdem sind in dieser Zeit wichtige Institutionen entstanden (73, 1f; vgl. 74, 1). In einer Predigt zum Palmsonntag spricht L. von der indubitabilis auctoritas der sacra narratio u. will sich mit seinen Hörern darum bemühen, ut perspicuum habeat intelligentia quod notum fecit historia (52, 1).

II. Tradition. Vermittelt werden Glaubensaussagen durch die patres (ausgezeichnete Kirchenlehrer, in der Regel Bischöfe, bis zur Gegenwart) u. Konzilien, wobei das in Ephesos 431 kanonisierte Nizänum für L. eine geradezu absolute Geltung besitzt (Graumann 429/32). Die ecclesiastica *disciplina leitet sich ebenfalls von Anordnungen der Apostel her, die fortgeführt werden in den Dekreten des röm. Stuhles. Nicht nur den Ausgangspunkten der Tradition, sondern auch den Vermittlern spricht L. göttliche Inspiration zu (Lauras, Tradition). Eine gewisse Dynamik erhält der Traditionsbegriff durch die Einbeziehung der Gegenwart: Auch die Glaubensentscheidungen von Chalkedon sind inspiriert. Nach L. wird dadurch aber nichts Neues zum Glauben hinzugetan (der Widerstand gegen jede novitas durchzieht alle seine Schriften; *Erfinder), sondern das Überkommene wird erläutert u. gegen Missverständnisse geschützt.

III. Inkarnationstheologie. Im Zentrum seiner Theologie steht die Lehre von der Menschwerdung Gottes. Immer wieder betont L. die wahre Menschennatur Christi, welche die Bedingung für die *Erlösung ist: Veritas non nisi in nostra carne nos salvat (ep. 124, 9; H. Rahner: Grillmeier / Bacht 1, 338). Die Frage, warum Gott Mensch werden musste, um die Erlösung zu bewirken, beantwortet L. mit einer merkwürdigen These: Wegen des Sündenfalls habe der Teufel ein Recht auf seine Herrschaft über die Menschen; deshalb gebraucht Gott die ratio iustitiae, um den Teufel zu besiegen, nicht die potestas virtutis, d. h. er wird selbst Mensch, um als medicus singularis die von einem Menschen verursachte Schuld zu heilen (serm. 64, 2; Arens 229/32). Der Grund dafür ist die überragende misericordia Gottes (ebd. 387/92. 675. 702), aber die Form der Erlösung wird durch das Recht bestimmt (Jalland 491). Typisch für L. ist ferner ein historisches, evolutives Verständnis der Heilsereignisse: Durch die Inkarnation hat der Gottessohn nicht nur die volle Menschennatur angenommen u. ihr ihre Würde zurückgegeben, sondern sie erhöht u. damit schon die Kirche in ihrem Urzustand geschaffen (zB. serm. 26, 2); dieser entfaltete sich über das Leiden u. die Auferstehung bis hin zu Himmelfahrt u. Pfingsten, wodurch die Jünger das Bewusstsein, Kirche zu sein, erlangten u. die Kirche zum Sakrament wurde. Die sakramentale Erneuerung der Heilsereignisse in den *Festen des *Jahres-Zyklus macht den Gottessohn gegenwärtiger als zu Zeiten seiner Sichtbarkeit; Christologie, Ekklesiologie u. Pneumatologie sind eng verbunden (Hudon). – Christus ist für die Gläubigen sacramentum (salutis) u. *exemplum für die Nachahmung (serm. 63, 4; 67, 5); dem entspricht L.s Engagement für das moralische Verhalten der Gläubigen, besonders die Wohltätigkeit (Conroy 96/143; Dolle; *Barmherzigkeit). In der lat. Tradition u. wie etwa Ambrosius betont er vor allem soziale Tugenden (Jalland 431/9). ‚Als auf die Person des Menschgewordenen ausgerichtetes Denken ist die Theologie L.s letzten Endes nicht an Gedanken orientiert, sondern am Bekenntnis zu einer geschichtl. Wirklichkeit, am Bekenntnis zu einem Leben u. einer Person, die in ihrer begrifflichen Nichteinholbarkeit nicht nur jedes Gedankensystem sprengt, sondern auch als Vorausnahme gültigen menschlichen Lebens einen reellen Anfang als gelebten darstellt‘ (Arens 700). Betont L. einerseits die in den Evangelien vermittelte Geschichte, die Personalität des Menschgewordenen u. seine Beispielhaftigkeit für soziales Verhalten, so hat er andererseits ein tiefes Misstrauen gegenüber philosophisch-theologischen Spekulationen (Batiffol 283), die er vor allem für den Osten als charakteristisch ansieht (Stockmeier, Ecclesia). Dort habe die versutia hostis antiqui den Glauben zu schwächen gesucht (ep. 102, 1; 162, 2). L. wendet sich gegen die mundanae sapientiae vanitas (serm. 28, 4; 46, 3) bzw. loquacitas (ep. 164, 2), gegen ineptarum calumniae quaestionum u. ratiocinatio humana (serm. 26, 2). Christus habe diejenigen,

die das Evangelium predigen sollten, nicht aus Philosophen oder Rednern, sondern aus Niedrigen u. Fischern ausgewählt (ep. 164, 2). In einem Brief an Paschasinus beklagt er die Skandale, quae de incarnatione domini nostri Iesu Christi in orientalibus ecclesiis commota sunt (ebd. 88, 1), u. nach einem Bericht der Licinia Eudoxia soll er gesagt haben: Omne dogma religionis per orientem fuisse turbatum (ebd. 57). Nicht zuletzt deshalb fordert L. im Anschluss an das Ephesinum II v.J. 449 ein Konzil in Italien.

C. Ordnung der Kirche. I. Primatsverständnis. Nach L. sind alle Glieder der Kirche ein königliches u. priesterliches Geschlecht; daneben gibt es den besonderen Dienst der Bischöfe u. Presbyter (serm. 4, 1 u. ö.), an deren Spitze der Bischof v. Rom steht. L. hat die Aussagen seiner Vorgänger zum Primat um neue Elemente bereichert; sie lassen sich in vier Gedankenschritten darstellen: a) Petrus wurde aufgrund seines Christusbekenntnisses durch eine dominica institutio zum Felsen u. Fundament der ganzen Kirche mit Binde- u. Lösegewalt (ebd. 2, 2; 3, 3; *Binden u. Lösen) u. zum totius ecclesiae princeps gemacht (4, 4). Christus hat ihm dadurch ein consortium individuae unitatis (ep. 10, 1) bzw. potentiae suae, eine participatio an seiner potestas verliehen (serm. 4, 2); durch diese enge societas mit Christus (ebd. 3, 3) wird Petrus als Inhaber des principatus apostolicus (ep. 9, 1) u. des regimen totius ecclesiae (serm. 62, 2) zum ‚Mittler zwischen Christus u. der Kirche' (Frohnhofen 216f; vgl. serm. 4, 2). Im Rahmen dieser Theorie tritt Paulus ganz zurück. – b) Petrus ist auch princeps des Apostelkollegiums (ebd. 5, 4). Dieses auch von seinen Vorgängern vertretene Verständnis verschärft L. in neuer Weise: Petrus ist nicht nur prae ceteris ordinatus (3, 3) u. allen Aposteln vorgesetzt (4, 2), sondern auch Mittler für die Gewalt aller übrigen Apostel (Caspar 428f; Wojtowytsch 307); diese Mittlerstellung wird serm. 4, 3 durch ein doppeltes ‚per' betont (Klinkenberg 42f): divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur (vgl. serm. 4, 2). Kein anderer röm. Bischof hatte es bis dahin gewagt, die Abhängigkeit der Apostel von Petrus auf diese Weise zu definieren. – c) Die Verbindung zwischen Petrus u. den röm. Bischöfen konzipiert L. mit Hilfe des röm. Rechts (Ullmann, L.). Jeder röm. Bischof ist unmittelbar ein, wenn auch indignus, haeres Petri (serm. 2, 2; 3, 4; 5, 4), cuius vice er amtiert (ebd. 3, 4). Die röm. Erbschaft (*Hereditas) ist eine successio in universum ius, der Erbe nimmt, unabhängig von seinen moralischen Qualitäten (= indignus), den Platz des Verstorbenen ein. Es handelt sich um eine Amtsnachfolge, in der das privilegium des Petrus bestehen bleibt, also alles, quod in Petro Christus instituit (serm. 3, 2; 83, 2). Wie Christus (ebd. 5, 2; 72, 3) ist Petrus dauerhaft gegenwärtig (16, 6), verlässt nicht die ecclesiae gubernacula; wenn L. etwas richtig entscheidet, illius est operum atque meritorum, cuius in sede sua vivit potestas, excellit auctoritas (3, 3). Seine Befugnis zum Binden u. Lösen umfasst legislative u. jurisdiktionelle Gewalt. Dem röm. Bischof kommt deshalb eine plenitudo potestatis zu (ep. 14, 1), die auch als principatus bezeichnet werden kann (ebd. 65, 2). – d) Petrus ist nicht nur praesul des röm. Bischofssitzes, sondern auch primas aller Bischöfe (serm. 3, 4). Er regiert alle sacerdotes u. pastores (ebd. 4, 2), die eine besondere Sorge für ihre Kirchen haben, während dem röm. Bischof cura, administratio u. labor mit allen gemeinsam ist. Die *Kathedra des Apostels Petrus ist die mater der bischöflichen Würde, die ecclesiasticae magistra rationis; von ihr empfangen alle Bischöfe legem totius observantiae (ep. 16, 1). Die sollicitudo für alle Kirchen begründet L. auch mit dem Hirtenauftrag an Petrus (Joh. 21, 15/7; vgl. ep. 16 praef.). – L. bezieht sich in seinem Primatsverständnis immer auf die Bibel, aber es handelt sich dabei um eine durch u. durch juridische Auslegung (MacShane 166 u. ö.). Dadurch sowie durch seine gedankliche Geschlossenheit u. die Anlehnung an die röm. politische Sprache bildet es den Höhepunkt der papalen Theorie in der Antike.

II. Bischöfe, Metropoliten u. Großkirchen. Ein Lieblingsbegriff L.s ist ordo. Wie alles in der Welt seinen ihm zukommenden Platz hat (Arens 436f), gilt auch in der Kirche strikte Über- u. Unterordnung. Dem einfachen Kirchenvolk kann L. zwar hohe Würde zusprechen (serm. 4, 1); es hat aber keine offiziellen Funktionen außer der, dass kein Bischof gegen den Willen des Volkes, der honorati u. des Klerus ordiniert werden soll (ep. 10, 6; 13, 3; 14, 5 u. ö.). Für die Klerikergrade unterhalb des Bischofs hat schon sein Vorgän-

ger Zosimus unter ausdrücklichem Verweis auf die weltlichen Ämter eine genaue Abfolge vorgegeben (Zos. ep. 9 [PL 20, 669/75]); L. schärft für die Rangfolge unter den Presbytern das Prinzip des Amtsalters ein (ep. 19, 1). Nach dem Vorbild der Apostel, bei denen in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, wurde auch bei den Bischöfen eine Unterscheidung geschaffen: In den einzelnen Provinzen sollten einige unter den Amtskollegen die prima sententia haben, die Bischöfe in größeren Städten auch eine ausgedehntere sollicitudo wahrnehmen; über sie soll die Sorge für die gesamte Kirche bei dem einen Stuhl des Petrus zusammenfließen (ebd. 14, 11). Die Bischöfe mit prima sententia sind die Metropoliten. Bei den Bischöfen in größeren Städten hat man an Alexandrien u. Antiochien zu denken, denen L. unter Berufung auf cn. 6 von Nikaia (der aber über eine Rangfolge nichts aussagt) den 2. bzw. 3. Rang nach Rom zusprach (ep. 106, 2. 5 u. ö.). Seine Stellvertretung (vicem nostram: ebd. 5, 4) in Ostillyricum übertrug er dem Metropoliten v. Thessalonike, was die Aufsicht über die kirchl. Disziplin, die Berufung von provinzübergreifenden Synoden, Prozesse unter Bischöfen u. die Konsekration von Metropoliten einschloss (ebd. 5f). – Den cn. 28 von Chalkedon, der der neuen Kaiserstadt Kpel die gleichen Ehrenrechte wie Rom u., zusammen mit den cn. 9 u. 17, eine Art Oberherrschaft über die Diözesen Pontos, Asia u. Thrakien einräumte, hat L. nie akzeptiert (E. Herman: Grillmeier / Bacht 2, 459/90). Er lehnte es ab, dass der politische Status der Hauptstadt des Reiches auf deren kirchl. Rang Einfluss haben sollte. – Obwohl L. entschieden die Sorge für die Gesamtkirche wahrnehmen, die Entscheidung über causae maiores für sich beanspruchen u. dabei die plenitudo potestatis Roms einsetzen konnte, hat er nicht autokratisch regiert. Besonders die Metropoliten hielt er an, ihren durch das Konzil v. Nikaia u. andere Synoden festgesetzten Raum selbstständigen Handelns wahrzunehmen. Provinzialsynoden u. provinzübergreifende Synoden waren für ihn ein zentrales Element kirchlicher Kommunikation, wie er auch selbst vielfach wichtige Entscheidungen mit der röm. Synode beriet. Gegenüber Klerikern, die gefehlt hatten, sich aber reumütig zeigten, trat er regelmäßig für Milde ein.

D. Kirche u. Reich. I. Romidee. Die drei Magier, nach L. universarum gentium personam gerentes (serm. 35, 2; vgl. alle Epiphaniepredigten: ebd. 31/6), stehen für alle Völker, denen durch die Geburt Jesu das Heil zugesagt wurde. L. verbindet diese universale Bedeutung des Geschehens von Bethlehem mit Rom: Isti (scil. Petrus u. Paulus) sunt qui te (scil. Romam) ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena (serm. 82, 1). Hier ist keine territoriale Herrschaft des christl. Rom in Konkurrenz zum paganen gemeint; Rom ist aus einer mater (magistra) erroris zu einer filia (discipula) veritatis geworden, u. an Stelle des durch Brudermord befleckten Namensgebers der Stadt haben Petrus u. Paulus deren Eingliederung in die himmlischen Reiche begründet (82, 1). Durch den für die arx Romani imperii bestimmten Petrus sollte sich das Licht der Wahrheit wirksamer ab ipso capite in die ganze Welt ergießen (82, 3). Obwohl L. die schon auf das 2. Jh. zurückgehende Vorstellung übernimmt, das röm. Reich habe dank der göttlichen Vorsehung zur schnellen Ausbreitung des Christentums beigetragen (vgl. 82, 2), verknüpft er das äußere Schicksal des Reiches nicht so, wie es die christl. Autoren des 4./5. Jh. vor ihm getan hatten, mit dem des Christentums u. der Kirche (MacShane 53/117; Inglebert 635/8). Da aber die Reichsbevölkerung christlich ist, sind Einheit des Reiches u. Einheit der Kirche aufeinander bezogen.

II. Papst u. Kaiser: Zusammenarbeit, Konkurrenz, Nachahmung. a. Westen. Eine Konkurrenz zwischen Kaisertum u. werdendem Papsttum konnte deshalb entstehen, weil nach römischem Recht der Kaiser auch für sacra u. sacerdotes zuständig war (Ulp.: Dig. 1, 1, 1, 2). L. konnte den Kaisern bischöflichen u. apostolischen Geist zuschreiben (ep. 24, 1; 156, 6 u. ö.; Jalland 437f); dennoch führte er in seinem Pontifikat einen ständigen Kampf darum, das Kaisertum in religiösen Angelegenheiten auf eine Helferrolle gegenüber der Kirche festzulegen. Im Westen gelang das auch vollständig, wie schon das Vorgehen gegen die Manichäer zeigt (s. o. Sp. 1189). In der Auseinandersetzung mit Hilarius v. Arles ließ sich L. durch

eine perennis sanctio von Valentinian III bestätigen, ne quid tam episcopis Gallicanis quam aliarum provinciarum contra consuetudinem veterem liceat sine viri venerabilis papae urbis aeternae auctoritate tentare; wenn nach Rom zitierte Bischöfe sich weigern zu kommen, sollen sie durch den Moderator der betreffenden Provinz dazu gezwungen werden. Aktionen wie die des Hilarius sind auch contra imperii maiestatem gerichtet; allen soll pro lege gelten, was die Autorität des röm. Stuhles beschließt oder beschlossen hat (Nov. Valent. 17 = Leo M. ep. 11 [PL 54, 636/40]). Eine solche Konstitution wurde möglich nicht nur wegen der politischen Schwäche des westl. Kaisertums, sondern auch deshalb, weil es der lat. Kirche aufgrund ihrer starken Organisation gelungen war, den Kaiser aus seiner Rolle als Interpret des göttl. Willens zu verdrängen.

b. Osten. Im Osten hatte die Vorstellung eines Herrschertums, das in die Nähe der Götter bzw. Gottes gerückt wurde (vgl. für *Justinian Cod. Iust. 1, 17, 1 pr.; *Gottesgnadentum), eine lange Tradition; aber der Kaiser war eingebunden in eine komplexe religiöse Situation, denn zwischen den großen Bischofsstühlen herrschte Konkurrenz; Mönche u. sogar das Volk (vor allem der großen Metropolen) forderten Mitsprache selbst in Glaubensangelegenheiten (Gregory; Martin). Der Hang zur philosophisch-spekulativen Auslegung von Glaubenswahrheiten erhöhte noch die Gefahr von Kirchenspaltungen. Vor diesem Hintergrund konnten weder die kaiserl. Autorität noch die Einheit von Reich u. Kirche ohne umfassende Kommunikationsprozesse erhalten werden; auch autoritative Entscheidungen Roms mussten ins Leere laufen. Von daher ist zu verstehen, dass selbst der rechtgläubige Kaiser Markian Wert darauf legte, dass in Chalkedon (gegen den Willen L.s) über den Glauben verhandelt u. eine eigene Glaubensformel beschlossen wurde (Caspar 516/8). Die Umfrage Kaiser Leos, der anfangs auch ein Konzil plante (s. o. Sp. 1191), bei den Metropoliten des Ostens sollte ebenfalls der religiösen Einigung dienen. L. konnte das Recht der Kaiser zur Einberufung von Konzilien nicht offen bekämpfen; für seine Ostpolitik war er auf ihre Hilfe angewiesen. Statt dessen versuchte er, ein ‚Mitbestimmungsrecht für die Einberufung des Konzils' geltend zu machen u. die Beschlüsse von Chalkedon hinsichtlich des Glaubens so darzustellen, als ob sie vom röm. Stuhl unter Zustimmung des Konzils gefasst worden seien (Klinkenberg 88/112). Die Verteidigung des Chalcedonense deutet Klinkenberg deshalb als Verteidigung der päpstl. Autorität, neben der kein Raum für ein autonomes Konzil geblieben sei, während nach Wojtowytsch 346/9 das Konzil für L. eine ‚eigenständige Größe' erlangte, womit aber das Verhältnis zwischen päpstlicher Vollmacht u. Konzil logisch nicht zu bewältigen war. – Zur Bekämpfung der Häretiker hat L. auch im Osten die Hilfe der Kaiser energisch eingefordert. Obwohl kirchliche Stimmen vor L. den Zwang in Glaubensangelegenheiten abgelehnt hatten (vgl. die Auseinandersetzungen um Priscillian; J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 655/9 [Lit.]), gab es zwischen L. u. den Kaisern keinen Dissens darüber, dass Häretiker auch mit staatlichen Mitteln bekämpft werden mussten. Im Osten blieb aber umstritten, wer darüber bestimmte, was *Häresie war.

c. Übernahme kaiserlicher Vorbilder. 1. Herrschaftskonzeption. Der principatus, den L. beanspruchte (ep. 65, 2), konnte zwar mit dem des Kaisers in religiösen Fragen konkurrieren (Ullmann, Machtstellung 13/22), aber prinzipiell war L. princeps in einem anderen Reich als dem des Kaisers (MacShane 165/9). Dennoch haben das Selbstverständnis u. die Herrschaftsmittel des Kaisertums für die Ausgestaltung des Papsttums in vielfacher Hinsicht Pate gestanden. Der Kaiser war oberster Gesetzgeber u. Richter. Seine *Herrschaft sollte von bestimmten Tugenden (zB. providentia, iustitia [*Gerechtigkeit], *aequitas, *clementia; vgl. MacShane 114/9) bestimmt sein; seine sollicitudo für das ganze Reich machte er in den Arengen seiner Urkunden deutlich (Hunger), so wie L. die Aufgaben seines Amtes oft in Einleitungen zu Dekretalen darstellt. Diese geben sich als autoritative Antworten (decreta, constitutiones, edicta, praecepta) auf Anfragen (relationes, consultationes, provocationes) aus u. sind durch das gleiche juridisch-technische Vokabular, die gleiche Gliederung, Befehlssprache u. Beachtung der Regeln des cursus gekennzeichnet wie die kaiserl. Reskripte, die aber auf einen speziellen Fall zielten, während die päpstl. Dekretalen allgemeine Regelungen trafen (MacShane 337/41).

2. Kunst. Die *gloria, maiestas u. potestas der Kaiser u. des Kaiserhauses werden von L. nicht nur hoch geschätzt, sondern auch als Bilder der entsprechenden Eigenschaften Gottes benutzt (Arens 190/7 u. ö.). Auf das Kaisertum verweisende Zeichen werden auch in der Basilika v. S. Maria Maggiore verwendet, an deren Planung u. Ausgestaltung L. wohl als Diakon u. Archidiakon mitgewirkt hat (J. Kollwitz, Die Mosaiken aus S. Maria Maggiore u. die Sermones L.s d. Gr.: ShHeidelberg 1958/59 [1960], 17/9; *Herrschaftszeichen). Die Raumgliederung des Baus u. die Verwendung kostbarster Materialien orientieren sich an Gebäuden der imperialen Selbstdarstellung in der röm. Welt (R. Krautheimer, The architecture of Sixtus III: Essays in honor of E. Panofsky = De artibus opuscula 40, 1 [New York 1961] 291/302). In der Gestaltung der Mosaiken am Apsisbogen (heute Triumphbogen) erscheinen viele Elemente kaiserlicher Repräsentation: Nimbus, Diadem (*Kranz), Purpurkleidung, Christus im Gestus der Kaiser allein auf dem Thron, Thronwachen in Gestalt von ‚Gardeengeln', Maria in der *Kleidung einer kaiserl. Prinzessin, Petrus mit verhüllten *Händen, die Dea Roma im Giebel des Tempels v. Jerusalem u. der Thron der Dea Roma als eschatologischer Thron (*Kathedra). Dargestellt wird Heilsgeschichte in imperialem Stil, der Aufschluss über das Selbstverständnis der röm. Kirche gibt.

E. Leo u. das Judentum. Das AT (= lex) wird bei L. oft zitiert. Besonders die mandata u. praecepta moralia müssen eingehalten werden (serm. 20, 1; vgl. 92, 1). Auch zur Begründung der verschiedenen Fasttage (*Fasten) greift L. mehrfach auf das AT zurück (ebd. 15, 2; 17, 1 u. ö.), freilich mit der Mahnung, ut quod fuit ante iudaicum, vestra observantia fiat christianum (90, 1); nicht auf den *Buchstaben u. Äußerlichkeiten, wie bei den Schriftgelehrten u. Pharisäern, komme es an, sondern auf die Erfüllung aus *Freiheit u. Liebe (89, 1; 92, 2). – Menschwerdung Christi u. Erlösung sind durch die Propheten angekündigt (23, 4) sowie in signa, imagines, oracula, testimonia u. miracula zu greifen (ebd.; 25, 4 u. ö.); seit der Erschaffung der Welt vorgesehen, beziehen sie sich auch auf frühere Jhh.: Ab eodem spiritu conditum foedus secundum, a quo primum fuerat institutum (75, 1; vgl. 24, 1). Nun, in fine saeculorum, schwinden die Zeichen, lex et prophetia veritas facta est (26, 2), freilich nicht für die Juden, die carnaliter am bloßen Buchstaben festhielten, sondern für die Christen (66, 2; vgl. 26, 2 u. ö.). Anders als bei Augustinus, dessen Epiphaniepredigten L. kannte, spielt dabei die Unterscheidung zwischen einer ecclesia ex gentibus, repräsentiert durch die Magier, u. einer ecclesia ex Iudaeis, repräsentiert durch die Hirten, keine Rolle; die Christen sind das wahre Israel (Lauras, Juifs; *Verus Israel). Die *Juden seien verantwortlich für den Kreuzestod Jesu. Durch die ‚Selbstbezichtigung' (Mt. 27, 25) hätten nicht nur die Juden der Zeit des Herodes, sondern auch die nachfolgenden Generationen an dieser Schuld Anteil, wenn sie sich nicht bekehren: Quorum itaque perfidiam detestamur, eorum fidem, si convertantur, amplectimur (serm. 70, 2; Kampling 204/18). Jesus selbst habe für die Juden um Verzeihung gebeten (Lc. 23, 24), u. auf die Predigt des Petrus hin seien 3000 Juden getauft worden (Act. 2, 41; Kampling 215f). Obwohl L. die vermeintliche *Blindheit der Juden mit starken Worten geißeln kann, ruft er, anders als im Falle der Manichäer (s. o. Sp. 1189), nie zum Zwang ihnen gegenüber auf; charakteristisch für ihn bleibt das Bemühen um ihre Bekehrung.

F. Schluss. Wenn man vom paganen Rombild u. der Kirchengewalt der Kaiser absieht, hat L. sich nicht mit der Antike auseinandergesetzt, sondern als römischer Aristokrat lateinischer Prägung gedacht u. gehandelt. Wie schon westliche Kirchenschriftsteller vor ihm benutzte er die Regeln lateinischer Prosa u. das Vokabular nicht nur der westl. Theologie, sondern auch Ciceros, ferner zur Beschreibung der Strukturen der Kirche Begriffe der röm. politischen Organisation von der Republik bis zur Kaiserzeit; der hierarchische Aufbau der Kirche wurde in Analogie zu dem der kaiserl. Herrschaft verstanden, von der auch Formen der Verwaltung übernommen wurden. – Stärker als bei anderen lat. Kirchenschriftstellern beeinflusste L.s kulturelle Prägung sein Verständnis theologischer Probleme: Der ganze *Kosmos ist vom ordo bestimmt, Einheit (concordia; *Homonoia) nur als organisierte vorstellbar; römisches Rechtsdenken wirkt in die Begründung der Stellung des röm. Bischofs u. sogar in die Erklärung der Menschwerdung Gottes hinein. Ein die Geschichte betonender Ansatz lässt sich im Umgang mit den

Texten der Bibel, in der Deutung der Heilsereignisse, im Widerstand gegen jede novitas ausmachen; schließlich sind auch die soziale Ausrichtung der virtutes u. die Bedeutung von exempla zu nennen. – L.s Konzeption des päpstl. Primats hat entscheidende Wirkungen auf die folgende Geschichte des Papsttums ausgeübt (Ullmann, L. 46/51); 1754 verlieh ihm Benedikt XIV den Titel eines Kirchenlehrers. Obwohl L. auch im Osten höchste Anerkennung fand, konnte er den weiteren Aufstieg Kpels u. den Riss zwischen Ost u. West nach Chalkedon nicht verhindern. Ein nicht geringer Grund dafür war seine Romanitas (MacShane 374/7; Hudon 329). Die von ihm repräsentierte Kirche war eine römisch-lateinische, sollte als solche nach seinem Willen aber eine universalis ecclesia sein. In seinem Wirken werden so Spannungen deutlich, die bis heute nicht überwunden sind.

H. Arens, Die christolog. Sprache L.s d. Gr. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian = FreibTheolStud 122 (1982). – P. Batiffol, Art. Léon I: DThC 9, 1, 218/301. – Ph. Blaudeau, Vice mea: MélÉcFrançRome Ant. 113 (2001) 1059/123. – W. Blumer, Rerum eloquentia. Christl. Nutzung antiker Stilkunst bei St. L. Magnus = EurHochschSchr 15, 51 (1991). – E. Caspar, Gesch. des Papsttums 1 (1930). – J. P. Conroy, The idea of reform in L. the Great, Diss. Fordham (1981). – F. Di Capua, Il ritmo prosaicao nelle lettere dei Papi e nei documenti della cancellaria romana (dal IV al XIV sec.) 1 (Roma 1937). – R. Dolle, Les idées morales de s. Léon le Grand: MélScRel 15 (1958) 49/84. – F. Elia (Hrsg.), Politica retorica e simbolismo del primato (sec. IV/VII) 1 (Catania 2002). – H. Frohnhofen, Der Erstapostel Petrus in den sermones II/V Papst L.s I: TrierTheolZs 94 (1985) 212/22. – Th. Graumann, Die Kirche der Väter = BeitrHistTheol 118 (2002). – T. E. Gregory, Vox populi. Popular opinion and violence in the religious controversies of the 5th cent. (Columbus 1979). – A. Grillmeier / H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil v. Chalkedon 1/2 (1951/53). – W. J. Halliwell, The style of pope St. L. the Great = Patr. Studies 59 (Washington 1939). – G. Hudon, L'église dans la pensée de s. Léon: Église et théologie 14 (1983) 305/36. – H. Hunger, Prooimion. Elemente der byz. Kaiseridee in den Arengen der Urkunden = Wien. Byz. Stud. 1 (Wien 1964). – H. Inglebert, Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome (3e/5e s.) = Coll. Ét. Aug. Sér. Ant. 145 (Paris 1996). – T. Jalland, The life and times of St. L. the Great (London 1941). – R. Kampling, Das Blut Christi u. die Juden. Mt. 27, 25 bei den lateinischsprachigen christl. Autoren bis zu L. d. Gr. = NtlAbh NF 16 (1984). – H. M. Klinkenberg, Papsttum u. Reichskirche bei L. d. Gr.: SavZsKan 38 (1952) 37/112. – A. Lauras, S. Léon le Grand et les juifs: StudPatr 17 (Leuven 1982) 55/61; S. Léon le Grand et la tradition: RechScRel 48 (1960) 166/84. – C. Lepelley, S. Léon le Grand et la cité romaine: RevScRel 35 (1961) 130/50. – Ph. A. MacShane, La romanitas et le pape Léon le Grand. L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques = Recherches 24 (Tournai 1979). – J. Martin, Das Kaisertum in der Spätantike: F. Paschoud / J. Szidat (Hrsg.), Usurpationen in der Spätantike = Historia Einzelschr. 111 (1997) 47/62. – M. M. Mueller, The vocabulary of pope St. L. the Great = Patr. Studies 67 (Washington 1943). – Ch. Pietri, Roma Christiana 2 = BiblÉcFranç 234 (Roma 1976). – L. Pietri (Hrsg.), Der lat. Westen u. der byz. Osten = J.-M. Mayeur u. a. (Hrsg.), Die Gesch. des Christentums 3 (2001). – H. Schrekkenberg, Die christl. Adv.-Judaeos-Texte u. ihr lit. u. hist. Umfeld (1./11. Jh.)[4] = EurHochschSchr 23, 172 (1999) 386/8. – P. Stockmeier, Universalis ecclesia: Kirchengemeinschaft. Anspruch u. Wirklichkeit, Festschr. G. Kretschmar (1986) 83/91; L. I d. Gr.: M. Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengesch. 11 (1985) 56/70. – W. Ullmann, L. I and the theme of papal primacy: JournTheolStud NS 11 (1960) 25/51; Die Machtstellung des Papsttums im MA (Graz 1960). – M. Wojtowytsch, Papsttum u. Konzile von den Anfängen bis zu L. I (440/61) = Päpste u. Papsttum 17 (1981). – D. Wyrwa, Art. L.: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 447/9.

Jochen Martin.

Leontios Scholastikos (Epigrammatiker) s. Epigramm: o. Bd. 5, 548/52.

Lepra s. Aussatz: o. Bd. 1, 1023/8; Heilige Krankheit: o. Bd. 14, 63/6.

Leprosarium s. Krankenhaus: o. Bd. 21, 882/914.

Leptis Magna s. Tripolitana.

Lerinum (Lérins) s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1287/91; Insel: o. Bd. 18, 326f; Mönchtum.

Lernen s. Auswendiglernen: o. Bd. 1, 1030/9; Erziehung: o. Bd. 6, 502/59; Hochschule: o. Bd. 15, 858/911; Schule.

Lesbentum s. Sexualethik.

Lesen, Vorlesen s. die Nachträge.

Lesung, Leseordnung s. Evangelium: o. Bd. 6, 1142/53; Wortgottesdienst.

Lethe s. Jenseits: o. Bd. 17, 264. 270. 288.

Letzte Worte s. Abschiedsreden: o. Bd. 1, 29/35; Erinnerung: o. Bd. 6, 46; Exitus illustrium virorum: o. Bd. 7, 1260.

Leuchter.

Vorbemerkung. ‚L.‘ ist hier verstanden als das Gerät zum Tragen oder Halten von Beleuchtungskörpern verschiedener Art, besonders von Kerzen (*Fackel) oder (Öl-) *Lampen. Der Siebenarmige L. wird gesondert unter dem Stichwort *Menorah behandelt.

A. Allgemeines. Der L. (griech. λύχνος; λυχνία; lat. candelabrum) dient zur Halterung von *Licht-Quellen. Er steht entweder frei im Raum (Stand-L.) oder ist an Wand oder Decke (Wand- u. Hänge-L.) befestigt. L. sind meist aus Metall (in der Regel Bronze, kostbarere aus Silber oder sogar Gold), seltener aus Marmor oder Ton gefertigt. Auch *Holz kommt vor. L.dorne sind sowohl zur Aufnahme von Kerzen als auch zum Aufstecken von Metalllampen geeignet (zu weiteren technischen Details usw. s. o. Sp. 883f; K. E. Götz: ThesLL 3 [1906/12] 233; P. Orsi, Incensieri e candelieri in bronzo: ByzZs 21 [1912] 80/3; A. de Ridder, Les bronzes antiques du Louvre [Paris 1915] 11/113; W. B. Emery, Nubian treasure [London 1948] Taf. 37/9; R. J. Forbes, Studies in ancient technology 6 [Leiden 1958] 119/93; G. Bandinelli, Art. Candelabro: EncArteAnt 2 [1959] 304/7 [mit Lit.]; K. Goethert, Die röm. Lampen u. Kerzenhalter aus Metall im Rhein. Landesmus. Trier: TrierZs 57 [1994] 315/74; M. Bernardini, Art. Lampada e lampadario: EncArteMediev 7 [1996] 558/77).

I. Standleuchter. Größere Exemplare sind für ortsfesten Gebrauch gearbeitet (lat. standarium). Ein Stand-L. mit angehängten oder dem Dorn bzw. Tablett aufgesetzten Öllampen heißt lampadarium; ist er für den Kerzengebrauch bestimmt, spricht man vom cerostatarium. Es dominiert die Kandelaberform.

a. Kandelaber. Sie sind baum- oder säulenartig ausgebildet u. weisen zwecks besserer Standfestigkeit in der Regel drei Füße auf. Kandelaber wurden aus Marmor (H. U. Cain, Römische Marmorkandelaber [1985]) oder Metall (*Erz), besonders Bronze, gearbeitet. Die Standardform der seit dem 5. Jh. vC. nachweisbaren Kandelaber zeigt dreifüßige Basis (βάσις), mittleren säulenartigen Schaft (καυλός) u. einen Kopf mit *Kapitell oder Schale (δίσκος) u. Dorn (zur Befestigung von geschlossenen Metallöllampen mit Tülle bzw. zum Aufstecken einer Kerze; Blümner, Röm. Priv.[3] 140/2; vgl. zB. N. Franken, Candelabrum Corinthium. Ein Bronzedreifuß im Mahdiaschiff: BonnJbb 196 [1996] 276/311). Außer solchen Aufsatzlampen darf man für größere, baumartige Kandelaber mit Armen die Verwendung von Hängelampen annehmen. L. mit einer Regelgröße von etwa 30 bis 50 cm sind leicht zu handhaben. Miniaturständer von etwa 10 cm Höhe u. ein passendes Metalllämpchen benutzte man auf Reisen u. beim Militär (V. H. Elbern, L.träger für byz. Soldaten: Aachener Kunstblätter 50 [1982] 148/59). Die größten Marmor-L. können über 2 m hoch sein (zB. Cain aO. Kat. nr. 26), die größten erhaltenen frühbyz. Stand-L. sind bis 1,60 m hoch u.

schon aufgrund ihres Gewichts für stationäre Aufstellung bestimmt (A. Effenberger: Byzanz 207; vgl. L. Theis, Lampen, Leuchten, Licht: ebd. 59/64). Silberne Lampenständer sind aus dem 4. bis 7. Jh. erhalten; teilweise besitzen sie datierende Kontrollstempel wie im Lampsacus-Schatz justinianischer Zeit (D. Buckton [Hrsg.], Byzantium. Treasures of Byzantine art and culture from British collections, Ausst.-Kat. London [1994] 84f nr. 76; ebd. 106/10 nr. 116/20: Bronze-L.). Zwei Silber-Ständer von 50 cm Höhe stammen aus dem Hama-Schatz (Silver 96/101 nr. 11f). Die Einheit von Lampe u. Ständer hat sich nur unter besonderen Bedingungen erhalten (zB. O. M. Dalton, Cat. of the early Christian antiquities in the British Museum [London 1901] 100 nr. 495; Buckton aO. 108 nr. 119; A. Effenberger: Byzanz 206f nr. 2, 1, 1f: Bronzelampen auf Ständer). Vermutlich in Ägypten entstanden schalen- oder schiffsförmige, offene Öllampen mit angearbeitetem Ständer (‚pricket stands'; zB. Wulff, Bildw. Taf. 48. 50; Dalton aO. 100 nr. 495f mit Taf. 26). Zu einem in das 5./6. Jh. datierbaren Grabfund der ‚X-Group' in Firka im Wadi Halfa (Nubien [**Aethiopia]) gehört ein Ölbehälter, der am Schalenrand ein kleines Vögelchen aufweist (L. P. Kirwan: JournEgArch 21 [1935] 197 mit Taf. 23 fig. 8; ders., Oxford Univ. excavations at Firka [Oxford 1939] Taf. 10, 2).

b. Kerzenhalter. Transportable Hand-L. sind in der Regel für eine Kerze gearbeitet (lat. ceroferarium). Kleine Kerzenhalter (lat. candelaria) wurden aus Metall, Ton, Glas u. Holz hergestellt. Kleinere Kerzen konnten in eine Tülle gesteckt werden, für größere Kerzen verwendete man Metall-L. mit gegossenem Dorn, auf den die Kerze gesteckt wurde. Seit der 2. H. 1. Jh. wurden im Nordwesten des Röm. Reiches tönerne ‚L.lampen' produziert, die entweder als Talglampen zu benutzen waren oder eine Kerze tragen konnten (S. Loeschcke, Lampen aus Vindonissa [Zürich 1919] 310/9; H. Zeiß, Die Zeitstellung der Lichtstöcke aus Ton: Germania 16 [1932] 138/43). Bronzene Kerzenhalter können als Miniaturdreifüße (D. Ciugudeanu, Chandeliers tripodes en bronze d'Apulum: Apulum 35 [1998] 167/72) oder figürlich gestaltet sein (in Handform: S. Faust, Ein Kerzenhalter aus Überroth, Kreis St. Wendel [Saarland]: TrierZs 57 [1994] 375/8; in Vogelform: J. Garbsch, Ein röm. Kerzen-L. von Eining: Dedicatio, Festschr. H. Dannheimer = Kat. der prähistor. Staatssammlung Beih. 5 [1999] 91/7). Aus einem alamannischen Gräberfeld stammen neun gedrechselte hölzerne Kerzen-L. (P. Paulsen, Die Holzfunde aus dem Gräberfeld von Oberflacht u. ihre kulturhistorische Bedeutung [1992] 132/5); in einem fränkischen Kirchengrab der Zeit um 700 blieb eine Wachskerze erhalten (B. Päffgen, Die Ausgrabungen in St. Severin zu Köln 1 [1992] 341).

c. Lichthäuschen. Eine Sonderform bilden die Lichthäuschen, aus denen das Licht einer hineingestellten Lampe herausschimmerte. Sie können aufgestellt werden u. besitzen zT. oben eine Öse, so dass man sie nach Bedarf wie eine Laterne aufhängen kann. – H. Thiersch, Pharos (1909) 14 mit Abb. 8f: Lichthäuschen in Form eines *Leuchtturms; C. M. Kaufmann, Ägypt. Terrakotten der griech.-röm. u. kopt. Epoche (Cairo 1913) fig. 125f; F. Fremersdorf, Das Beleuchtungsgerät in röm. Zeit (1924) 15f mit Abb. 11f; S. Loeschcke, Laternen u. Lichthäuschen: BonnJbb 118 (1909) 370; Kötzsche 57; E. Bayer-Niemeier, Griech.-röm. Terrakotten = Liebieghaus, Mus. Alter Plastik Frankf. a. M. Bildwerke der Slg. Kaufmann 1 (1988) 258/66 nr. 655/84; vgl. o. Sp. 908 u. u. Sp. 1209.

II. Hängeleuchter. Hänge-L. (lychnus pensilis) unterschiedlicher Form, meist aus Metall, selten aus Ton gearbeitet, dienen als Decken- u. Wand-L. Unter den nächtlich genutzten Leuchtmitteln erwähnt Lucret. 5, 295 Fackeln u. pendentes lych(i)ni.

a. Ringlampen. Tönerne Ringlampen mit mehreren Dochtstellen (bekannt seit dem 1. Jh. nC.; o. Sp. 890) konnten als lychnuchi pensiles eine Bügelvorrichtung zur ‚kronleuchterartigen' Aufhängung besitzen (Fremersdorf aO. 7f mit Abb. 3; Fundort: Mainzer Legionslager, mit Büsten der Götter Juno, Sol, Minerva u. Merkur; vgl. I. Huld-Zetsche, Röm. Büstenlampen aus der Wetterau: Fundberichte aus Hessen 19/20 [1979/80] 753f. 756).

b. Ampeln. Als solche sind größere Gefäße aus Metall oder Glas in Schüssel- oder Kelchform zu bezeichnen, die an drei Ketten stationär aufgehängt werden können (die Grenze zwischen Lampe u. L. ist hier fließend; vgl. o. Sp. 886/9). Solche Ampeln, die wohl bereits zur Ausstattung römischer Villen gehörten, sind im archäologischen Fund-

gut selten nachweisbar. Ein aus Nubien stammender Bronzekorb des 6. Jh. (?) mit koptischer Stifterinschrift diente ursprünglich wohl zur Halterung für einen verlorenen Glaseinsatz (Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Ausst.-Kat. Hamm [1996] 216 nr. 225).

c. Polykandela. An Ketten aufgehängte Metallkonstruktionen (πολυκάνδηλα; polycandila / -dela) sind seit der Spätantike nachweisbar. Sie waren meist rund, aber auch polygonal oder seltener in Kreuzform gearbeitet u. besaßen Aussparungen für gläserne Lampenschalen (vgl. o. Sp. 888f). Metallketten, seltener Seile (o. Sp. 914), dienten zur Aufhängung u. Höhenregulierung. Wertvoller waren Gefäße aus Jaspis oder Bergkristall; besonders kostbare Exemplare bestanden aus Silber. Der überwiegende Teil der Polykandela ist für drei bis neun Lampeneinsätze gearbeitet; Beispiel mit vier Lampeneinsätzen: A. Effenberger / H. G. Severin, Das Museum für Spätantike u. byz. Kunst. Staatl. Museen zu Berlin (1992) 127 nr. 46. Im British Museum befindet sich ein Polykandelon mit 16 Lampeneinsätzen (Dalton aO. 104 nr. 529). In mittelbyzantinischer Zeit begegnen größere Formen mit bis zu 25 Einsätzen (H. Leclercq, Art. Polycandilon: DACL 14, 1, 1356). – Ebd. 1356/60; D. Todorović, Le grand polycandilon de Markov manastir: Zograf 9 (1979) 29/36.

d. Lichtkronen. Neben den flachen Polykandela gibt es die Form eines höheren, kronenartigen Reifens (Beispiel u. Sp. 1214). Dieser ähnelt den aufgehängten Weihekronen, wie sie aus dem westgotenzeitlichen Spanien bekannt sind.

e. Laternen. S. o. Sp. 1208: Lichthäuschen.

B. Religion u. Kult. Zur Bedeutung von *Licht, Kerzen, Fackeln oder Lampen im Kult s. Gagé 155/84 u. o. Sp. 904/22.

I. Griechisch-römisch. Im Götterkult wurden meist Lampen gebraucht (Gagé 162), aber auch L. kamen vor (zB. Cain aO. 1. 143 u. Kat. nr. 53f. 76; H. Bujukliev, Les lanternes en bronze de la Thrace romaine: Akten 10. internat. Tagung über antike Bronzen, Freiburg 1988 = Forsch. u. Ber. zur Vor- u. Frühgesch. in Baden-Württemberg 45 [1994] 103/9; I. Mitrofan, La lanterna della stazione romana di Micasasa: Omaggio a Dinu Adamesteanu = Biblioth. Ephem. Napocensis 1 [Cluj-Napoca 1996] 177/82; M. Feugère / J. Garbsch, Lanterne en bronze de Troyes [Aube]: Instrumentum 8 [1998] 17f; die Trennung zwischen L. u. Räucherständer mit kelch- oder schalenförmiger Bekrönung ist nicht immer möglich). Die Erwähnung eines L. des Jupiter durch Cicero (Verr. 2, 4, 71) lässt auf die Verwendung von L. auch in Tempeln schließen. Inventare aus dem röm. Ägypten nennen λυχνεῖα in großer Zahl (T. Grassi, Le liste templari nell'Egitto grecoromani secondo i papiri [Milano 1926] 4. 10/4). Ein Klesippos soll jenen kostbaren Bronze-L. als heilig verehrt haben, dessen Kauf durch die reiche Gegania ihn in deren Haus, Bett u. Testament gebracht hatte (Plin. n. h. 34, 11f; I. Calabi Limentani: Acme 10 [1957] 17/20). Auch im Zusammenhang mit Gräbern wurden L. gefunden (Cain aO. Kat. nr. 79).

II. Jüdisch. Zu jüdischen L. s. Gagé 187f; o. Sp. 906/9; *Menorah.

III. Christlich. a. Leuchtersturz. Im Rahmen des im 2. Jh. von Heiden gegenüber Christen erhobenen Promiskuitätsvorwurfs wird Verdunklung ihrer Versammlungsräume mittels Umwerfen von L. durch angebundene *Hunde behauptet (H.-J. Loth: o. Bd. 16, 803. 824; vgl. K. Thraede, Art. Blutschande: RAC Suppl. 2, 67/70). Da derartige Skandalerzählungen gemeinantikes Diskriminierungsmittel waren u. blieben, ist ganz ungewiss, ob hinter dieser Polemik heidnische Kenntnis der wirklichen christl. Lichtbräuche u. -feiern stand (zu diesen s. o. Sp. 910f).

b. Kirchenleuchter. 1. Hänge- u. Standleuchter. L. gehören zur normalen Ausstattung kirchlicher Kulträume, u. dies zumindest schon früh nicht allein aus praktischen Gründen (H. Leclercq, Art. Éclairage des églises: DACL 4, 2, 1726/30; ders., Art. Gabata: ebd. 6, 1, 3/10). Gegen den Gebrauch von Kerzen in Kirchen bei Tageslicht wandte sich um 400 der Presbyter Vigilantius (Hieron. ep. 109, 1 [CSEL 55, 352f]). Jedoch setzte Hieron. c. Vigil. 7 (PL 23, 360f) dagegen, dass Kerzen u. Lichter nicht nur zur Beleuchtung in der Dunkelheit dienten, sondern dem Gläubigen auch Zeichen des Trostes u. der Freude bedeuteten. – Unter dem in der *Christenverfolgung beschlagnahmten Besitz der Gemeinde von Cirta werden iJ. 303 verzeichnet: sieben Silberlampen, zwei Cereofala, sieben Bronze-L. mit Lampen, elf Bronze-L. mit Ketten (Gest. Zenophil.: CSEL 26, 187). Ähnlich wie andere Re-

präsentationsbauten wurden die im 4. Jh. einsetzenden monumentalen *Kultgebäude der Christen reichlich mit L. ausgestattet, die an prominenten Orten aufgestellt oder mit Ketten an der Decke, in Arkaden oder im Altar-*Ciborium aufgehängt wurden (s. o. Sp. 915). Egeria zufolge beleuchteten zahlreiche candelae vitreae (gläserne Hänge-Lampen) u. viele cereofala die Hallen u. Höfe der von *Constantinus d. Gr. gestifteten Anlage am Heiligen Grab in Jerusalem (peregr. 24, 4 [SC 296, 238]). In der Basilika von Nola waren an der Kassettendecke mit Hilfe von Bronzeketten mehrere Kron-L. befestigt, die wie ein Weinstock Zweige ausstreckten, an denen gleich Früchten die Glas-Lampen hingen (Paulin. Nol. carm. 19, 409/22 [CSEL 30, 132]; Gagé 198). Prud. perist. 2, 71f (CCL 126, 259) nennt goldene L. mit Kerzen im Kultgebrauch bei Roms Christen, die der damalige Stadtpräfekt begehrt haben soll. Lact. inst. 6, 2 (CSEL 19, 481/5) wandte sich Anf. 4. Jh. gegen den Gebrauch von Votivlampen u. -kerzen bei Christen. – Von besonderer Bedeutung waren kaiserliche Stiftungen von Hänge-L. u. Kandelabern für herausragende Kirchenanlagen, wie sie für Rom der Liber pontificalis überliefert (1, 172/81 Duchesne; Hänge-L. hier [ebd. 173] u. ö. als farum cantharum bezeichnet). Die L.ausstattung der röm. Lateranbasilika war durch Stiftung Kaiser Konstantins besonders prachtvoll (ebd. 172/4; H. Geertman, L'illuminazione della basilica paleocristiana secondo il Liber Pontificalis: RivAC 64 [1988] 135/60). Es gab dort insgesamt 174 Trage- u. Hängevorrichtungen aus Gold, Silber u. Bronze. Der prachtvollste Decken-L. war aus reinstem Gold gearbeitet, 50 Pfund schwer, mit 50 *Delphin-Figuren (Lampen in Delphinform?) verziert u. hing an 25 Pfund schweren Ketten im Fastigium (Lib. pontif. 1, 172 Duch.). Vor dem Hauptaltar stand ein silberner Kandelaber von 50 Pfund Gewicht mit 20 Delphinfiguren (abnehmbaren figürlichen Lampen oder Armen in Delphinform?; ebd. 173). Vor den sieben Gabentischen (‚Nebenaltären') stand jeweils ein 10 Fuß hoher Messingkandelaber mit Silberüberzug, der als silberne Reliefdarstellung die Propheten zeigte (sigillis prophetarum; ebd.). Im Mittelschiff befanden sich 45 fara canthara aus Silber, in den Seitenschiffen weitere 85; ferner gab es 50 silberne Kerzenständer (ebd.; Ch. Rohault de Fleury, La Messe. Études archéologiques sur ses monuments 6 [Paris 1888] 5/9; vgl. o. Sp. 913). In der Mitte der Piscina des Lateranbaptisteriums war eine Porphyrsäule aufgestellt, die als Kandelaber diente (Lib. pontif. 1, 174 Duch.; Gagé 207; R. Turcan, Art. Initiation: o. Bd. 18, 152f). Für die Basilika in **Capua galten vier Bronzekandelaber von 10 Fuß Höhe u. 180 Pfund Gewicht als Schenkung konstantinischer Zeit (Lib. pontif. 1, 185 Duch.). Für Sant'Agnese fuori le mura in Rom nennt der Liber pontificalis als kaiserliche Ausstattung einen schweren Goldradleuchter mit Delphinfiguren, 40 Hänge-L. aus Messing u. 40 Stand-L. aus Messing mit Silberüberzug u. Bildschmuck (cerostata aurocalca argentoclusa sigillata; ebd. 1, 180). Für die Petersbasilika sind u. a. vier versilberte Messingkandelaber von 10 Fuß Höhe u. mit silbernem Bildschmuck überliefert (cum sigillis argenteis: ebd. 1, 176). – Für die justinianische Hagia Sophia in Kpel beschreibt die *Ekphrasis des Paulus Silentiarius im J. 562/63 von der *Kuppel an Ketten herabhängende Polykandela, neben runden Scheiben auch Lampenträger in Kreuzform, beide mit Einsätzen aus Glas (descr. Soph. 824f [250 Friedländer]; auf den Gesimsen der H. Sophia sind noch Spuren von Stangen u. Haken zur Befestigung der Lampen auszumachen: Theis aO. [o. Sp. 1207] 58f). Lichterbäume oder Lichtpyramiden zierten die Architrave der *Schranken um das Presbyterium u. um den *Ambon (descr. Soph. 871/83 [251f F.]; o. Sp. 913; M. L. Fobelli, Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la ‚Descrizione' di Paolo Silenziario [Roma 2005] 162/5. 193/207 mit Abb. 45/51). – Zur L.ausstattung merowingischer Kirchen im Frankenreich u. in Irland s. E. Knögel-Anrich, Schriftquellen zur Kunstgesch. der Merowingerzeit = BonnJbb Beih. 140f (1936) 39 Reg. s. v. Lampen. – Oster-L. müssen als eine mittelalterl. Erfindung gelten, wobei diejenigen in Sant'Agnese f. l. m. (C. Cecchelli, S. Agnese f. l. m. [Roma oJ.] Abb. 7) u. SS. Nero ed Achilleo (A. Guerrieri, La chiesa die SS. Nero ed Achilleo [Città del Vat. 1951]) in Rom antike Säulenkandelaber wiederverwenden (M. Schneider-Flagmeyer, Die mittelalterl. Oster-L. in Süditalien = EurHochschSchr 28, 51 [1986] 15. 344f).

2. Handleuchter. Transportable Hand-L. wurden nicht nur zu nächtlicher Beleuchtung

des Weges, sondern auch bei zeremoniellen Ein- u. Umzügen mitgeführt. Im Freien dürften dabei, weil Öllampen an sich zu instabil u. empfindlich gegen Zugluft sind, vornehmlich Laternen, Fackeln oder Kerzen (-bündel) verwendet worden sein (o. Sp. 903). Im Hof- u. Kirchenzeremoniell dienten die Lichter vor allem dem auszeichnenden *Geleit von Personen u. Sachen. Beim Weg des Bischofs zur Kirche wurden das Evangelienbuch, Kreuze u. L. mitgeführt (zum byz. Introitus J. Mateos, La célébration de la parole dans la liturgie byzantine = OrChrAn 191 [Roma 1971] 71/90. 123/6, zum röm. S. de Blaauw, Cultus et decor 1 [Città del Vat. 1994] 72/7). Täuflinge geleitete man mit Lichtern zum Baptisterium u. zurück (PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 5, 3f [CSCO 76 / Syr. 32, 92f]; Cod. Dresd. A 104 [A. Dmitrievskij, Drevnejšie patriaršie tipikony (Kiev 1907) 248]; vgl. Marc. Diac. vit. Porph. 47 [39f Grégoire / Kugener]). L. ehrten das Evangelienbuch u. Kreuzreliquien bei Übertragung, Verlesung bzw. Zeigung (O. Michel, Art. Evangelium: o. Bd. 6, 1151f; Ph. Bernard, Transitions liturgiques en Gaule carolingienne [Paris 2008] 128/32; B. Flusin, Les cérémonies de l'exaltation de la Croix à Cple au 11e s.: J. Durand / B. Flusin [Hrsg.], Byzance et les reliques du Christ [ebd. 2004] 85 Abb. 1). Bei der Einzugsprozession mitgetragene Lichter konnten am Altar als Stand-L. niedergestellt oder auf Kerzen- u. Lampenständer gesteckt werden. Auf der Mensa stehende L. kamen in der Spätantike, falls überhaupt, allenfalls vereinzelt vor (Th. Klauser, Art. Altar III: o. Bd. 1, 350; vgl. u. Sp. 1215). – Bekannt sind Votiv-L. ohne praktische Verwendungsintention aus Blei (P. Zsidi, Bleivotive aus Aquincum: KölnJb 33 [2000] 313/28).

c. Im Totenkult. Nach römischer u. spätantiker Sitte wurde der Leichnam während der Aufbahrung vor der *Bestattung gerne mit Kandelabern u. brennenden Lichtern umgeben (H. J. Rose, Nocturnal funerals in Rome: ClassQuart 17 [1923] 191/4; C. De Filippis Cappai, Cereis facibusque praelucentibus. Osservazioni sul rituale funebre romano nelle morti premature: Quad. del Dipart. di filol., linguist. et tradiz. class. dell'Università di Torino 9 [1997] 121/9; E. Stommel: o. Bd. 2, 203) u. dies auch am Ort der Beisetzung dauerhaft oder zeitweise fortgeführt. Die lange Zeit unbestattete Leiche Kaiser Konstantins war während ihres monatelangen Ruhens auf dem Paradebett im Palast von einem Lichterkranz goldener L. umgeben (Eus. vit. Const. 4, 66, 1 [GCS Eus. 1, 1, 147f]). Das Mausoleum seiner Mutter *Helena an S. Pietro e Marcellino in Rom hatte der Überlieferung des 6. Jh. zufolge (Lib. pontif. 1, 182f Duch.) Konstantin ausgestattet mit einem 30 Pfund schweren, von 120 Delphinen verzierten Rad-L. aus Gold u. vier 12 Fuß hohen, vergoldeten Silber-Kandelabern von jeweils 200 Pfund Gewicht. Am Grab der Kaiserin Helena befanden sich 20 silberne Hänge-L. von jeweils 20 Pfund Gewicht. Auch am Grab Christi in Jerusalem brannte seit den Zeiten Konstantins ein ewiges Licht (o. Sp. 1211), ebenso gewöhnlich bei den Reliquien verehrter Märtyrer (o. Sp. 915/7) u. schließlich wenigstens gelegentlich am Grab auch gewöhnlicher Verstorbener.

d. Christlicher Dekor u. Inschriften. Im Museum von Algier gibt es L. mit zugehörigen Bronzelampen, die mit den apokalyptischen Buchstaben (*A u. O) u. einem *Delphin geschmückt sind (S. Gsell, Lampe chrétienne de bronze: BullArch 1908, CCLIIIf; L'Algérie en héritage. Art et histoire, Ausst.-Kat. Paris [2003] 210f). Im Schatz von Sion (Kleinasien) sind 12 Polykandela mit dem Monogramm des Bischofs Eutychianos (um 500) versehen (S. Boyd, A bishop's gift. Openwork lamps from the Sion treasure: N. Duval / F. Baratte [Hrsg.], Argenterie romaine et byzantine [Paris 1988] 191/202; A. Effenberger u. a.: Byzanz 212/8 nr. 2, 7/12: Polykandela). Stifterinschriften wie bei der Lampe aus Nubien (o. Sp. 1209) dürften nicht selten gewesen sein. Christlichen Bildschmuck an Kandelabern bezeugt der Liber pontificalis für L.stiftungen Konstantins (s. o. Sp. 1211). In Nordafrika gefunden wurde ein bronzener Hänge-L. in Gestalt einer Basilika (2. H. 5. Jh.). Anstelle der Seitenschiffe tragen stilisierte springende Delphine auf ihren Schwanzflossen die runden Ringe für Lampeneinsätze (Kötzsche 45/57 mit Abb. 2 Taf. 13 [mit Lit.]; K. Reynolds Brown: Age 623 nr. 559). Bei einer in Ägypten erworbenen Lichtkrone mit Inschrift ersetzen 12 Delphine die Arme des L. u. tragen die Halterungen für gläserne Einsätze (Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand aO. [o. Sp. 1209] 217 nr. 226). Bei einem oströrn. Kandelaber mit zugehöriger Lampe des 5./6. Jh. in Mün-

chen ist der Schaft in Form eines Kreuzes gestaltet (Byzanz 207 nr. 2, 1, 1).

e. Bildliche Darstellungen von Leuchtern. Auf einem Sarkophag aus Tebessa werden drei Figuren von brennenden L. flankiert (Gagé 197; RepertChrAntSark 3 nr. 607 mit Taf. 145). Die Verwendung von Kerzen auf den Kandelabern ist durch bildliche Darstellungen für die Spätantike belegt. Eine Grabmalerei des 3./4. Jh. im Museum von Thessaloniki zeigt einen Ständer mit Kerze (Eu. Kourtoutidou-Nicolaidou, From the Elysian Fields to the Christian paradise: L. Webster / M. Brown [Hrsg.], The transformation of the Roman world AD 400/900 [London 1997] 139 Kat. nr. 43 mit Abb. 60). Drei L. mit eher neben denn auf der Altarmensa stehenden Kerzen gibt das (ergänzte) Grabmosaik aus Tabarka mit der Darstellung einer Basilika (ECCLESIA MATER) im Musée Bardo in Tunis wieder (P. Gauckler, Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique 2 [Paris 1910] 325f nr. 1021; K. M. D. Dunbabin, The mosaics of Roman North Africa [Oxford 1978] 192 mit Anm. 23 u. Abb. 193; M. Yacoub, Splendeurs des mosaïques de Tunisie [Tunis 1995] 375f mit Abb. 192; M. Reddé, De l',ara cerei' à l',ecclesia mater': Orbis romanus christianusque, Festschr. N. Duval [Paris 1995] 55/62; zum Standort der L. s. Braun 493_5; Kötzsche 54_{54} mit Taf. 14, 1). Dreifußständer mit Kerzen zeigen auch die *Notitia dignitatum (Gagé 183; P. C. Berger, The insignia of the Notitia dignitatum [New York 1981] Abb. 1. 46) u. ein Mosaik der Johanneskapelle am Berg Nebo (6. Jh.: Byz. Mosaiken aus Jordanien, Ausst.-Kat. Schallaburg [Wien 1986] 213). Auf fol. 9v des Rabbula-Codex' (6. Jh.) steht neben dem sitzend schreibenden Evangelisten Johannes eine brennende Pfauen-Öllampe auf einem Ständer (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula gospels [Olten 1959] 63f; K. Weitzmann, Spätantike u. frühchristl. Buchmalerei [1977] Taf. 35; R. Sörries, Christl.-antike Buchmalerei im Überblick [1993] 97 mit Taf. 55). Größere, perlen- u. edelsteinverzierte Prunkkandelaber zeigen römische Apsismosaiken: In Ss. Cosma e Damiano im Rahmen der Theophanie auf dem Triumphbogen über der Apsis, 6. Jh. (G. Matthiae, Mosaici medioevali delle chiese di Roma [Roma 1967] 203/13; F. van der Meer, Apocalypse [London 1978] 54); später auf dem Apsisbogen von S. Prassede in Rom (R. Wisskirchen / F. Schlechter, Die Mosaiken der Kirche S. Prassede in Rom [1992] 28) u. an der Fassade der Basilica Eufrasiana in Parenzo (B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum = PropylKunstgesch Suppl. 1 [1977] 306 nr. 373; N. Cambi, L'âge de Justinien en Dalmatie et en Istrie: Acta Congr. Intern. Arch. Christ. 13, 2 [Città del Vat. 1998] 951; vgl. Berchem / Cl. 121. 175 mit fig. 139. 223). Die Patene von Riha zeigt zwei urnenförmige L. auf einem Architrav (J. L. Schrader: Age 611f nr. 547; Silver 165/70 nr. 35; R. E. Leader-Newby, Silver and society in Late Antiquity [Aldershot 2004] 95). Häufiger sind bildliche Darstellungen von Ampeln, zB. Patene von Stuma im Archäol. Museum Istanbul (Silver 159/64 nr. 34; V. H. Elbern: Age 593; Leader-Newby aO. 93) u. im Lukasbild der Evangelien-Hs. Brit. Libr. Add. 28815 fol. 76, 10. Jh. (C. Roth, Jewish antecedents of Christian art: JournWarbCourtInst 16, 1f [1953] 42 mit Taf. 11c).

f. Bildersprachliches. 1. Neues Testament. Im NT erwähnen Mc. 4, 21 (J. Gnilka, Das Ev. nach Markus 1 = EvKathKomm 2, 1 [1978] 178/81); Lc. 8, 16; 11, 33 (F. Bovon, Das Ev. nach Lukas = ebd. 3 [1989/2001] 1, 415/7; 2, 205/16) u. Mt. 5, 15 die Ermahnung Jesu, das Licht nicht unter den Scheffel, sondern auf den L. zu stellen bzw. das Auge als Leuchte des Leibes zu sehen (Lc. 11, 34/6; E. Levesque, Art. Chandelier: DictB 2, 1 [1926] 541/8; W. Michaelis: ThWbNT 4 [1942] 325/9).

2. Die sieben apokalyptischen Leuchter. Die sieben L. von Apc. 1, 12 galten dem Text nach zunächst als Symbol der sieben Ur-Gemeinden (ebd. 1, 20; Rückbezüge zum AT nennt Michaelis aO. 328); frühmittelalterliche Theologen sehen die sieben Gemeinden als die Gesamtkirche, so Beda in Apc. explan. 1, 2 (PL 93, 137B) u. Alcuin. comm. in Apc. 1, 12 (PL 100, 1097B).

3. Patristische Metapher. Als Bild begegnet der L. in Beziehung zum *Licht, das er trägt u. erhöht, in zahlreichen Bedeutungen (oft als Auslegung zu Mt. 5, 15 [s. oben]; terminologische Abgrenzung zur *Lampe o. Sp. 921). Gedeutet wird der L. zB. von Priscill. tract. 1, 30 (CSEL 18, 25f) auf Jesus Christus hin, Eucher. form. 7, 874 (CCL 66, 54) u. ein lat. PsMelito (7. Jh.?; ClavisPG 1098) nennen den L. als Metapher für hl. Kirche, Leib des Herrn u. Hl. Schrift (clav. script. 9, 2, 18 [2, 69 Pitra]). Stets aber ist der L. als Licht-

träger dem Licht bzw. der Lampe untergeordnet, von dem her er seine Funktion erhält (Gahbauer 7f).

α. Kreuz. Nach den Vätern ist das *Kreuz der L., von dem aus Christus als Licht die Welt erhellt (Ephr. Syr. [?] comm. in Ex. 37 [EphrSyrOp S 1, 229B/C]; Basil. Sel. in pent.: 101, 20/3 Marx; Chromat. tract. in Mt. 5, 5 [CCL 9, 409]: sed in cruce, velut in candelabro, constituta [scil. lucerna Christi], omnem Ecclesiae domum illuminat; vgl. S. Heid, Kreuz - Jerusalem - Kosmos = JbAC ErgBd. 31 [2001] 194f). Die Analogie wird bei **Aphrahat in antijüdischer Abgrenzung weiter ausgeführt: Jesu Aufstieg ans Kreuz entspricht dem Kommen der Lampe auf den L. (demonstr. 1, 11 [PSyr 1, 26f]; *Antisemitismus); der siebenarmige Kreuzes-L. tritt in Konkurrenz zur jüd. *Menorah (vgl. Ephr. Syr. [?] comm. in Zach. 4, 2f [EphrSyrOp S 2, 288D/E]). Mit der L.metapher verbindet sich zudem die Vorstellung vom Licht als der Christussonne, die heliozentrisch in der Mitte angesiedelt ist (Clem. Alex. strom. 5, 34, 8/35, 1; Chromat. tract. in Mt. 5, 5 [CCL 9, 409]; Heid aO. 198f; zur Deutung der Christen als Lichter auf dem Kreuzes-L. vgl. Aug. serm. 317, 3, 4; 338, 2, 2 [PL 38, 1436. 1479]).

β. Kirche. Weit verbreitet ist die Deutung der *Kirche als L. (Iren. haer. 5, 20, 1; Serg. ad Sev. Ant. ep. 2 [CSCO 119 / Syr. 65, 76]; weitere Belege: Gahbauer): Sie ist der L., durch den das Wort Gottes ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ leuchtet (Max. Conf. quaest. ad Thal. 53 [CCG 23, 149]). Dieses Sinnbild (Kirche = L.) nennt auch Ambrosius, ergänzt es zudem in seiner Auslegung zu Lc. 11, 33/6 um die Vorstellung, dass die Kirche (= L.) als Lichtträger des Glaubens (= Lampe) auf dem höchsten Berg (= Christus) gründe (in Lc. 11, 33/6 [CCL 14, 247f]). Daher steht die Kirche nach Irenäus fest im Glauben, predigt die Wahrheit u. ist im Bild der L., der das Licht Christi trägt (haer. 5, 20, 1; außerdem als Licht auf dem L. der Kirche: Symeon Stylites [Theodrt. hist. rel. 26, 13 (SC 257, 190)] u. Augustinus [Paulin. Nol. ep. 4, 1 (CSEL 29, 19)]; Gahbauer 24f; vgl. o. Sp. 921f).

γ. Maria. Sinnbild für Maria ist der L. bei Patriarch Modestus v. Jerus. (7. Jh.): Sie habe als λυχνία χρυσῆ Christus getragen, wie der L. das Licht (dom. 13 [PG 86, 2, 3308]; Gahbauer 26f). Joh. v. Damaskus führt viele Benennungen für Maria an, u. a. die als L., aus dem Christus, das Licht der Welt, hervorgegangen sei (carm. dorm. Mar. 1, 8 [PTS 29, 492]).

δ. Weitere Deutungen. Nur summarisch können andere bildersprachliche Interpretationen des L. angeführt werden. Das Verhältnis von göttlicher u. menschlicher Natur in Christus wird verschiedentlich mit dem von Licht u. L. parallelisiert. Jesu Leib ist der L., der das Licht seiner göttlichen Natur trägt (Theodrt. comm. in Ps. 18, 29 [PG 80, 981]; Aug. en. in Ps. 138, 14 [CCL 40, 1999f]; vgl. Greg. M. in ev. 34, 6 [ebd. 141, 303f]). Cyrill v. Alex. nennt den L. als Sinnbild des atl. Gesetzes (*Nomos), auf dem Christus als Licht aufruhe (frg. 34 [TU 61, 163 Reuss]), Origenes deutet im Katenenfragment seines Mt.-Kommentars die geistige Natur des Menschen als L. (in Mt. frg. 125 [GCS Orig. 12, 65]), u. Theodor v. Mops. erklärt den Mt. 5, 15 genannten λύχνος als Tugend (in Mt. frg. 26 [TU 61, 105 R.]). Die Knäufe des Ex. 25, 31 beschriebenen goldenen Kandelabers werden von Gregor d. Gr. als die Anstrengungen der Gläubigen gedeutet, die *Lilien an diesem L. als deren Belohnung u. Hinweis auf ewiges Leben (in Hes. hom. 1, 6, 9 [SC 327, 208]; vgl. Beda tabern. 1, 1118/41 [CCL 119A, 31]).

Age of Spirituality, Ausst.-Kat. New York (1979). – V. Baur, Kerzen-L. aus Metall. Geschichte - Formen - Techniken (1977). – J. Braun, Das christl. Altargerät in seinem Sein u. in seiner Entwicklung (1932). – Byzanz. Das Licht aus dem Osten, Ausst.-Kat. Paderborn (2001). – J. Gagé, Art. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217. – F. R. Gahbauer, Die Lampe (L.) als Symbol für theologische u. geistliche Aussagen der Kirchenväter: Orth. Forum 17 (2003) 7/28. – G. Henriot, Encyclopédie du luminaire depuis l'antiquité 1/2 (Paris 1933/34). – L. Kötzsche, Der Basilika-L. in Leningrad: Studien zur spätantiken u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 (1986) 45/57 mit Taf. 13f. – G. Krohn, Lampen u. Leuchten (1962). – J. M. Miller, Die Beleuchtung im Altertum 1/2 (1885/86). – M. Muhlbauer, Geschichte u. Bedeutung der (Wachs-) Lichter bei den kirchl. Funktionen (1874). – W. T. O'Dea, Social history of lighting (London 1958). – B. Paffgen, Art. Lampe: o. Sp. 882/923. – E. Rebske, Lampen, Laternen u. Leuchten. Eine Historie der Beleuchtung (1962). – Silver from early Byzantium, Ausst.-Kat. Baltimore (1986). – H. Theilar, The candle as a symbol and sacramental in the Catholic Church (New York 1909).

Bernd Päffgen.

Leuchtturm.

A. Der Leuchtturm als Monument. I. Vorformen. L. sind architektonisch geformte Träger von Lichtzeichen, die den Seefahrern bei Nacht als Navigationsmarken dienen. Die These von der Existenz eines geregelten Leuchtfeuerdienstes in homerischer Zeit wird mittlerweile stark angezweifelt (R. Hennig, Zur Frühgeschichte der L.: Intern. Archiv für Verkehrswesen 5 [1953] 421/5, bes. 421f). Als Vorläufer der L. gelten Turmbauten, die als Tagesseezeichen Verwendung fanden u. möglicherweise sporadisch befeuert waren. Im Turm von Kap Pyrgos auf Thasos aus dem 6. Jh. vC. kann eine solche Landmarke archäologisch nachgewiesen werden, bezeugt die Inschrift doch eindeutig die zeitgleiche Nutzung als Grabmal u. als nautisches Hilfsmittel (IG 12, 8, 683; T. Kozelj / M. Wurch-Kozelj, Phares de Thasos: BullCorrHell 113 [1989] 161; Empereur 33). Als weitere Vorform der L. sind Hafenmarkierungen in Form von Säulen als Träger eines offenen Feuers anzunehmen. Die zu beiden Seiten der Hafeneinfahrt zum Piräus entdeckten Basen aus dem 5. Jh. vC. (A. Milchhöfer: E. Curtius / J. Kaupert, Karten von Attika 1 [1881] 55 § 56; Thiersch 19; Empereur 33) u. die in der Nähe gefundene Inschrift von 395/394 vC., die ein σημεῖον (Zeichen, Signal) erwähnt, sind Indizien (M. P. Foucart, Les fortifications du Pirée: BullCorrHell 11 [1887] 129/44; IG 2, 3², 1657; M. N. Tod [Hrsg.], A selection of Greek historical inscriptions 2 [Oxford 1948] 22/4).

II. Der Leuchtturm von Alexandria. Der älteste bekannte L. ist derjenige von *Alexandria, der wohl zwischen 299 u. 279 vC. unter Ptolemaios I Soter u. Ptolemaios II Philadelphos auf einer der Stadt vorgelagerten Insel namens ‚Pharos' erbaut wurde (Suda s. v. Φάρος [4, 701 Adler]; Hieron. chron. zJ. 284 vC. [GCS Eus. 7², 129]; Deppmeyer 1). Der nach seinem Standort benannte L. von Alexandria wurde in der Folge namengebend für die ganze Baugattung (griech. φάρος, lat. pharus). Die früheste Quelle zum Pharos stellt ein Epigramm des Poseidippos v. Pella dar (nr. 115 Austin / Bastiani): Ἑλλήνων σωτῆρα, Φάρου σκοπόν, / ὦ ἄνα Πρωτεῦ, Σώστρατος ἔστησεν Δεξιφάνους Κνίδιος. / οὐ γὰρ ἐν Αἰγύπτωι σκοπαὶ οὔρεος οἷ' ἐπὶ νήσων, / ἀλλὰ χαμαὶ χηλὴ ναύλοχος ἐκτέταται. / τοῦ χάριν εὐθεῖάν τε καὶ ὄρθιον αἰθέρα τέμνειν / πύργος ὅδ' ἀπλάτων φαίνετ' ἀπὸ σταδίων / ἤματι, παννύχιος δὲ θοῶς ἐν κύματι ναύτης / ὄψεται ἐκ κορυφῆς πῦρ μέγα καιόμενον, / καί κεν ἐπ' αὐτὸ δράμοι Ταύρου Κέρας, οὐδ' ἂν ἁμάρτοι / Σωτῆρος, Πρωτεῦ, Ζηνὸς ὁ τῇδε πλέων. ‚Als Bewahrer der Griechen, o Herr Proteus, hat Sostratos aus Knidos, der Sohn des Dexiphanes, den Wächter des Pharos (scil. die Statue des Ζεὺς Σωτήρ auf der Turmspitze) aufgestellt; denn in Ägypten gibt es keine Vorgebirge als Landmarken wie auf den Inseln, sondern niedrig erstreckt sich der den Schiffen als Ruheplatz dienende Hafendamm. Deshalb scheint dieser Turm am Tage schon unermessliche Stadien weit entfernt in gerader u. aufrechter Linie die Luft zu schneiden, in der Nacht aber wird der auf dem Meer fahrende Seemann schnell ein auf der Turmspitze brennendes großes Feuer erblicken; und führe er auch zum Horn des Stieres, nicht dürfte, o Proteus, der, der dort segelt, Zeus den Retter verfehlen'. Das Epigramm dürfte zeitgleich mit der Vollendung des L. entstanden sein u. war möglicherweise als Weiheinschrift auf dem Bauwerk selbst präsent (Bing 22. 28/40). Wie zuletzt ebd. 22f überzeugend dargelegt wurde, handelt es sich bei Sostratos v. Knidos um einen einflussreichen Hofbeamten u. Stifter; erst Plin. n. h. 36, 83 u. spätere Autoren wie Lucian. hist. conscr. 62 schreiben ihm die Rolle des Architekten zu (P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria 1 [Oxford 1972] 19f). Der Wortlaut des Epigramms deutet darauf hin, dass Sostratos nicht den L. als Ganzes, sondern nur die in v. 1 u. 10 als σωτήρ erwähnte bekrönende Statue des Zeus geweiht hat; Strab. 17, 6 bezog die Stiftung des Sostratos später wohl irrtümlich auf den ganzen Bau (Fraser aO. 23/7). Der Turm hat den Alex. Krieg vJ. 47 vC. u. die folgenden Jhh. offenbar unbeschadet überstanden (Thiersch 33).

Um ca. 500 nC. mussten unter Kaiser Anastasios I die durch die Brandung zerfressenen Bollwerke am Fuß des Turms ausgebessert werden (Procop. Gaz. paneg. Anast. 20 [PG 87, 3, 2817/9 bzw. A. Chauvot, Procope de Gaza, Priscien de Césarée. Panégyriques de l'empereur Anastase 1er (Bonn 1986) 19f. 162f]; Anth. Gr. 9, 674; Thiersch 33). Die massiven Beschädigungen des Turms infolge eines *Erdbebens iJ. 796 veranlassten Ibn Tūlūn (868/83) schließlich zu einem ersten grundlegenden Umbau der Obergeschosse (Thiersch 71f). Seit der letzten Wiederherstellung iJ. 1324 war der eingetretene Verfall nicht mehr aufzuhalten. Auf den Trümmern des Turms wurde zwischen 1477 u. 1480 das Kastell des Mamlukensultans Kait Bey errichtet, das bis heute an der Hafeneinfahrt steht. – Grundlegend für die heutige Vorstellung des Pharos ist die Rekonstruktion von Thiersch (ebd. 84/92 Taf. 4; vgl. Empereur 46f), für die der Autor vor allem Darstellungen des Turms auf römischen Münzen u. Reliefs sowie Beschreibungen arabischer Autoren fruchtbar auswerten konnte. Konzipiert war der L. als ein über einer Zisterne angelegter Turm mit einer Höhe von 120 bis 140 m, dessen drei Abschnitte dem Grundrissschema Quadrat - Achteck - Rund folgen. Der weiße Kalksteinbau (A. Bernard, Sur le ,marbre' du Phare d'Alexandrie: ZsPapEpigr 118 [1997] 131/8; Empereur 40f) wurde von einer Bronzestatue des Zeus Soter bekrönt (Bing 24f; Deppmeyer 5f; vgl. Empereur 50f), der von den Ptolemäern als Urahne verehrt wurde (ebd.). Über die Art der Befeuerung lassen die Quellen keine genauen Aussagen zu. Thiersch 35 vermutet, dass sie durch Holz u. Pech bewerkstelligt wurde (Adamn. loc. sanct. 2, 30, 8 [CCL 175, 222]). Die Verstärkung des Leuchtfeuers durch Brennspiegel kann u. a. aus Joseph. b. Iud. 4, 613 u. arabischen Quellen indirekt erschlossen werden (Thiersch 70; Deppmeyer 1). Die seit 1994 laufenden systematischen Untersuchungen des Hafenbeckens von Alexandria unter der Leitung von J.-Y. Empereur könnten weitere Erkenntnisse zur Konstruktion des Pharos liefern (Empereur 79/96; M. Pfrommer, Alexandria = Sonderbd. Antike Welt [1999] 13/9). Der als architekturgeschichtliches Novum geltende Pharos hatte Vorbildfunktion für alle Nachfolgebauten der griech.-röm. Welt. Trotzdem erscheint der L. von Alexandria während rund 800 Jahren nur ganz selten in Aufzählungen der sieben Weltwunder (Plin. n. h. 36, 83; Anth. Gr. 9, 656; Brodersen; Deppmeyer 1/3). Erst in den christl. Weltwunderlisten seit dem 6. Jh. nC. findet der Pharos öfters Aufnahme, so etwa bei Greg. Tur. stell. 8 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 409f; vgl. M. L. B. Pendergraft, Art. Krebs I: o. Bd. 21, 1044) u. Beda sept. mund. mirac. 2 (PL 90, 961). Paradoxerweise waren es gerade die erst durch den Verfall des Bauwerks zu Tage tretenden ,gläsernen Krebse' (vermutlich der Bauschmuck des als Zisterne genutzten Unterbaus), denen besondere Bewunderung gezollt wurde (Brodersen 209/11; vgl. Deppmeyer 3).

III. Nachfolgebauten hellenistischer u. römischer Zeit. Noch immer gilt das, was Thiersch 19 iJ. 1909 feststellte: ,Zu einer Geschichte der antiken L. überhaupt ... fehlt es noch zu sehr an Vorarbeiten u. Einzeluntersuchungen'. Rund 30 antike L. lassen sich durch Bild- u. Schriftquellen oder seltener durch materielle Überreste nachweisen. Sie finden sich entlang der Mittelmeerküste, der span. u. frz. Atlantikküste bis zur Kanalküste u. Rheinmündung (Buchwald 566/71; Bedon 56/60). Die Identifikation eines Turms als L. ist uU. schwierig oder unmöglich (F. El Fakharani, The ,Lighthouse' of Abusir in Egypt: HarvStudClassPhilol 78 [1974] 257/72), zumal dieser mehrere Funktionen nacheinander oder gleichzeitig haben konnte (F. Richard, Les dieux des phares: Sefunim 6 [1981] 37/45). Über die Gestalt der antiken L. ist meist sehr wenig bekannt. Ein Sonderfall ist der L. von La Coruña aus dem 2. Jh. nC., der mit Verkleidung u. Aufbauten aus dem 18. Jh. heute noch funktionstüchtig ist (T. Hauschild, Der röm. L. von La Coruña: MadrMitt 17 [1976] 238/57; S. Hutter, Der antike L. von La Coruña: Antike Welt 9 [1978] 33/48). Während für den unter *Claudius erbauten L. von Ostia die Wiederaufnahme des alex. Bauschemas wahrscheinlich gemacht werden kann (Stuhlfauth, L.), weichen andere L. stärker vom Archetyp in Alexandria ab. Der unter *Caligula u. Claudius errichtete L. von Boulogne hatte einen achteckigen Grundriss u. zwölf Stockwerke, dies allerdings bei einer Höhe von vergleichsweise bescheidenen 64 m (F. d'Erce, La tour de Caligula à Boulogne-sur-Mer: RevArch 1966, 89/96). Mit dem Ende der röm. Herrschaft verfielen die meisten L.

Erst mit dem Aufschwung der Seefahrt um 1200 wurden zahlreiche neue L. in Betrieb genommen.

B. Der Leuchtturm als Bildmotiv u. Symbol. I. Nichtchristlich. a. Kleinkunst. Römisch-kaiserzeitliche *Münzen verschiedener Städte wie Alexandria, Ostia u. Laodicea (Reddé nr. 17f. 26. 45. 50. 52/6) zeigen des Öfteren einen L. als stark vereinfacht dargestellten Stufenbau (für Alexandria s. zB. S. Handler, Architecture on the Roman coins of Alexandria: AmJournArch 75 [1971] 57/74; G. Tabarroni, La rappresentazione del Faro sulle monete di Alessandria: NumAntCl 5 [1976] 191/203). Ob allein oder mit anderen Motiven kombiniert, verweist er stets auf den realen L. der jeweiligen Hafenstadt u. darf so als ihr Stellvertreter gelten. Als Träger kaiserlicher Propaganda weisen die Münzbilder uU. auf einen lokalen historischen Anlass hin. Das unter *Commodus entworfene Münzbild eines Schiffes mit L. für Alexandria dokumentiert die kaiserliche Reorganisation der ägypt. Kornzufuhr nach Rom (Thiersch 11), so wie die erneute Aufnahme des L.motivs für die Münzen von Laodicea unter Septimius Severus den Wiederaufbau von Stadt u. *Hafen feiert (E. Meyer, Zwei unedierte severische Münzen aus Laodicea ad mare u. Milet: NumAntCl 18 [1989] 269/72). Als Chiffre für eine bestimmte Stadt wird das L.motiv auch für andere Gebrauchs- u. Luxusgegenstände verwendet, so etwa für alexandrinische Souvenirs in Form von Glasvasen mit Hafenszenen (O. Kurz, Le verre de Pharos: J. Hackin [Hrsg.], Nouvelles recherches archéologiques à Begram. Texte [Paris 1954] 101/3; Reddé nr. 51; J. Welzel, Der Pharosbecher aus Begram: ArchKorrBl 35 [2005] 503/10) oder für Tonlampen, die als Modelle des Pharos gestaltet sind (zB. Alexandria, Griech.-röm. Museum, 2. Jh. vC. [Abb.: Empereur 43]).

b. Mosaiken. Im Kontext von Privathäusern tritt das L.motiv in narrativen Hafenszenen (Rom, Konservatorenpalast, Ende 2./Anf. 3. Jh.; Reddé nr. 58; Quet 810f Abb. 12) sowie in Meeresidyllen in der Tradition alexandrinischer Landschaften auf (Toledo, Museo Arqueológico, Ende 2./Anf. 3. Jh.; Reddé nr. 8; J. M. Blázquez, Corpus de mosaicos de España 5 [Madrid 1982] 33/6 Taf. 46). Bei beiden Themenkreisen gehört der L. zum üblichen Repertoire, ohne dass er als Anspielung auf einen individuellen Turm bzw. realen Hafen gewertet werden muss (Quet 792f. 812f). Analog zum Hafen (F. Díez de Velasco, Art. Portus: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 445f) konnte der L. in der späteren Kaiserzeit in Form einer Allegorie dargestellt werden, wie ein Mosaik aus einem Haus in Mérida Ende 2./Anf. 3. Jh. belegt: Der nackte junge Mann mit *Fackel u. der Beischrift ‚Pharus' ist als Personifikation des L. zu benennen, wobei er im Kontext dieses kosmologischen Entwurfs die Bedeutung von Schutz, Wohl u. (maritimem) Reichtum mitträgt (Quet; Díez de Velasco aO. 368). Im öffentlichen Raum findet sich das L.motiv auf mehreren Mosaiken auf der Piazzale delle corporazioni in Ostia aus dem 2./3. Jh. (Reddé nr. 5. 19/21. 27. 40. 61), an der Statio 23 zB. kombiniert mit zwei flankierenden Schiffen u. Delphinen (G. Becatti, Scavi di Ostia 4 [Roma 1961] nr. 105 Taf. 179). Die Inschrift ‚(navic)ulari Syllecti(ni)' verdeutlicht, dass hier Schiffsbesitzer aus Syllectum in Africa ihre Ware verkauft haben, während der Turm als L. von Ostia für den Umschlagplatz der Ware steht. Die Buchstaben ‚N F' (wohl N[avicularii] F[eliciter]; R. Meiggs, Roman Ostia[2] [Oxford 1973] Legende zu Taf. 24b) könnten auf eine zusätzliche Bedeutung des L. als Zeichen einer glücklichen Ankunft im Hafen hinweisen. Die Kombination mit *Delphinen, die als Glückssymbole vor allem für Seefahrer galten (E. Diez: o. Bd. 3, 674), dürfte diese Interpretation stützen, ebenso eine in Ostia auf einem Keramikfragment entdeckte Inschrift mit dem Wortlaut εὔπλοιά μοι γένοιτο, ‚Ich möge eine glückliche [See-] Fahrt haben' (Quet $835f_{158}$). Eine ähnliche Darstellung eines L. zwischen zwei Schiffen aus dem 2. oder 3. Jh. ist in der Nekropole Isola Sacra bei Ostia zu sehen (Abb. 1; G. Calza, La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra [Roma 1940] 169f Abb. 83; Reddé nr. 27). Die Platzierung des Mosaiks vor einem Grab u. die Inschrift ᾧδε παυσίλυπος, ‚hier ist das Ende der Sorgen / Schmerzen', sprechen für die These, dass hier die glückliche Ankunft in einem bestimmten *Hafen, nämlich dem Hafen des Todes, gemeint ist, eine Vorstellung, die, verknüpft mit der Metapher vom Leben als Seefahrt auf stürmischem Meer, durch unzählige Wendungen der griech.-röm. Literatur belegt ist (Quellen bei Andreae 136/8; Rahner 549/51).

c. Sarkophagreliefs. Hinweise auf eine Jenseitsallegorie finden sich häufig unter



Abb. 1: Grabmosaik in der Nekropole Isola Sacra bei Ostia. Nach Calza aO. Abb. 83.

den röm. Sarkophagreliefs mit Schifffahrtsszenen. Nicht nachweisbar ist eine solche jedoch bei einem Relief in Kopenhagen aus dem letzten Viertel des 3. Jh. nC. mit der Darstellung einer Alltagsszene im Hafen (Reddé nr. 11; Amedick nr. 57 Taf. 46, 2/4). Dem Grabinhaber u. Schiffseigner ging es offenbar nur darum, sich inmitten des durch den L. gekennzeichneten heimatlichen Hafens zu verewigen. Das Sarkophagrelief tetrarchischer Zeit aus der Nekropole Isola Sacra bei Ostia (ebd. nr. 97 Taf. 49, 1f. 109, 1) erinnert ebenfalls an die typischen Schauplätze aus dem Leben des Verstorbenen. In der linken Reliefhälfte fahren ein Segelschiff mit Steuermann u. ein bemanntes Ruderboot auf einen L. zu, in der rechten Bildhälfte ist eine Szene in einem einfachen Wirtshaus dargestellt. Beide Szenen lassen sich hier auch als Sinnbilder von Heimkehr bzw. Ruhe nach dem Tode lesen, erinnert die rechte Szene doch an *Mahl-Szenen, die in der Sepulkralkunst als Hinweis auf das irdische Bankett am Grab oder auf ein Festmahl im *Jenseits interpretiert werden (N. Kampen, Meaning and social analysis of a Late Antique sarcophagus: BullAntBeschav 52/53 [1977/78] 221/32, bes. 225f; vgl. J. Engemann, Art. Fisch: o. Bd. 7, 999). Wenn die mit Menschen bevölkerte Schifffahrtsszene mit L. durch das Bild eines Barkenzugs mit *Eroten u. Psychen ersetzt wird, wie auf dem Sarkophag des Julius Philocyrius (Reddé nr. 31; J. Huskinson, Roman children's sarcophagi [Oxford 1996] nr. 6, 40 Taf. 11, 3), ist die allegorische Bedeutung als Ausdruck einer Jenseitshoffnung deutlich fassbar (Andreae 135f). Eine glückliche Ankunft im letzten Hafen verspricht auch die Darstellung auf einem Sarkophag im Vatikan von 250/60 nC. (ebd. 153/8 Taf. 75. 80; Amedick nr. 256 Taf. 46, 2/4). Die Menschen rechts im Bild legen soeben im Hafen mit L. an, so wie Odysseus links im Bild nach den Irrfahrten seines Lebens endlich die Heimat erreicht. Die aus Meeresthiasos-Bildern isolierte Gruppe der heroisierten Verstorbenen ist zusätzliches Sinnbild einer besseren Existenz im Jenseits; möglicherweise klingt hier konkret die literarisch belegte Vorstellung von der Reise zur Insel der Seligen an (Andreae 134; ders., Delphine als Glückssymbole: H. Roth [Hrsg.], Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte [1986] 51/5; vgl. Engemann aO. 991. 998. 1071).

II. Christlich. a. Sarkophagreliefs u. Loculusplatten. Das Thema der Schifffahrt lebt in der christl. Sepulkralplastik des 3. u. 4. Jh. weiter. Das Deckel-Frg. eines Sarkophags im röm. Thermenmuseum aus dem letzten Drittel des 3. Jh. (Reddé nr. 13; RepertChrAntSark 1 nr. 794 Taf. 127; D. Stutzinger:



Abb. 2: Loculusplatte der Firmia Victoria aus dem Coemeterium Jordanorum. Nach Thiersch Abb. 18.

Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. [1983] nr. 207) erinnert unmittelbar an die paganen Vorläufer. Im linken Bildteil steuert ein Schiff mit einem Putto als Steuermann u. einem erschreckt die Arme hochwerfenden Mann nach rechts auf einen L. zu. Im Vordergrund ist das *Ketos zu sehen, im rechten Bildteil *Jonas unter der *Kürbis-Laube. Ein zweites Frg. desselben Deckels zeigt eine ländliche Mahlszene. Ruderboot, Eros u. L. sind Motive, die aus dem Zusammenhang der Erotenschifffahrt u. des letzten Hafens stammen. Fraglich bleibt, ob mit der Übernahme einzelner Motive auch die ursprüngliche Bedeutung transportiert wurde. Die Annahme einer entsprechenden Kontinuität erscheint plausibel, da Hirtendarstellungen u. Mahlszenen in der christl. Sepulkralkunst häufig als Wunschbilder für den erhofften Jenseitsfrieden aufgegriffen wurden (F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] bes. 160; Engemann aO. 1075f). Die Vorstellung vom Tod als Heimfahrt der Seele in die Ewigkeit (vgl. Cypr. mort. 26 [CCL 3A, 31]; Stuhlfauth, Schiff 131) kommt auf einigen Loculusplatten des 3./4. Jh. eindeutig zum Ausdruck. In welch reduzierter Form die Bilderwelt nun entfaltet wird, zeigt etwa diejenige der Firmia Victoria aus dem Coemeterium Jordanorum (Reddé nr. 33; G. Koch, Frühchristl. Sarkophage [2000] 342 Taf. 94), auf der mit wenigen Strichen das Meer, ein Schiff ohne Besatzung u. ein L. skizziert werden (Abb. 2). Die Fahrtrichtung nach rechts ist der Fahrt nach Osten ins Paradies gleichzusetzen (Dölger, Sol sal.[3] 278) u. unterstreicht die Bedeutung des L. als Hafen der Ewigkeit (Rahner 268 mit Verweis auf Paul. Nol. ep. 23, 30). Durch das vollständige Aufbrechen eines Handlungszusammenhangs ist das Bild auf der Lastra der Horia aus dem Coemeterium Pontiani (Reddé nr. 35; M. Luni / G. Gori [Hrsg.], Il museo archeologico di Urbino [Urbino 1986] 72f Abb. 3) noch weiter auf das Sinnbildhafte gekürzt worden: Die Umrisse eines L. erscheinen neben denen eines *Kranzes u. eines Palmzweiges, Motive, welche die Interpretation des L. als Paradiessymbol stützen. Auf einer Grabplatte aus dem Coemeterium Callisti (O. Marucchi, Il recente scavo sotto il monastero dei Trappisti: RivAC 4 [1927] 108/10 Abb. 1) ist schließlich nur noch die Silhouette eines L. mit einem eingeschriebenen Monogramm zu sehen. In einen anderen Bedeutungszusammenhang wird das L.motiv auf dem Frg. eines Sarkophagdeckels aus Spoleto aus dem 2. Viertel des 4. Jh. versetzt (RepertChrAntSark 1 nr. 134 Taf. 32). In einem Schiff befinden sich vier Figuren mit Namensbeischriften: Christus als Steuermann ganz rechts mit den Aposteln Markus, Lukas u. Johannes (zu ergänzen ist die Figur des Matthäus im abgebrochenen Teil der Platte). Das Schiff zeigt hier nicht mehr die Lebensfahrt des Menschen an, sondern steht für die *Kirche, die den noch nicht erreichten Hafen des Heils, verkörpert im L., ansteuert (Dölger aO. 278/81; Stuhlfauth, Schiff 123. 133f; Rahner 477). Mit dieser christl. Umdeutung der Schifffahrtssymbolik, die bei Tert. bapt. 12 in der Gleichsetzung von Arche u. Kirche gegen Ende des

2. Jh. erstmalig fassbar wird u. bei Hippol. antichr. 59 (GCS Hippol. 1, 2, 39f) in der 1. H. 3. Jh. ihre Ausprägung findet, tritt die religiös-volkstümliche sepulkrale Symbolik des Schiffes hinter die theologisch-kirchliche u. lässt die Motive von Schiff u. L. im Laufe des 4. Jh. von den Gräbern verschwinden (Stuhlfauth, Schiff 133f).

b. Mosaiken. Dass das L.motiv auch in christlicher Zeit weiterhin als Kennzeichen der Stadt Alexandria geläufig bleibt, zeigen die beiden Bodenmosaiken in den Kirchen Johannes' d. T. u. der St. Peter u. Paul in *Gerasa aus der Zeit zwischen 530 u. 540 nC. (F. Biebel: C. H. Kraeling [Hrsg.], Gerasa [New Haven 1938] 324/36. 341/51; Reddé nr. 64; Quet 819. 822/5. 829. 833; J. Deckers, Tradition u. Adaption: RömMitt 95 [1988] 351/6 Taf. 131, 2f). Beide Male ist eine Nillandschaft mit Vignetten verschiedener Städte zu sehen. Der Pharos ist bzw. war jeweils neben der Stadt Alexandria mit eigenem Piktogramm dargestellt (ebd. 355_{162}). Das Bodenmosaik im Hauptschiff der Ostkirche von Qasr el-Lebia (*Kyrenaika) von 539/49 nC. bildet 50 quadratische Felder mit figürlichen Motiven, die regelmäßig angeordnet u. von einem Ornamentband gerahmt sind (Reddé nr. 57; Guarducci; E. Alföldi-Rosenbaum / J. Ward-Perkins, Justinianic mosaic pavements in Cyrenaican churches [Roma 1980] 59/61; Quet 819/21. 833/5; Deckers aO. 356/9 Abb. 11). Die meisten Motive stammen aus dem Themenkreis der Nillandschaft, wobei das Repertoire um Figuren wie die Personifikationen der vier Paradiesflüsse, die Personifikation der Kastalia, Pan u. einen lautespielenden Hirten (Orpheus?) bereichert wurde. Neben einer Barke mit zwei Personen rechts u. einem festungsartigen Gebäude links (neue Anordnung gemäß Guarducci 666/72 Taf. 2) ist in zentraler Position im untersten Register ein als ‚Pharos' betitelter Turm (der L. von Alexandria?) dargestellt, auf dessen Dach eine Figur oder eine Statue mit Strahlenkranz (Helios / Sol?) steht. Da bisher keine überzeugende Interpretation des Mosaiks vorliegt, kann die Frage nach dem christl. Symbolwert des L.motivs nicht abschließend beantwortet werden. Guarducci 673f geht sicherlich zu weit, wenn sie der Figur auf dem L. bzw. den L. selbst mit Christus gleichsetzt (vgl. Alföldi-Rosenbaum / Ward-Perkins aO. 60_{274}). Möglicherweise steht der L. für den sicheren Hafen der Kirche (Quet 835; vgl. Rahner 447), doch fehlen für diese These noch ausreichende Belege.

c. Kleinkunst. Auch Gebrauchsobjekte wurden in christlicher Zeit weiterhin mit dem Motiv des L. geschmückt, wie einige Tonlampen aus der 2. H. 4. Jh. illustrieren, die vermutlich aus der Umgebung Roms stammen. Eine christl. Symbolbedeutung ist, wenn auch nicht ausgeschlossen, so jedenfalls nicht fassbar (Reddé nr. 28f; Stuhlfauth, L. 159/62).

R. Amedick, Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben = AntSarkRel 1, 4 (1991). – B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst = RömMitt ErgH. 9 (1963). – R. Bedon, Les phares antiques: Archeologia 231 (1988) 54/66. – P. Bing, Between literature and the monuments: M. A. Harder (Hrsg.), Genre in Hellenistic poetry = Hellenistica Groningana 3 (Groningen 1998) 21/43. – K. Brodersen, Ein Weltwunder auf ‚gläsernen Füßen': Antike Welt 24 (1993) 207/11. – M. Buchwald, Die L. des Alterthums: Prometheus 16 (1905) 550/4. 566/71. – K. Deppmeyer, Der L. von Pharos. Ein spätes Weltwunder: Frankfurter elektron. Rundschau zur Altertumskd. 3 (2006) 1/13. – J.-Y. Empereur, Le Phare d'Alexandrie (Paris 1998). – M. Guarducci, La più antica catechesi figurata. Il grande mosaico della basilica de Gasr Elbia in Alexandria: MemAccLinc 8, 18 (1975) 659/86. – M.-H. Quet, Pharus: MélÉcFrançRome Ant. 96 (1984) 789/845. – H. Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964) 239/564. – M. Reddé, La représentation des phares à l'époque romaine: MélÉcFrançRome Ant. 91 (1979) 845/72. – G. Stuhlfauth, Der L. von Ostia: RömMitt 53 (1938) 139/63; Das Schiff als Symbol in der altchristl. Kunst: RivAC 19 (1942) 111/41. – H. Thiersch, Pharos (1909).

Vera Stehlin.

Leukas s. Kerkyra (Ionische Inseln): o. Bd. 20, 766/73.

Levi (Patriarch).

Behandelt werden neben dem Patriarchen selbst dessen für die priesterliche *Genealogie (W. Speyer: o. Bd. 3, 1232) entscheidende Nachkommen Kehat, Amram u. Jochebed sowie Pinḥas; zum Stamm L. u. den Leviten allgemein s. **Aaron; Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 903f; *Hoherpriester; *Kleros; *Melchisedek.

A. Biblisch. I. Levi u. seine Kinder. L., den dritten Sohn Jakobs (*Jakob u. Esau) u. Leas (Gen. 29, 34 mit Namensetymologie: yilawe, ‚er [Jakob] wird sich mir anschließen / zuwenden'), nennt die hebr. Bibel an einigen Stellen gesondert von seinen Brüdern: Nach der Vergewaltigung von L.s Schwester Dina durch den sichemitischen Königssohn Sichem töten L. u. Simeon alle männlichen Einwohner der Stadt, obwohl jene sich zuvor zur *Beschneidung bereit erklärt haben (ebd. 34, 1/31). Dieser Racheakt wird im Jakobssegen (ebd. 49, 5/7) verflucht; deswegen werden die beiden Brüder ‚unter Israel zerstreut' (s. unten). L. hat drei Söhne (u. a. ebd. 46, 11 MT: Geršon, Qᵉhat, Mᵉrari; LXX: Γηρσών, Καάθ, Μεραρί) u. eine Tochter (nur Ex. 6, 20 u. Num. 26, 59 MT: Yoḳeved; LXX: Ιωχαβέδ), die ihren Neffen Amram, Sohn Kehats, heiratet u. Mutter von Aaron, Mose u. Miriam wird. L. stirbt mit 137, Kehat mit 133 u. Amram mit 137 Jahren (Ex. 6, 16. 18. 20). – Mal. 2, 4/7 beschreibt Gottes ‚Bund mit L.' (*Gottesbund), den spätere Priester gebrochen haben; Attribute L.s sind torat emet (‚wahre Lehre'), šalom (‚Frieden'), mišur (‚Geradlinigkeit') u. daʿat (‚Erkenntnis'), während sich die Priester durch Unrecht bei Taten, Opfern u. Ehebündnissen auszeichnen (ebd. 2, 10/6).

II. Weitere Nachkommen. Aaron u. seine Söhne werden als *Priester (Ex. 28, 1. 41), die übrigen Stammesmitglieder als Diener in Zeltheiligtum u. Tempel eingesetzt. Sie erhalten kein eigenes Land, sondern stattdessen den Zehnt der anderen Stämme (Num. 18, 20/32; Dtn. 18, 1/8) u. einige auf alle Stammesgebiete verteilte sog. Leviten- u. Asylstädte (Num. 35; Jos. 20f). Die Leviten fallen durch Eifer für Gott u. seine rechtmäßige Verehrung auf (Ex. 32, 26/9: rigoroser Einsatz gegen Verehrer des Goldenen Kalbes ohne Rücksicht auf Verwandtschaftsverhältnisse; Num. 25: Pinḥas' Tat gegen von Gott verbotene Mischehen; *Ehe; *Fremder), weshalb der Mose-Segen (den Stamm) L. preist u. ihn als Hüter der Opfer, der *Los-Orakel u. des Bundes sowie als Rechtslehrer über Israel bezeichnet (Dtn. 33, 8/11).

B. Jüdisch. I. Pseudepigraphen. Mehrere parabiblische Schriften bewahren priesterliche Traditionen, nach denen L.s Zorn Gen. 34 gerechter, gottgewollter Eifer für göttliche Weisungen u. gegen Mischehen ist. Dieses Charakteristikum qualifiziert neben Gelehrsamkeit (Kompetenz in der Tora-Auslegung), Reinheit u. der Gabe der Prophetie (auf Grundlage einer gleichsam synoptischen Lesart von ebd., Ex. 32, Num. 25, Dtn. 33 u. Mal. 2) bereits L. selbst für das Priesteramt. Die Verknüpfung von Priester, Richter u. Herrscher wird der Generation von Mose u. Aaron genealogisch vorgeordnet. Hiermit konnten elitär-priesterliche Kreise ihren Auftrag bis auf L. zurückführen u. so ihren Anspruch sowohl auf religiöse als auch auf weltliche u. richterliche Macht untermauern, denn nur sie konnten bei rechter Abstammung, richtiger Kalenderberechnung u. ordnungsgemäßer Durchführung der Opfer die Befolgung der göttlichen Vorschriften u. damit die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung gewährleisten (s. u. Sp. 1232f u. 1236).

a. ‚Aramäisches Levi-Dokument'. Das ALD (Ed.: Greenfield / Stone / Eshel; wahrscheinlich Ende 3. Jh. vC.), Ausdruck eines starken Selbstbewusstseins elitär-priesterlicher Zirkel, hatte innerhalb des Trägerkreises der Schriftrollen vom Toten Meer einen autoritativen Status, vergleichbar dem des *Jubiläenbuches. Seine Vorstellungen, aber auch das Werk selbst, wie schon die zwischen Qumran, Kairo u. dem Athos verstreuten Hss. zeigen, erfreuten sich bis in die Spätantike einer gewissen Bekanntheit, wenngleich die genauen Verbreitungswege im Dunkeln liegen. ALD 5 lässt nach der Dina-Sichem-Episode (ebd. 1) Jakob bei seiner

Reise nach Bethel (gemäß Gen. 35) dort auf *Isaak treffen, der L. mit allen seinen Nachkommen als Priester einsetzt, ihn segnet u. ihn in die priesterlichen Vorschriften einweiht, sowohl ethische (Reinheit, Heiratsvorschriften, Heiligkeit, Gottgefälligkeit: ALD 6) als auch praktische (Opfer mit detaillierten Maßangaben: ebd. 7/9). Unmittelbar nach dem Segen leistet Jakob L. den ersten Zehnt (ebd. 5, 2). Ebd. 11f skizziert L.s weiteres Leben (er hält sich selbst an die Eheregeln, für die er in Sichem gefochten hat, u. heiratet Milka, eine Enkelin Labans) sowie Geburt u. Namen seiner Nachkommen (mit Jahres- u. Monatsangabe sowie *Etymologie; zu den Daten im Rahmen des 364-Tage-Kalenders Stone, Aramaic L. 322f; Greenfield / Stone / Eshel 35. 188/90). Vor seinem Tod hält L. in einer in der aram. Überlieferung singulären Mahnhymne seine Söhne an, den Lehren Gottes zu folgen, Sünde u. Unreinheit zu meiden u. die überlieferte Weisheit ‚zu lesen, zu schreiben u. zu lehren' (ALD 13). In ein oder zwei Visionen, deren Stellung im Gesamtwerk umstritten ist (vgl. parr. Test. XII Levi 2/5. 8), wird L. u. seinen Söhnen das Priestertum verheißen (zur Frg.-Anordnung P. J. Terbuyken: JbAC 48/49 [2005/06] 168/72; Greenfield / Stone / Eshel 11/9; zur komplizierten aram.-griech.-syr. Hs.-Lage ebd. 1/6; zur Datierung [3. oder 2. Jh. vC.] u. zur Frage, ob das ALD dem Jubiläenbuch als Quelle gedient hat oder umgekehrt, ebd. 19f u. Kugel, Document [mit älterer Lit. u. Übersicht über verschiedene Rekonstruktionsversuche]; zum Fortleben in christlichen Schriften s. u. Sp. 1239f).

b. Jubiläenbuch. Es bettet das Leben L.s u. seine Einsetzung ins Priesteramt in die Jubiläen-Chronologie der Geschichte Israels ein u. bietet Jub. 30/2 die oben genannten Elemente der L.-Tradition: Besuch bei Isaak; dessen Segen über L. (ebd. 31, 6/30, hier ausgeschmückt zu einer Lobrede auf Würde u. Privilegien des Priestertums, die, vor aller Zeit u. für alle Ewigkeit auf den himmlischen Tafeln festgeschrieben, L. übertragen werden); Legitimierung des Alters sowie des nichtbibl. Vorrechts des zweiten Zehnts (ebd. 32, 10/5); Traum / Vision L.s (ebd. 32, 1). Das Idealbild eines Priesters wird auf L. übertragen; er erscheint als Mann der *Gerechtigkeit u. des Eifers, der Herrscher, *Lehrer u. Richter zugleich ist. Opfer u. die sühnende Funktion des Priesters werden jedoch nicht erwähnt (de Jonge / Tromp 207/13; F. Schubert, Tradition u. Erneuerung. Stud. zum Jub. u. seinem Trägerkreis [1998] 40/6. 153/84; K. Berger: o. Bd. 19, 33f).

c. Kehat u. Amram. Eine beispiellose Rolle fällt in den Schriften vom Toten Meer den priesterlichen Vertretern der beiden Generationen nach L., Kehat u. Amram, zu, die biblisch nur im genealogischen Kontext erwähnt werden. Sie reichen in fragmentarisch erhaltenen ‚Testamenten' das priesterliche Wissen, das sie ihr Vater lehrte, an ihre Söhne weiter (4Q542: Testament Kehats; 4Q543/8: Visionen Amrams), ‚to legitimate the continuity of the priestly line and its teaching' (Stone, Amram 24a). – Dass Kehat u. nicht der Erstgeborene, Gerschon, die Priestergenealogie fortführt, hängt nach ALD 11, 3f. 6f mit dem günstigeren Geburtsdatum Kehats u. bösen Vorahnungen L.s bei der *Geburt Gerschons zusammen.

II. Hellenistisch. a. Demetrios. Um das Alter des jüd. Volkes zu beweisen, ist Demetrios (3. Jh. vC.) am chronologischen Ablauf der bibl. Vätererzählungen interessiert (frg.: Eus. praep. ev. 9, 21, 1/19; Lehnardt 348; K. Hoheisel, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 57f; J. Hanson, Demetrius the Chronographer: J. R. Charlesworth [Hrsg.], The OT Pseudepigrapha 2 [London 1985] 843/7). Nach sieben Jahren Dienst bei Laban werden Jakob innerhalb weiterer sieben Jahre zwölf Söhne geboren, L. im sechsten Monat des insgesamt zehnten Jahres (Eus. praep. ev. 9, 21, 3/5). Die weitere Genealogie ebd. 17/9 folgt der priesterlichen Linie, die übrigen Söhne werden nicht erwähnt. Für L., Kehat u. Amram wird jeweils das Alter genannt, in dem der Sohn gezeugt wurde (60, 40 u. 75 Jahre), sowie ihre Lebensdauer (137, 133, 136 Jahre [vgl. 4Q545 1, 1, 3]). Die erste Erwähnung der nächsten Priestergeneration wird mit dem Todesdatum eines anderen Israeliten verknüpft: In Kehats Geburtsjahr stirbt Jakob; als Amram 14 Jahre ist, stirbt *Joseph. Nach Eus. praep. ev. 9, 21, 19 heiratet Amram mit Jochebed, wohl zur Glättung des Generationensprungs u. jüdischer Heiratspraxis folgend, die ‚Tochter seines Onkels'.

b. Theodotos. In seinen Hexametern über die Stadt Sichem ist Theodotos (2. Jh. vC.; F. Fallon: Charlesworth aO. 787f) weniger an

Details zu L. interessiert als vielmehr an der Gegenüberstellung von Sichemiten u. Jakobs Söhnen allgemein, was vielleicht ein Hinweis ist auf jüdisch-samaritanische Auseinandersetzungen zZt. des Joh. Hyrkanos, der den Tempel auf dem Garizim 129/128 vC. u. Sichem 109 vC. zerstören ließ (de Jonge / Tromp 229f). – Dina besucht Sichem anlässlich eines *Festes u. wird vergewaltigt (vgl. Joseph. ant. Iud. 1, 337/41). Wegen des Verbots von Mischehen drängt Jakob vor der Verheiratung seiner Tochter auf die von Gott seit *Abraham vorgeschriebene Beschneidung der Sichemiten. Simeon kann dies wegen der Schändung nicht akzeptieren u. überredet L., ihn bei der Bestrafung der frevlerischen Sichemiten zu unterstützen. Simeon tötet König Hamor, L. dessen Sohn Sichem (vgl. Test. XII Levi 6, 3). Beide führen einen göttlichen Befehl aus; L. erscheint jedoch lediglich als Assistent Simeons (Theodot.: Eus. praep. ev. 9, 22, 5/11).

c. Joseph u. Aseneth. (Lehnardt 343f; P. Pilhofer: o. Bd. 18, 719f.) Für ihr Hauptanliegen, *Juden, Proselyten u. *Heiden gegenüberzustellen, wählt die Schrift Aseneth als ideale Proselytin u. L. als einen idealen Israeliten, der als Paradebeispiel für Weisheit, Frömmigkeit u. *Klugheit u. als Prophet dargestellt wird (auch Test. XII Levi 8, 2), nicht aber als Priester (de Jonge / Tromp 224/8). – Der Sohn des Pharao (als Gegenstück zum Königssohn Sichem aus Gen. 34), der sich von Joseph um Erbe u. Frau betrogen sieht, rühmt die Söhne Leas (Simeon u. L.) für ihre Tat in Sichem u. versucht, sie als Mitstreiter für die geplante Ermordung Josephs zu gewinnen (Jos. et As. 22, 1/17). Simeon u. L. verweisen für Gen. 34 jedoch auf den göttlichen Auftrag; sie verstehen sich als θεοσεβεῖς, die niemanden verletzen dürfen (Jos. et As. 23). Pharaos Sohn gewinnt schließlich die Söhne der Jakob-Mägde, Naphtali, Ascher, Dan u. Gad, für seinen Plan (ebd. 24). Dank prophetischer Gaben (ebd. 26, 6 u. ö.) erkennt L. die Gefahr u. rettet Aseneth (als Gegenstück zu Dina) vor einem Hinterhalt; die Söhne der Mägde werden geschont, weil Aseneth für sie eintritt (Böses soll nicht mit Bösem vergolten werden: 28, 10). L. rettet auch den Sohn des Pharao vor dem wütenden Benjamin (29). Anklänge an neutestamentliche Formulierungen zur Feindesliebe (Mt. 5, 43/8 par. Lc. 6, 27/36; Mt. 26, 52; Lc. 10, 29/37) gehen möglicherweise auf christliche Zusätze zurück. L. lässt Milde allerdings gegen Feinde walten, die er zuvor bereits besiegt hat.

d. 4 Macc. Die Brüder Simeon u. L. werden 4 Macc. 2, 19f mit Hinweis auf Gen. 49 wegen ihres Vorgehens in Sichem getadelt, da sie es nicht schafften, ihren Zorn mithilfe der Urteilskraft (λογισμός) zu besiegen, mit der grundsätzlich bösartige Leidenschaften verdrängt werden können (vgl. H.-J. Klauck: JüdSchrHRZ 3 [1989] 698f).

e. Josephos. Wenngleich oft Quelle für nichtbiblische sowie priesterliche Vorstellungen, zeigt Josephos kein außerordentliches Interesse an L. Die anstößigen Aspekte von Gen. 34 werden für römische Leser geglättet; der Jakob-Fluch muss daher entfallen (ant. Iud. 2, 194: Ἰάκωβος ... ἐπευξάμενος τοῖς [υἱοῖς] μὲν κτῆσιν ἀγαθῶν). Anlässlich der Geburt L.s erscheint ebd. 1, 304 die Namensetymologie κοινωνίας βεβαιωτής; zu L.s Söhnen ebd. 2, 178 (Γολγόμης / Γηρσόμης, Κάαθος u. Μαράιρος). – Die Nacherzählung von Gen. 34 (ant. Iud. 1, 337/41) nennt wie Theodotos als Rahmen für die Vergewaltigung Dinas ein Fest der Sichemiten. Von den zwölf Brüdern rächen nur Simeon u. L. Dina, da sie ihre leibliche Schwester ist. Ohne dass die Vorbedingung der *Beschneidung erörtert wird, überfallen beide die Stadt (erneut während eines Festes), ermorden die Männer u. befreien ihre gefangengehaltene Schwester. Gott beruhigt den hierüber aufgebrachten Jakob, dem geheißen wird, die Zelte zu reinigen u. Sühnopfer darzubringen. Bei dieser Gelegenheit findet Jakob bezeichnenderweise die Götzen Labans, die Rachel heimlich mitgenommen hat (Gen. 31, 19. 32), u. vergräbt sie. – Amram fleht während der Schwangerschaft Jochebeds Gott um Hilfe für sein Volk an. Gott prophezeit ihm in einem Traum (vgl. 4Q547 1, 6f) nicht nur die Errettung des Mose, sondern durch ihn auch die Errettung des ganzen Volkes vor den Ägyptern sowie einen weiteren Sohn, der mit seinen Nachkommen durch alle Zeiten das Priesteramt ausüben wird (ant. Iud. 2, 210/9). – Bei der Volkszählung am Sinai nimmt Mose gemäß Gen. 48, 5 die älteren Joseph-Söhne unter die zwölf Söhne Israels auf: Manasse anstelle von L. u. Ephraim anstelle des verstorbenen Joseph (ant. Iud. 3, 288). – Auch Josephos vertritt den priesterlichen Anspruch auf religiöse u. weltliche Macht: Die nachexilische Verfas-

sung *Judaeas, in der Hohepriester dem Staat vorstehen (ebd. 11, 111) u. Priestern Verwaltung u. Gerichtswesen obliegen, betrachtet er als von Gott eingesetzt u. als die beste Form der *Herrschaft (c. Ap. 2, 166/88).

f. Philon. Somn. 2, 34 sieht er in L. ein Symbol für tugendhafte Handlungen u. heilige Dienste (vgl. quod det. pot. insid. 67f). Anhand von Gen. 34, 2f LXX, wo Sichem, Sohn Hamors (‚des Esels'), Dina (‚das unbestechliche Urteil') erst vergewaltigt u. anschließend κατὰ τὴν διάνοιαν τῆς παρθένου (‚nach dem Sinn der Jungfrau') redet, belegt Philon, dass der Schlechte zwar gelegentlich Gutes sagt, jedoch das Gegenteil davon tut (mut. nom. 193/5). Simeon u. L., die dieses Übel bekämpfen, sind der Zahl nach zwei, der Gesinnung nach aber einer, so dass Jakob sie Gen. 49, 5/7 zusammenfasst, Mose Dtn. 33 gar Simeon unter L. subsumiert u. zwei Substanzen zu einer Idee verbindet (mut. nom. 200; vgl. migr. Abr. 223f). – Spec. leg. 1, 128 erhält der Stamm L. als Lohn für die ‚Morde' Ex. 32 die Levitenstädte, in denen unabsichtliche Mörder Zuflucht erhalten können. Auch die Leviten sind Flüchtlinge, die aus ‚gerechtem Zorn, verbunden mit Begeisterung u. gottgesandter Inspiration', alle sterbliche Verwandtschaft ermordet haben, um sich ganz dem Gottes- u. Tempeldienst widmen zu können (fug. et inv. 88/91). Pinḥas' Heldentat wird gelobt, weil sie viele Tausende zur Vernunft bringe (spec. leg. 1, 56f), u. er bekommt *Frieden u. den ausschließlichen Besitz des Priestertums als unverlierbares Erbgut zugesprochen (vit. Mos. 1, 303f). Auch für Philon ist also der Eifer ethisch notwendig, mehr noch: Zum wahren Priester kann nur gemacht werden, wer nicht mehr dem Menschlichen u. Vergänglichen anhängt (ebr. 72/6 mit Ex. 32 u. Num. 25).

g. PsPhilon. Laut PsPhilo ant. bibl. 8, 7f (Lehnardt 341f) wird Dina nach der Vergewaltigung von Simeon u. L. aus Sichem befreit, heiratet *Hiob (vgl. Test. Job 1, 6: zweite Frau des ägypt. Königs Hiob) u. schenkt ihm sieben Söhne u. drei Töchter (vgl. Job 42, 13). – PsPhilo ant. bibl. 9, 1/13 drückt die prominente Rolle Amrams unter den Israeliten aus: Der Androhung des Pharao zum Trotz u. gegen den Beschluss der Ältesten, lieber kinderlos (*Kinderlosigkeit) zu sterben, als die *Kinder den Feinden zu opfern, entscheidet er sich ganz bewusst u. wortreich dazu, Söhne zu zeugen, um an der Erfüllung der göttlichen Verheißung gegenüber Abraham mitzuwirken, u. die übrigen Männer tun es ihm gleich.

III. Rabbinisch. Trotz regen Interesses an kultischen Vorschriften schließen sich die Rabbinen (aufgrund der veränderten Umstände erwartungsgemäß) nicht der elitär-priesterlichen Hochschätzung des L. an, u. trotz (oder gerade wegen?) mehrerer kohanim u. lewiyim in ihren Reihen enthalten die Kompilationen der mündlichen Tora in Einklang mit Gen. 49, 5/7 wenig löbliche, teilweise gar polemische Äußerungen zu L. u. seinen direkten Nachkommen. L. wird meist zusammen mit Simeon erwähnt, auch als Ideengeber beim Verkauf des Joseph (Gen. Rabbah 97 [3, 1216 Theodor / Albeck; dt.: Wünsche, BR 1, 2, 483 mit abweichender Zählung: Gen. Rabbah 98]). Treibende Kraft hierbei ist Simeon, L. eher ein willenloser Mitläufer. Auch sein Enkel Amram zeichnet sich nicht durch Standhaftigkeit aus; der Midrasch scheint dessen Vorreiterrolle unter den Israeliten, wie sie in den Pseudepigraphen gezeichnet wird, gleichsam zu karikieren: Amram verlässt angesichts der Androhung des Pharao Ex. 1, 22 seine schwangere Frau, u. alle Israeliten folgen ihm. Er wird jedoch von seiner Tochter Miriam zurechtgewiesen, kehrt zu seiner Frau zurück, u. alle Israeliten folgen ihm (Ex. Rabbah 1, 13 [4c; dt.: Wünsche, BR 3, 1, 11] u. ö.). Erst Aaron u. der Stamm L., in denen sich schließlich die Verheißung des Priestertums erfüllt, finden, nun in Einklang mit Dtn. 33, 8/11, rabbinischerseits Anerkennung, vor allem Pinḥas, der mit seinem Eifer die Untaten L.s wiedergutmachen kann, während Simri aus dem Stamm Simeon (Num. 25, 14) der Untat seines Ahnherrn eine weitere hinzufügt (vgl. das Königsgleichnis Sifre Dtn. we-zot 349 [407f Finkelstein; dt.: H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium (Bern 1984) 850f]). Beim Streit der Jakob-Söhne um den Zehnten verzichtet Ascher, der zehntälteste Sohn, zugunstens L.s, des zehntjüngsten (ebd. 355 [420 F.; dt.: Bietenhard aO. 876]; Terbuyken 97/101). – Im Kontrast zur Behandlung der männlichen Nachkommen steht die Hervorhebung der Tochter Jochebed, einer Nachzüglerin, die erst nach der Ankunft in *Aegypten geboren wird (Tanḥuma B ba-midbar 19 [8b; dt.: H. Bietenhard,

Midrasch Tanḥuma B 2 (Bern 1982) 211] u. ö.); demnach ist sie jünger als ihr Neffe u. Ehemann Amram. Da sie trotz aller Widrigkeiten stets gottesfürchtig bleibt, gehen aus ihr mit Miriam, Mose u. Aaron ‚drei Gerechte' (Sifre Dtn. niṣṣavim 305 [326 F.; Bietenhard, Sifre aO. 709]), mit ihren Söhnen sogar ‚Priestertum u. Königtum' hervor (Tanḥuma B wa-yaqhel 5 [51b; dt.: Bietenhard, Midrasch aO. 2, 317] u. ö.; Terbuyken 101/3).

C. Christlich. Auch in christlichen Schriften finden sich gelegentlich Elemente der jüd., mit L. verbundenen, priesterlichen Traditionen, was andeutet, dass diese Vorstellungen besonders im östl. Teil des Reiches möglicherweise bekannter waren, als die fragmentarische Quellenlage heute vermuten lässt. Die meisten Kirchenväter ziehen zur *Exegese jedoch erwartungsgemäß die kanonisch-bibl. Belege heran.

I. Neutestamentlich. Im NT wird L. allein im Hebräerbrief erwähnt, allerdings trotz der priesterlichen Thematik nur an einer Stelle: Nach Hebr. 7, 9 hat L. mit Abraham, gleichsam in dessen Schoß, *Melchisedek den Zehnten entrichtet, was die ‚Inferiorität des levitischen Priestertums herausstellt' (E. Gräßer, An die Hebräer 2 = EvKathKomm 17 [Zürich 1993] 24), das sich damit dem Hohenpriester *Christus unterworfen hat (zum Aspekt des Zehnten s. u. Sp. 1243). – Zu anderen Personen mit Namen L. in den Genealogien Jesu (Lc. 3, 24. 29; 5, 27. 29) vgl. S. E. Porter, Art. L. 2/4: Anchor Bible Dict. 4 (1992) 294b/5a; s. u. Sp. 1243; H. Strathmann: ThWbNT 4 (1942) 242/5 (auch zur levitischen Herkunft Jesu mütterlicherseits nach Lc. 1, 5).

II. Pseudepigraphen. a. Test. XII Levi. Das Thema der Testamentensammlung, in 14 griech. Hss. sowie 56 Hss. einer armen. u. einer Hs. einer slaw. Übersetzung erhalten, bringt es mit sich, dass der christl. Autor auch den heilsgeschichtlich wenig ergiebigen Patriarchen L. behandeln muss. Als Vorlage für Test. XII Levi, das sich in mancher Hinsicht von den übrigen Testamenten unterscheidet, benutzt er eine griech. Fassung des ALD oder ein nahe verwandtes Werk u. überarbeitet es christologisch (de Jonge; Hoheisel aO. [o. Sp. 1234] 64f; Lehnardt 344f). – In zwei Visionen wird L. zunächst bei einer Himmelsreise (*Jenseitsreise) von Gott selbst (Test. XII Levi 5, 1f), dann von sieben *Engeln (ebd. 8, 1/10) gesegnet u. mit dem Priesteramt bekleidet. Nach der ersten Vision erhält L. ein Schwert, verbunden mit dem Auftrag, Rache an Sichem zu nehmen (ebd. 5, 3; Baarda, Shechem episode). Die Engel kündigen ihm die Aufteilung seiner Nachkommen in Hohepriester, Richter u. Schreiber an (8, 11. 17). Erst 9, 1f wird L. von Isaak gesegnet, ‚entsprechend dem Inhalt meiner Träume' (J. Becker: JüdSchrHRZ 3 [1980] 53), verbunden mit priesterlicher Unterweisung. – Wie in den anderen Testamenten fehlt auch am Ende von Test. XII Levi (13/9) nicht die apokalyptische Zukunftsankündigung (*Apokalyptik; O. Böcher: o. Bd. 18, 597/603: ‚Apokalypse u. Apokalyptik'): Verfehlungen von L.s Nachkommen werden zu *Fluch u. Zerstreuung unter die Völker, schließlich zum Ende des Priestertums u. Kommen eines neuen Priesters führen (Test. XII Levi 18, 1f).

b. Brief des Ammonas. Der ägypt. Antonius-Schüler Ammonas (4. Jh.) schreibt in einem griechisch erhaltenen Brief L. namentlich zwei Zitate zu, einen Vers aus einem Dankgebet u. eine weisheitliche Sentenz (ep. graec. 7, 2f [≈ syr. 13 bzw. arab. 19] [PG 40, 1051; ClavisPG 2380], seit dem 16. Jh. als Schreiben Antonius' d. Gr. überliefert). Er wählt L. im traditionellen Rahmen als Autorität für Gerechtigkeit, moralische Vollkommenheit, Reinheit u. Offenbarungsbegabung. Die Zitate können aus einer mit der Vorlage des Test. XII Levi nicht identischen, weiteren griech. Version des im ALD nur fragmentarisch vorliegenden Gebets des L. stammen (J. Tromp, Two references to a L. document in an epistle of Ammonas: NovTest 39 [1997] 235/47) u. möglicherweise belegen, dass die priesterliche L.-Tradition auch in der christl. Spätantike noch verbreitet war.

III. Patristik. Wegen der Ablösung der levitischen Priesterordnung nach Aaron durch die Ordnung nach *Melchisedek im Hebr. (vgl. Aug. civ. D. 17, 5f) verwundert es nicht, wenn die parabibl. priesterliche L.-Tradition von den Kirchenvätern nicht rezipiert wird.

a. Biographisches. Den Namen L. erklärt Hieronymus als ‚additus' (nom. hebr.: CCL 72, 76; zur Namensetymologie seiner Kinder u. der des Pinḥas ebd. 63. 67f. 74/6. 81f; vgl. Isid. Hisp. orig. 7, 7, 9). Nach Euseb zeugte Jakob L. mit 86 Jahren, L. Kehat mit 46, Kehat Amram mit 63, Amram Mose mit 70;

beim *Exodus ist Mose 80 Jahre alt (chron. Armen.: GCS Eus. 5, 46; vgl. o. Sp. 1234). Für Joh. Chrysostomos ist es bezeichnend, dass Lea, obwohl sie bereits zwei Söhne geboren hatte, ihren Mann, der bisher Rachel zugetan war, nicht für sich gewinnen konnte, sondern dass es eines dritten Sohnes, eben L.s, bedurfte, damit Jakob sich Lea stärker zuneigte (in Gen. hom. 56, 4 [PG 54, 491]). Die Passage Gen. 35, 26 (hi sunt filii Israhel, qui nati sunt ei in Mesopotamia) muss Augustinus zufolge ,facti' oder ,concepti sunt' heißen (außer für Benjamin), da sonst nach seiner Berechnung L. u. Simeon bei ihrem Einschreiten in Sichem erst zehn bzw. elf u. Dina erst sechs Jahre alt gewesen sein können (quaest. in hept. 1, 97, 2 [CCL 33, 43]). Außerdem ist Augustinus an Kehat u. Amram als Verwandten von Joseph u. Mose interessiert u. bietet ebd. 2, 47, 3 (90) Berechnungen zu ihrem Alter; zur Dauer des ägypt. Exils u. den Generationen von L. bis zum Exodus vgl. Hieron. ep. 36, 10/3 (CSEL 54, 1, 276/80).

b. Fluch u. Segen. In den Adversus-Iudaeos-Texten gelten L. u. Simeon gemäß dem Fluch Jakobs als Prototypen der bösen Juden: Tertullian kann nach der Ineinssetzung von Joseph u. *Christus mit Dtn. 33, 17 den Stier als Zeichen Christi verstehen u. in den Menschen- u. Stiermördern L. u. Simeon (Gen. 49, 6) die Ahnherren der ,Schriftgelehrten u. Pharisäer', Propheten- u. Christusmörder sehen (adv. Iud. 10, 8f [27f Tränkle]; vgl. Ambr. patr. 3, 10/3 [CSEL 32, 2, 129/31]; Rufin. patr. 2, 7/9 [CCL 20, 207/9]; Procop. Gaz. in Gen. 49 [PG 87, 491f]; Cyrill. Alex. glaph. in Gen. 7, 2f [PG 69, 341/9] mit Typologisierung der Jakob-Frauen Lea u. Rachel als Συναγωγή u. Ἐκκλησία). Eine Ankündigung für Untaten der γραμματεῖς (Simeon) u. ἱερεῖς (L.) erkennt auch PsHippolyt in Gen. 49, 6, fügt jedoch hinzu, dass der *Fluch Jakobs (κατάρα) gegen L. von Mose Dtn. 33, 8/11 aufgehoben oder vielmehr in einen Segen (εὐλογία) umgekehrt worden sei, wegen des (gerechten) Zornes des Stammes u. des Pinḥas für Gott (PsHippol. frg. in Gen. 49, 5/7 [GCS Hippol. 1, 2, 74]). – Die Frage, warum man vom Segen Jakobs spreche, wo er doch einige seiner Söhne verfluche, beantwortet Theodoret damit, dass es sich zum einen um Weissagungen handele u. zum anderen nicht L. u. Simeon selbst verflucht werden, sondern nur ihre ὀργή u. μῆνις. Der Stamm L. bringe mit Leviten u. Priestern reiche Frucht hervor u. werde wegen großer Ehren zerstreut (in Gen. quaest. 112 [92 Fernández Marcos / Sáenz-Badillos]), Simeon hingegen, weil er, wie Theodoret vermutet, der Drahtzieher beim Verkauf Josephs war (in Dtn. quaest. 46 [267 F. M. / S.-B.])

c. Gerechter Eifer. Joh. Chrysostomos führt das Leid der Sichemiten nach Gen. 34 der eigenen Gemeinde vor Augen; er hält sie zu σωφροσύνη an u. warnt sie vor gesetzeswidriger ,Vermischung': Um das Übel, das durch die ἀκολασία eines einzigen Jungen (Sichem) u. die προπέτεια der ganzen Stadt widerfahren sei, künftig einzudämmen, habe Gott den schwachen Menschen Heiratsvorschriften gegeben (in Gen. hom. 59, 3f [PG 53/54, 517f]). Origenes beschäftigt sich wegen Num. 3, 12 LXX (ἐκ μέσου τῶν υἱῶν Ισραὴλ ἀντὶ παντὸς πρωτοτόκου) zum einen mit L. als dem Erstgeborenen, was nicht den reellen Geburtsrang (secundum carnem) meinen muss, sondern auch verliehen werden kann, zum anderen mit der ,Mitte der Söhne Israels': Die Leviten blicken weder nach rechts noch nach links, sondern folgen Mose u. dem Gesetz Gottes, ohne Rücksicht auf Vater u. Mutter, u. stehen damit entschlossen u. standhaft ,in der Mitte' (in Num. hom. 3, 2. 4 [GCS Orig. 7, 14f. 18]). Pinḥas nimmt mit seinem Eifer ein göttliches Urteil vorweg: Richter u. Henker zugleich, kann er in seiner Funktion als Priester durch das vergossene Blut das Vergehen des Simri sühnen u. so den göttlichen Zorn besänftigen (Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 299f [GregNyssOp 7, 1, 136]). Für Augustinus ist die Passivität des Mose Num. 25 der Grund, weshalb er das gelobte *Land nicht betreten durfte (quaest. in hept. 4, 25 [CCL 33, 268f]).

d. Levitenstädte. Origenes schildert ausführlich, wie in den vier Teilen der Erde die Levitenstädte für die Söhne L.s ausgelost werden (in Jos. hom. 25, 1/3 [PG 12, 941/3] mit Mt. 8, 11 u. 1 Cor. 15, 23).

e. Levi-Bund. Cyrill v. Alex. erklärt die Tatsache, dass die Worte der διαθήκη (*Diatheke) Gottes Mal. 2, 5, die L. Leben u. Frieden verheißen, in der Bibel (zuvor) nicht erwähnt seien u. das Priesteramt erst von seinen Nachfahren ausgeübt wurde, damit, dass τῆς ἱερωσύνης τὸ χρῆμα, καὶ αὐτὸ τοῦτο ὅπερ ἐστὶν ἱερουργία μονονουχὶ καὶ διαμορφούμενον ὡς ἐν προσώπῳ Λευὶ gewesen sei (in Mal. comm. 18 [PG 72, 308] mit Gal. 3, 19).

f. Melchisedek. Hebr. 7, 9 wird zur Deutung von Ps. 106, 6 (,wir haben zusammen mit unseren Vätern gesündigt'; vgl. Aug. en. in Ps. 105 [106], 6 [CCL 40, 1558, 4]) u. zur Erklärung der Erbschuld herangezogen: Wenn L., der vier Generationen nach Abraham geboren wurde, mit ihm geopfert hat, um wieviel mehr müssen alle Menschen, die in dieser Welt geboren worden sind, im Schoße Adams gewesen u. mit ihm aus dem Paradies vertrieben worden sein (Orig. in Rom. comm. 5 [PG 14, 1009f] mit 1 Cor. 15, 22). – Die pelagianische Behauptung, wegen Hebr. 7, 9 müssten Kinder von Christen nicht mehr getauft werden, weil die Taufe der Väter auch für die nächsten Generationen wirksam sei, weist Augustinus als Missverständnis zurück: L. habe keineswegs den Zehnten zugesprochen bekommen, weil er zuvor mit seinem Urgroßvater bereits den Zehnten gezahlt habe. Dies hätten seine Brüder, die beim Zusammentreffen mit Melchisedek ebenfalls in *Abrahams Schoß zugegen waren, wohl kaum als Begründung für ihre Zehntabgabe an L. akzeptiert (pecc. mer. 2, 25, 39 [CSEL 60, 111]). – Der Unterschied zwischen dem Priestertum L.s u. dem Christi besteht darin, dass L. secundum concupiscentiam carnalem, Christus aber nur secundum substantiam corporalem in lumbis Abrahae gewesen sei u. demnach nicht von Melchisedek verzehntet wurde (Aug. Gen. ad litt. 19f [ebd. 28, 1, 321/4]; vgl. Hieron. ep. 73, 2/4 [ebd. 55, 2, 15/7]).

g. ,Ahnherr' Jesu. Da Lc. 3, 29. 31 die ,sacerdotes L. u. Nathan' zu den väterlichen Vorfahren Jesu zählt, scheint Jesus secundum corporis susceptionem zum Stamm L. zu gehören, weshalb die Rettung Israels für diesen besonders zu erwarten sei (Ambr. patr. 3, 14 [CSEL 32, 2, 132] mit Ps. 110 [109], 4; zur Genealogie bei Lc. u. Mt. auch Aug. quaest. in hept. 5, 46 [CCL 33, 301]).

IV. Bildliche Darstellungen. In frühchristlichen Illustrationen zur Genesis finden sich oft dicht gedrängt beieinander stehend die Jakob-Söhne, wobei L. jedoch nicht besonders hervorgehoben ist (Cod. Vindob. theol. gr. 31, fol. 12r. 13r/5v. 19r/22v. 23v/4v, 1. H. 6. Jh. [B. Zimmermann, Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei (2003) Abb. 23. 25/30. 37/44. 46/8]; mehrfach in den Illustrationen der byz. Oktateuche des 11./12. Jh., etwa Vat. gr. 746 u. 747 zu Gen. 29/50 [K. Weitzmann / M. Bernabò, The Byz. octateuchs (Princeton 1999) 103/44 mit Abb.]). Folgende Szenen sind zu nennen: Ankunft Jakobs in Ägypten in der Lunette von Cubiculum B 3 der Katakombe an der Via Latina, 4. Jh. (L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom = JbAC ErgBd. 4 [1976] 73f mit Taf. 15a); Joseph beim Mahl mit seinen Brüdern auf der sog. Joseph-Pyxis in St. Petersburg, Ermitage, 6. Jh. (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 191 Taf. 57); Heimkehr der Brüder Josephs (Gen. 42, 29/38) u. die Brüder vor Joseph (ebd. 43, 15. 32/4) im Ashburnham-Pentateuch, Paris, BnF Nouv. acq. lat. 2334 fol. 40r. 44r, 6./7. Jh. (R. Sörries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick [1993] Taf. 8f). Auch in den drei Gen. 34, 6/18 illustrierenden Bildern im nördl. Langhaus in S. Maria Maggiore, 5. Jh. (H. Karpp, Die frühchristl. u. mittelalterl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1966] Taf. 79. 82) ist L. weder unter seinen als *Hirten, mit Exomis bekleideten Brüdern, noch als einer der beiden Jakob-Söhne zu identifizieren, die sich über die Vereinbarung ihres Vaters ereifern u. mit den Sichemiten erneut verhandeln (J. G. Deckers, Der atl. Zyklus von S. Maria Maggiore in Rom [1976] 110/7).

S. ABRAMSKY / H. FREEDMAN, Art. L.: EncJud 11 (Jerus. 1971) 71/4. – ALD = Aramaic L. Document, ,Aramäisches L.-Dokument'. – T. BAARDA, De namen van de kinderen van L.: Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theol. 8 (1987) 87/107; The Shechem episode in the Testament of L.: Sacred history and sacred texts in early Judaism, Festschr. A. S. van der Woude (Kampen 1992) 11/73. – G. J. BROOKE, L. and the levites in the Dead Sea scrolls and the NT: Papers on the Dead Sea scrolls, Gedenkschr. J. Carmignac 1 = Qumranica Mogilanensia 2 (Kraków 1993) 105/29. – H. DRAWNEL, Priestly education in the ,Aramaic L. Document' (,Visions of L.') and ,Aramaic Astronomical Book' (4Q208/11): RevQumrân 22 (2006) 547/74. – M. GÖRG, Jochebed u. Isis: Bibl. Notizen 61 (1992) 10/4. – J. C. GREENFIELD / M. E. STONE / E. ESHEL, The Aramaic L. Document = StudVetTestPsEpigr 19 (Leiden 2004). – M. DE JONGE, Pseudepigrapha of the OT as part of Christian literature. The case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve = ebd. 18 (2003). – M. DE JONGE / J. TROMP, Jacob's son L. in the OT pseudepigrapha and related literature: M. E. Stone / Th. A. Bergren (Hrsg.), Biblical figures outside the Bible (Harrisburg 1998)

203/36. – J. KUGEL, How old is the ,Aramaic L. Document'?: Dead Sea Discov. 14 (2007) 291/312; L.'s elevation to the priesthood in Second Temple writings: HarvTheolRev 86 (1993) 1/64. – R. KUGLER, From patriarch to priest. The L.-priestly tradition from ,Aramaic L.' to ,Testament of L.' = Early Judaism and its Lit. 9 (Atlanta 1996). – A. LEHNARDT, Art. Christianisierung III (jüd. Schriften): RAC Suppl. 2, 332/62. – J. MAIER, Self-definition, prestige, and status of priests towards the end of the Second Temple period: Bibl. Theology Bull. 23 (1993) 139/50. – R. OBERFORCHER, Das atl. Priestertum u. die tragenden Priestergestalten: M. Öhler (Hrsg.), Atl. Gestalten im NT (1999) 141/60. – M. E. STONE, Art. Amram: Enc. of the Dead Sea Scrolls 1 (2000) 23a/4b; Art. L., Aramaic: ebd. 485a/8a; Aramaic L. in its context: Jewish Stud. Quart. 9 (2002) 307/26; Art. Qahat: Enc. of the Dead Sea Scrolls 2 (2000) 731a/2a. – P. TERBUYKEN, L., Jochebed u. Pinḥas in der rabbin. Tradition: Bibl. Notizen 116 (2003) 95/104. – J. C. VANDERKAM, Jubilees' exegetical creation of L. the priest: RevQumrân 17 (1996) 359/73. – C. WERMAN, L. and levites in the Second Temple period: Dead Sea Discov. 4 (1997) 211/25.

Peri Terbuyken.

Leviathan.

A. Nichtchristlich. Der Name L. (hebr. Liwjātān) wird gewöhnlich von liwjāh, ,Kranz', (Prov. 1, 9; 4, 9; Wurzel lwh) abgeleitet (vgl. Jes. 27, 1; Gesenius, HebrAramHdWb[17] 382; Lipiński 521; Forsyth 62). Die *Etymologie ist jedoch fraglich, da die Urform des Namens Ltn ist, was wahrscheinlich Lotan ausgesprochen u. später Lwtn geschrieben wurde (P. Machinist: EncJud 11 [Jerus. 1972] 89). Die hebr. Form Liwjātān, abgeleitet von lwj, mag ein Erzeugnis der Volksetymologie sein, die den Namen von der sich ringelnden Schlange her deutete (J. A. Emerton, L. and ltn: VetTest 32 [1982] 327/31).

I. Ras Schamra-Texte. Die älteste Erwähnung des L. findet sich im Gedicht über Aleyn-*Baal (14. Jh. vC.), in der Schilderung des Kampfes eines Untergottes mit einem Schlangendrachen: ,Du hast wahrlich Lotan (Ltn), die flüchtige Schlange, geschlagen, du hast vernichtet die gewundene Schlange, die Mächtige mit sieben Köpfen' (Keilschrifttexte aus Ugarit I, 5, I, 1/3. 27b/30a; vgl. ebd. I, 3, III, 41f; Übers.: M. Dietrich / O. Loretz, Mythen u. Epen 4 = Text. Umw. AT 3, 6, 4 [1994] 1143. 1174f). Dieser Ltn ist derselbe wie der Ps. 74 (73), 14 erwähnte L. (A. Schoors: L. R. Fisher u. a. [Hrsg.], Ras Shamra parallels 1 [Roma 1972] 33/6; M. Görg: NBibelLex 2 [1995] 625f; vgl. Ch. Brüning: ZAW 111 [1998] 251). Mit den zitierten Worten befiehlt Baal, der regenspendende Gott, seinem Diener, diese von Mot, Gott des Todes u. der Dürre, geweckten Ungeheuer zu erledigen (Loretz 156/9; Dussaud 39).

II. Altes Testament. Im AT kommt L. an sechs Stellen, u. zwar nur in Gedichten, vor (Job 3, 8; 40, 25; Ps. 74 [73], 14; 104 [103], 26; Jes. 27, 1 2-mal). Die poetische Sprache bewahrte hier oft alte, voneinander abweichende Vorstellungen, in denen sich Zoologisches u. Mythisches mischen (O. Keel, Die Welt der altoriental. Bildsymbolik u. das AT am Beispiel der Psalmen[5] [1996] 41f; Görg aO. 625; E. Langton, Essentials of demonology [London 1949] 209).

a. Job. L. begegnet im *Hiob-Buch erstmals 3, 8 (Deutung: Gunkel 60; Dhorme 27f) u. wird ausführlich Job 40, 25/41, 26 geschildert. Unter dem Namen des mythischen *Drachen (A. Caquot: RevBibl 99 [1992] 68f) wird, beeinflusst von Jagderfahrungen, das Nil-*Krokodil beschrieben, ersichtlich an den Zügen seines Mauls (Job 41, 6) u. dem gepanzerten Rücken (ebd. 41, 5. 7/9; Strauss 379; E. Rupprecht, Das Nilpferd im Hiobbuch: VetTest 21 [1971] 209/31; G. R. Driver, Mythical monsters in the OT: Studi orientalistici, Festschr. G. Levi della Vida 1 [Roma 1956] 238. 242: L. = Wal; zu mythischen Elementen G. Fuchs, Mythos u. Hiobdichtung [1993] 247/52; Lipiński 522).

b. Psalmen. Als mehrköpfiger Drache (taurūn; vgl. Apc. 12, 3; Od. Sal. 22, 5; zur Identifikation des L. mit einem Drachen Merkelbach 235f) kommt L. Ps. 74 (73), 14

vor (Kraus 681). Der Dichter preist Jahwe für seine Machttaten (Ps. 74 [73], 12), der das Meer gespalten (vgl. Job 26, 12f; Ps. 89 [88], 10f; 104 [103], 6/11; Prov. 8, 29) sowie dem Wasserdrachen u. L. die Köpfe zerschmettert hat (zur babyl. Kosmogonie Loretz 93; Gunkel 41f; Langton aO. 209): L. steht hier (wie Rahab in Job 26, 12f; Jes. 51, 9; Ps. 89 [88], 10f) für eines der Chaosungeheuer, welche mit Tiamat (dem Urmeer) von Marduk bezwungen wurden (vgl. Enuma eliš 4, 30/143 [Gressmann, Texte[2] 119f]; W. Speyer: o. Bd. 11, 1023; Th. Podella: Mesopotamica - Ugaritica - Biblica, Festschr. K. Bergerhof [1993] 302/13). Ps. 104 (103), 26 ist L. ein Wasserdrache, für Jahwe aber ein Spielzeug: ‚Darinnen (im Meer) ziehen Schiffe ihre Bahn, auch der L., den du dir als Spielzeug gebildet hast' (Gen. 1, 21; Ch. Uehlinger: Biblica 71 [1990] 525f; ders.: Dict. Deit. Dem.[2] [1999] 511/5; vgl. Echnaton-Hymnus [Gressmann, Texte[2] 16]; in der Liturgie wird auch gelesen ἐμπαίζειν αὐτῇ [scil. θαλάσσῃ], ‚L. spielt mit dem Meer': Ὡρολόγιον τὸ μέγα [Ἐν Βενετίᾳ 1856] 119).

c. Jesaja. L. erscheint Jes. 27, 1 als Schlange: ‚An diesem Tage wird Jahwe heimsuchen mit seinem harten u. großen u. starken Schwert den L., die flüchtige Schlange, u. den L., die gewundene Schlange, u. wird töten den Drachen im Meer' (s. o. Sp. 1245; Deutung: Brüning aO. 253; Loretz 92f; J. Ebach, L. u. Behemoth [1984] 20_{13}). Die Textstelle verkündet den Sieg Jahwes über die gottfeindlichen Weltreiche in der Endzeit u. beschreibt ihn als Überwindung des Urfeindes L. (Ps. 74 [73], 14; Wildberger 1005).

III. Judentum. In der jüd. *Eschatologie spielen Behemoth u. L. eine wichtige Rolle: L. wurde am fünften Tag mit den großen Wassertieren (Gen. 1, 21) geschaffen (Apc. Esr. gr. 6, 49; Apc. Bar. syr. 29, 4; bBaba Batra 74b; Breitenbach 783; Forsyth 218). Um die Vermehrung dieses Ungeheuers, das die Welt zu zerstören drohte, zu verhindern, kastrierte Gott das Männchen, schlachtete das Weibchen u. bereitete es den Frommen der zukünftigen Welt (bBaba Batra 74b; vgl. Apc. Esr. gr. 6, 52; Apc. Bar. gr. 29, 4; Forsyth 217). Nach Hen. gr. 60, 7 ist L. ein weibliches Ungeheuer, dem bestimmt wird, ‚in der Tiefe des Meeres, über den Quellen der Wasser zu wohnen', u. Behemoth ein männliches, dem das öde Land zugewiesen wird (Uehlinger aO. 515; vgl. Apc. Abr. 21, 4). L., den Gott in der Urzeit überwunden hat u. seitdem im Zaume hält, soll in der Endzeit endgültig beseitigt werden (vgl. Ass. Moys. 10, 6).

IV. Antiker Orient. Hier ist der Kampf eines Gottes mit Drachen oder Schlange ein verbreitetes Motiv (W. Herrmann: VetTest 41 [1991] 342f). Im ägypt. Mythos wird Re von der Schlange Apophis bedroht (Totenbuch 17, 23 [E. Hornung (Hrsg.), Das Totenbuch der Ägypter (Zürich 1998) 69f]), in der babyl. Kosmogonie der Sieg Marduks über Tiamat u. seine Helfer, gewaltige Schlangen, geschildert (Enuma eliš 1, 140; 4, 100/20 [Gressmann, Texte[2] 112. 119]; vgl. Job 7, 12; 9, 13; 26, 13; Ps. 89 [88], 11; Jes. 51, 9; Langton aO. [o. Sp. 1246] 209f. 220). In einem Kalendermythos vom Mond werden sieben böse *Geister, unter ihnen Drache u. Schlange, vom Mondgott Sin besiegt (A. Jeremias, Art. Ramman: Roscher, Lex. 4, 39).

V. Griechenland u. Rom. a. Allgemein. Die Mythologie kennt Kämpfe von Göttern u. Heroen gegen Drachen oder Schlangendrachen (Merkelbach 236/8; Breitenbach 775/8; W. Speyer: o. Bd. 11, 1007f): Apollo gegen Python (Hymn. Hom. Apoll. 2, 300/4; Apollod. bibl. 1, 4, 1), Perseus (ebd. 2, 4, 3; Breitenbach 776f), Herakles gegen Hydra, einen πολυφόνος κύων (Eur. Herc. 419; Russell 216; *Kopf; zu Ketos vgl. Aristot. hist. an. 1, 5, 505b; Plin. n. h. 32, 4; Breitenbach), u. Typhon (Typhaeus; Hesiod. theog. 307. 820/80; Apollod. bibl. 1, 6, 3, 3; Strab. 16, 750; L. Käppel: NPauly 12, 1 [2002] 943f), den römische Dichter als *Giganten oder Titanen bezeichnen (Verg. Aen. 8, 298; 9, 716; Hor. carm. 3, 4, 53; Ovid. met. 5, 319/31; zu Typhon = Seth vgl. Plut. Is. et Os. 41, 367E; H. Rahner, Antenna crucis 2: ZKTh 66 [1942] 97).

b. Griechisch-römische Parallelen zu Job. Manche Züge von Job 40, 25/41, 26 haben Parallelen bei griechischen u. lateinischen Schriftstellern: Vgl. ebd. 40, 49 mit Catull. 2, 1f (passer deliciae meae puellae, | quicum ludere, quem in sinu tenere ... [scil. solet]); die Undurchdringlichkeit der Krokodilhaut (Job 41, 5. 7/9) mit Herodt. 2, 68; Aristot. hist. an. 2, 10, 503a; Ael. nat. an. 10, 24; Plin. n. h. 8, 37: cutis invicta. Job 41, 6 beschreibt den Rachen des L., den Martial 3, 93, 7f in Bezug auf Nilkrokodile nennt: comparata rictibus tuis ora | Niliacus habeat corcodilus angusta (vgl. Apul. apol. 8, 17/26; Plin. n. h. 8, 25).

B. Christlich. I. Osten. Die meisten kirchl. Schriftsteller fassten L. als δράκων (so LXX: Job 40, 25; Ps. 74 [73], 14; 104 [103], 26; Jes. 27, 1), d. h. als διάβολος oder Satan auf. Eine genaue begriffliche Differenzierung erfolgt nicht. So merkt Procop. Gaz. in Jes. 27 (PG 87, 2, 2233) an, dass L. πολυώνυμος δέ ἐστιν, ὡς πολυκέφαλος. Nach Eus. in Jes. comm. 1, 89 (GCS Eus. 9, 173f) ist L. nur die hebr. Bezeichnung für Drachen, Schlange, Teufel oder Satan (vgl. h. e. 5, 1, 42; vit. Const. 3, 3, 1; dem. ev. 9, 12, 4; Iulian. Arian. comm. in Job 41, 25f [PTS 14, 297f]); ebenso bei Origenes (in Job 41, 6; in Joh. comm. 6, 48f [GCS Orig. 4, 157/9]; princ. 2, 8, 3; 3, 2, 1 [5, 156f. 247]; orat. 27, 12 [2, 371]; Forsyth 372), Methodius v. Olympus (sanguisug. 3, 2f [GCS Method. 479f]), Cyrill v. Alex. (in Ps. 103, 26 [PG 69, 1265]), Hesychius v. Jerus. (frg. in Ps. 73, 13 [PG 93, 1241/4]) u. Theodoret (comm. in Jes. 27, 1 [SC 295, 218/20]). Greg. Naz. or. 39, 16 (PG 36, 353) dient L. als Bezeichnung für den ἀντικείμενος Jesu (vgl. Iulian. Arian. comm. in Job 40, 16 [PTS 14, 283]; L. als Symbol der *Häresie bei Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 1178 [1, 1, 105 Tullier / Bady]: ὥσπερ ἐξ ὕδρας μιᾶς). Unter Bezugnahme auf die Hl. Schrift versteht Olympiodor v. Alex. den L. als Drachen oder κῆτος (in Job frg. 3. 18. 28 [PTS 24, 40f. 223f. 366f]), als Namen für die Schlange, die dem Teufel die Herrschaft sicherte u. Eva verführte (ebd. 27 [356]). Athanasius (frg. in Ps. 73, 13f [PG 27, 336]) u. Eusebius (in Ps. 73, 13f [PG 23, 861]; vgl. dem. ev. 9, 12, 4f) deuten L. als den im Meer mit seinem Heer ertrunkenen Pharao (zum Pharao als Bild des Teufels F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1918] 53), wohingegen für Theodoret in der Kommentierung zu Ps. 103, 26 der mit einem Drachen identifizierte L. schlicht ein übergroßes, tatsächliches Tier ist (PG 80, 1704; Euthym. comm. in Ps. 103, 26 [PG 128, 1029]).

II. Gnosis. In gnostischen Gruppen (*Gnosis II) spielt der L. eine erhebliche Rolle. So schreibt Origenes den Ophiten ein διάγραμμα zu, das zehn *Kreise innerhalb eines großen Kreises darstelle; dieser Kreis sei als ἡ τῶν ὅλων ψυχή bezeichnet u. L. genannt worden (c. Cels. 6, 25; Ps. 104 [103], 26; zu Behemoth vgl. Orig. c. Cels. 6, 25; C. Colpe: o. Bd. 17, 330). Hierher gehört wahrscheinlich auch der ‚Drache der Finsternis' in der Pistis Sophia (3, 126): ‚Diese äußere Finsternis ist ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde, indem sie (die Finsternis) außerhalb der ganzen Welt u. die ganze Welt umgibt' (Act. Thom. 32 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 316]; nach Joh. Lyd. mens. 3, 4 [39 Wünsch] war es bei den Ägyptern üblich, einen δράκων οὐρηβόρος auf Pyramiden aufzuzeichnen [Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. οὐροβόρος; Russell 68f]). Noch im sog. Königsbuch der Mandäer wird der Dämon, der der Vater der Sieben ist, L. genannt (W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [1907] 30. 101; zur Lehre der Naassener Hippol. ref. 4, 47, 1/48, 6; 5, 9, 13f. 16, 14).

III. Westen. a. Allgemein. Die Deutung des L. als Satan ist in der lat. Kirche des Westens vorherrschend (H. Rahner, Symbole der Kirche [1964] 291f; E. Dassmann: o. Bd. 15, 424): So äußert *Augustinus, unter den bibl. Bildern von Behemoth u. L. verberge sich der Teufel (en. in Ps. 73, 15f; 103, 5/9 [CCL 39, 1014; 40, 1524/8]; Rahner, Antenna aO. 107). Die Vulgata wahrt die Bezeichnung L. in Job 3, 8; 40, 20; Jes. 27, 1, während sie diese Ps. 74 (73), 14; 104 (103), 26 mit draco übersetzt (N. K. Kiessling: JournBiblLit 49 [1970] 170). In Jes. comm. 8, 27, 1 (CCL 73, 344) legt *Hieronymus L. als satan u. adversarius aus, der mit dem Drachen von Apc. 12, 7/9 zu identifizieren u. mit verschiedenen hebr. u. griech. Bezeichnungen belegt worden sei (vgl. Forsyth 253f). So werde er Job 3, 8 pro ceto L., Gen. 3, 1 serpens prudentissimus genannt (in Jes. comm. 8, 27, 1 [345]; Breitenbach 792). Nach den Hebräern wohne er unter der Erde u. im *Aether, der Thannin hingegen im Meer (in Jes. comm. 8, 27, 1 [346]; anders Iulian. Aecl. in Job 40, 10 [CCL 88, 105]: Die Hebräer nannten alle Lebewesen, quae in aquis vivunt, L.). In einer Auslegung zu Job 40, 10 versteht Hieronymus den L. als diabolus (in Job 40, 25 [PL 26, 833f]; vgl. 26, 13 [ebd. 731]; brev. in Ps. 73, 14 [ebd. 1095f]).

b. Gregor d. Gr. Eine ausführliche allegorische Deutung zu Job 40, 20/41, 25 bietet Greg. M. moral. 33, 9/34, 23 (CCL 143B, 1687/773; vgl. ebd. 4, 9. 23 [143, 172/4. 188f]). Hiernach ist der L. das additamentum hominum (Namensdeutung ebd. 33, 9, 17 [143B, 1687]; Greschat 60; Hieron. in Job 40, 25 [PL 26, 834]), das Ketos, jener Verschlinger des Menschengeschlechts, der, indem er ihm die Göttlichkeit verhieß, seine Unsterblichkeit aufhob (Greg. M. moral. 33, 9, 17 [CCL 143B,

1687]; vgl. Cassiod. in Ps. 103, 26 [CCL 98, 937]). Die Vielzahl der Namen (avis, Behemoth, belua, cetus, iumentum, L.) erklärt Gregor mit der Verschiedenheit der Aspekte des adversarius (= Teufel; moral. 33, 15, 30f [143B, 1699/701]): L. aber werde er genannt, weil er mit einem Angelhaken (= Christus; vgl. Greschat 144) gefangen werde u. als Schlange im Wasser lebe (ebd.; vgl. Isid. Hisp. orig. 8, 11). Christus war es, so Gregor, der den Menschen mit *Heilmitteln (remedia) gegen den L. ausstattete (moral. 33, 12, 22 [1692]), dessen Macht er in der Inkarnation brach (33, 10, 19. 12, 22 [1689. 1692f]) u. gegen den er als Redemptor die Herzen der Demütigen leitet (34, 23, 56 [1772]; Greschat 142/5). – Kein Fundament im antiken Christentum hat die Verwendung des L. bei Th. Hobbes (C. Schmitt, Der L. in der Staatslehre des Thomas Hobbes[2] [1995] 11. 31/3) u. C. Schmitt.

A. Breitenbach, Art. Ketos (Meerdrache): o. Bd. 20, 774/93. – P. Dhorme, Le livre de Job (Paris 1926). – R. Dussaud, Le mythe de Baʿal et d'Aliyan d'après des documents nouveaux: RevHistRel 111 (1935) 5/65. – N. Forsyth, The old enemy. Satan and the combat myth (Princeton 1987). – K. Greschat, Die Moralia in Job Gregors d. Gr. = StudTextAntChrist 31 (2005). – H. Gunkel, Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit[2] (1921). – H.-J. Kraus, Psalmen 2 = BiblKommAT 15, 2[5] (1978). – E. Lipiński, Art. L.: ThWbAT 4 (1984) 521/7. – O. Loretz, Ugarit u. die Bibel. Kanaanäische Götter u. Religion im AT (1990). – R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 226/50. – J. B. Russell, The devil. Perceptions of evil from antiquity to primitive Christianity[4] (London 1993). – H. Strauss, Hiob 1 = BiblKommAT 16, 1 (2000). – H. Wildberger, Jesaja 2 = ebd. 10, 2 (1978).

Paul van Imschoot † / Christian Hornung.

Leviten, Levirat s. Diakon: o. Bd. 3, 903f; Levi: o. Sp. 1230/45.

Leviticus s. Nomos.

Levitiker s. Borborianer: o. Bd. 2, 510/3.

Lex s. Deuterosis: o. Bd. 3, 842/9; Nomos.

Lex fidei s. Glaube: o. Bd. 11, 48/122.

Lexikon I (griechisch).

A. Einleitung. Terminologie. Das Wort ‚L.' (λεξικόν) ist nicht antik, es findet sich zuerst im 9. Jh., ebenso λεξικογράφος. Die antike Bezeichnung für ‚L.' war λέξεις (‚Wörter') oder γλῶσσαι (Nachweise bei Alpers, Griech. Lexikographie 13; ders., Art. Lexikographie 194). Die Abgrenzungen zwischen den Termini ‚L.', ‚Glossar' u. ‚Onomastikon' sind in der Forschung noch nicht klar gezogen. Es empfiehlt sich (wie in diesem Art. durchgeführt), ‚L.' für alphabetisch geordnete Wörterverzeichnisse zu verwenden, ‚Glossar' für solche Listen, die dem glossierten Text folgen u. ‚Onomastikon' für sachlich geordnete Wörterbücher (vgl. zB. u. Sp. 1256 zu dem Onomastikon des Pollux). Vor diesen drei Arten gab es Wörterlisten, die keine bestimmte Ordnung aufweisen (vgl. u. Sp. 1253 zu Philetas, 1254 zu den platonischen Definitionen u. 1256 zu der Ecloge des Phrynichus). Ein alphabetisches Ordnungssystem (fast stets nur unvollkommen durchgeführt) hat sich erst verhältnismäßig spät entwickelt (vgl. Daly; dazu K. Alpers: Gnomon 47 [1975] 113/8 mit Ergänzungen u. Korrekturen); der anscheinend früheste Fall sind die Γλῶσσαι Zenodots (ebd. 113; vgl. ders., Art. Lexikographie 195f).

B. Nichtchristlich. I. Ursprünge. Die frühesten lexikographischen Arbeiten dienten weit überwiegend der Texterläuterung u.

nicht als Werkzeuge zur Textproduktion; allerdings können zunächst als Hilfsmittel der Texterklärung konzipierte L. oder Glossare auch für die Textproduktion verwendet werden.

a. Homer. Da der Text der Epen *Homers, der seit den frühesten kenntlichen Zeiten bis in die byz. Epoche die Grundlage des Schulunterrichts bildete, zahllose obsolete u. unverständlich gewordene Wörter enthält, benötigten die Lehrer u. Schüler lexikalische Hilfsmittel, in denen die γλῶσσαι erläutert wurden. Erhalten sind in fragmentarischer Form solche ,Präparationen' aus der Spätantike (s. u. Sp. 1254), kenntlich aber sind sie schon aus dem 5. Jh. vC. in dem Frg. einer Szene der Komödie ,Daitaleis' des Aristophanes (frg. 233 [PoetComGr 3, 2, 140]).

b. Dialekterläuterungen. Die zweite Wurzel der Lexikographie liegt in der starken dialektischen Gliederung der griech. Sprache. Dadurch wurden erläuternde Verzeichnisse der speziellen fremden Dialektwörter, der Dialektglossen, erforderlich, wenn man einen anderen griech. Dialekt verstehen wollte. Dieses war umso nötiger, als die verschiedenen Genera der griech. Literatur dialektspezifisch waren u. zB. die epische Dichtung in der homerischen (ionische u. äolische Elemente mischenden) Kunstsprache, die Chorlyrik (Pindar, Bakchylides) im dorischen, die Einzellyrik (Sappho, Alcaeus) im äolischen Dialekt geschrieben war.

c. Juristische Fachtermini. Der attische Redner Lysias musste, als er in einer Gerichtsrede einen Gesetzestext zitierte, seinen Zeitgenossen bereits völlig unverständlich gewordene Termini der solonischen u. drakonischen Gesetze erst in die Gegenwartssprache übersetzen (Lys. or. 10, 15/20; vgl. Demosth. or. 23, 33f). Es muss Listen für juristische u. staatsrechtliche Fachtermini gegeben haben, aus denen sich der lexikographische Typ ,Fachglossar' entwickeln konnte. Die drei Bereiche lexikographischer Interessen: a) homerische Vokabeln, b) Dialektwörter u. c) Fachtermini, vereinigte der um 300 vC. lebende, aus Kos stammende Philetas, Dichter u. gelehrter Philologe. Er verfasste ein lexikographisches Werk, das entweder als Ἄτακτα oder Ἄτακτοι γλῶσσαι zitiert wird u., wie der Name andeutet, nicht systematisch oder gar alphabetisch geordnet war u. große Wirkung hatte; vgl. Strato Com. frg. 1 (PoetComGr 7, 624; dazu Alpers, Art. Lexikographie 195), wo Philetas zur Textproduktion diente.

II. Kaiserzeit. Von der großen Menge der seit der hellenist. Zeit entstandenen lexikographischen Arbeiten, die aus Erwähnungen bekannt sind, lässt sich durch Zitate nur bei wenigen noch ein Eindruck gewinnen. Erhalten sind erst seit der Kaiserzeit nur wenige L. oder Glossare, u. auch diese meistens nur verkürzt oder in Umarbeitung. Den umfassendsten (allerdings veralteten) Überblick bietet immer noch Tolkiehn; dazu kann man die kürzere Darstellung bei Alpers, Art. Lexikographie heranziehen. Eine Auswahl der wichtigeren erhaltenen Arbeiten, besonders von Spezialwörterbüchern zu bestimmten Autoren, soll hier kurz vorgestellt werden.

a. Homer. Zu Homer sind aus der Spätantike durch Papyrusfunde der Reihenfolge des Dichtertextes folgende elementare Präparationen (Glossare) bekannt geworden (vgl. Beispiele aus dem Anfang von Ilias Buch 1 bei E. Ziebarth, Aus der antiken Schule[2] [1913] 13f nr. 29 u. von Ilias Buch 2 bei J. Kramer, I glossari tardo-antichi di tradizione papiracea: J. Hamesse [Hrsg.], Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du MÂ [Louvain-la-Neuve 1996] 50), die sich inhaltlich eng mit den elementaren Homerscholien der Papyri berühren (vgl. A. Henrichs, Scholia minora zu Homer 1/4: ZsPapEpigr 7 [1971] 97/149. 229/60; 8 [1971] 1/12; 12 [1973] 17/43). Erhalten sind aus dem 1. Jh. nC. handschriftlich u. in Papyrus-Frg. zwei kleine alphabetische L., das des Apion u. das des Apollonius Sophista (dieses in der einzigen Hs., dem Cod. Coislinianus 345, stark verkürzt; die zahlreichen Papyrus-Frg. bieten vollständigere u. in Bestand u. Reihenfolge stark divergierende Fassungen); vgl. dazu Alpers, Art. Lexikographie 200.

b. Plato. Ein ohne alphabetische Ordnung geschriebenes hellenist. Spezialwörterbuch (Begriffs-L.) liegt uns in den im Corpus Platonicum (411a/16) überlieferten Ὅροι (Definitiones) vor. Wir haben Kenntnis (u. wenige Frg.) von einigen verlorenen L. Erhalten geblieben ist lediglich ein kleines alphabetisches L., dessen Text einerseits verkürzt u. andererseits durch mehrere Artikel zu nichtplatonischen Lemmata interpoliert nur im Cod. Coislinianus 345 überliefert ist; diese Textbasis wird durch sehr zahlreiche Zitate,

die codicis instar sind, in der gemeinsamen Quelle der L. des Photius u. der Suda ergänzt; kompiliert wurde es von einem Mann namens Timaeus, dessen Zeit nicht sicher festzustellen ist (vielleicht 2. H. des 3. Jh.). Die zT. recht eigenwilligen Interpretationen scheinen uns nicht erhaltene Platokommentare benutzt zu haben (vgl. Alpers, Art. Lexikographie 200; nicht zu gebrauchen: M. Bonelli [Hrsg.], Timée le sophiste. Lexique platonicien [Leiden 2007]).

c. Hippokrates. Aus der bedeutenden u. umfangreichen medizinischen Fachlexikographie haben nur zwei Werke die Zeiten überdauert. In neronischer Zeit verfasste der Grammatiker u. Arzt Erotianus ein wertvolles Glossar zu den im Corpus Hippocraticum zusammengefassten Schriften (*Hippokrates), dessen Lemmata ursprünglich der sog. dogmatischen Reihenfolge folgten. Wir besitzen es nur verkürzt u. überarbeitet: Die Lemmata des Glossars wurden oberflächlich nach einem *Buchstaben so zu einem L. alphabetisiert, dass innerhalb der einzelnen Buchstaben die ursprüngliche, dem Text folgende Anordnung weitgehend erhalten blieb u. somit eine Mischform zwischen Glossar u. L. entstand (vgl. u. Sp. 1259 zum L. des Eusebius). Das zweite erhaltene Werk, ein viel kürzeres L., das als erstes im Altertum vollständig alphabetisiert ist, hat im 2. Jh. *Galenos verfasst (vgl. zu beiden Alpers, Art. Lexikographie 199f).

d. Attische Redner. Sacherläuterungen zu den Attischen Rednern u. Erklärungen ihres Wortgebrauchs, wo die spätere Sprache vom Attischen abweicht, liefert das L. des Harpokration vom Ende des 2. Jh. nC. mit dem Titel Λέξεις τῶν δέκα ῥητόρων u. führt zahllose Belegstellen aus uns verlorenen Autoren an (vgl. ebd. 197).

e. Attizistische Lexika. Die wirkungsmächtige Bewegung des sprachlich-stilistischen *Attizismus machte lexikographische Hilfsmittel zur Textproduktion erforderlich (vgl. dazu Alpers, Griech. Lexikographie 21/3; ders., Art. Lexikographie 196f). Von der größeren Anzahl der nach Autor u. Titel u. zT. durch erhaltene Frg. bekannten Werke sind nur einige wenige erhalten, zumeist nur in verkürzter Textgestalt. Teilweise aus Zitaten in den Homer-Komm. des Eustathius v. Thess. aus dem 12. Jh. u. in byzantinischen L. rekonstruierbar sind die bedeutenden Werke der Attizisten des 2. Jh. Aelius Dionysius u. Pausanias Atticista. Von dem Hauptwerk des Bithyniers Phrynichus (Kaiser *Commodus gewidmet) in 37 Büchern, der Σοφιστικὴ προπαρασκευή (,Rednerische Propädeutik'), die Patriarch Photius im 9. Jh. noch vollständig las, hat sich nur eine äußerst stark zusammengestrichene *Epitome im Coislinianus 345 erhalten, daneben Frg. mit zT. vollständigeren Texten in byzantinischen L. Vollständig erhalten dagegen u. in zahlreichen Hss. überliefert ist von Phrynichus ein nicht-alphabetisches Verzeichnis als unattisch zu meidender Wörter unter dem Titel Ἐκλογή, das dem kaiserl. Sekretär Cornelianus gewidmet ist. Phrynichus war ein besonders rigoroser Attizist, der zB. Xenophon, Lysias u. *Menander als Stilmuster nicht zuließ. In derselben Zeit verfasste Iulius Pollux (der griechisch Polydeukes hieß) die zehn Bücher seines nicht alphabetisch, sondern sachlich geordneten Ὀνομαστικόν, das uns in einer anscheinend nur leicht epitomierten Fassung vorliegt. Es ist das bei weitem umfangreichste der erhaltenen attizistischen L., das zumal durch die vielen Zitate aus uns verlorenen Autoren u. kulturhistorischen Informationen eine Quelle ersten Ranges ist. Interessant ist, dass sich hier einmal ein frühes Zeugnis für Benutzung des Pollux zur Textproduktion nachweisen lässt, das der Roman des Longus liefert (vgl. K. Alpers, Der Garten des Philetas. Longos u. Lukian: ZsPapEpigr 136 [2001] 46f). Wohl in der 1. H. des 3. Jh. schrieb Moeris sein erhaltenes kleines L. mit dem Titel Ἀττικιστής u. beutete dazu u. a. Aelius Dionysius, Pausanias u. Phrynichus aus. Fälschlich unter dem Namen Herodians wird ein kleines L. mit gut 300 nicht alphabetisch geordneten Lemmata mit dem Titel Φιλέταιρος überliefert. Vermutlich ist es ein im 3. Jh. angefertigter Auszug aus einem im 2. Jh. entstandenen (verlorenen) L. des Alexander v. Kotiaeion. Zahlreiche Frg. haben sich aus dem letzten im Altertum kompilierten attizistischen L. des Orus (5. Jh. nC.) erhalten, das sich gegen den Rigorismus des Phrynichus wandte. Nachweise der Ausgaben der hier genannten Texte u. weitere Informationen bei Alpers, Art. Lexikographie 196/9.

f. Geographische Lexika. Ein alphabetisches geographisch-etymologisches L., ausgehend von den ἐθνικά, d. h. von der Bildung der als Volks- u. Einwohnernamen dienen-

den Adjektivformen von Ortsnamen, zu verfassen, scheint zuerst der oben genannte Orus in der 1. H. des 5. Jh. unternommen zu haben. Das Buch ist nicht überliefert, doch haben sich zahlreiche Frg. daraus in dem großen byz. L. Etymologicum Genuinum (Mitte des 9. Jh.) u. daraus in späteren Etymologica erhalten. Orus war auch eine der Hauptquellen für das etwa 100 Jahre später, um 530, von dem christl. Gelehrten Stephanus v. Byz. kompilierte u. Kaiser *Iustinianus I gewidmete alphabetische L. Ἐθνικά in 50 Büchern. Das Werk ist eine der wertvollsten Quellen für die Kenntnis der antiken *Geographie u. darüber hinaus von hervorragender Bedeutung durch die unzähligen darin enthaltenen Zitate aus uns verlorenen Schriften der griech. Literatur. Das Gesamtwerk liegt uns nur in der von einem Hermolaus durchgeführten, stark epitomierten, aber immer noch sehr umfangreichen Fassung vor. Daneben haben sich Teile einer ausführlicheren Version, möglicherweise des Originals, aus dem Buchstaben δ in einer Pariser Hs. u. in Auszügen in den Konstantinischen Exzerpten erhalten. Vgl. zu Orus u. Stephanus Alpers, Art. Lexikographie 201 u. zu Stephanus die grundlegenden Prolegomena von M. Billerbeck zum 1. Band ihrer Ausgabe (Stephani Byzantii Ethnica 1 [2006]).

g. Das Lexikon des Hesychius v. Alex. u. seine Vorläufer. Am Ende des 1. Jh. vC. hat der Grammatiker Didymus v. Alex., ein Mann von schier unüberschaubarer Produktivität, auch mehrere L. verfasst u. dabei die reichen Sammlungen der hellenist. Gelehrten ausgebeutet. Besonders wichtig waren seine L. zu den Komikern u. Tragikern, von denen so gut wie alle griech. Lexikographen u. Kommentatoren nach ihm bis in die byz. Zeit direkt u. noch öfter indirekt abhängen. Ein Papyrus aus dem 1. Jh. nC. (POxy. 1801; Ed.: C. Austin, Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta [1973] 340/4; vgl. dazu u. zu anderen Papyrus-L. Naoumides, Fragments) brachte Frg. einer sehr gelehrten λέξις κωμική zutage. In der 2. H. des 1. Jh. nC. entstand ein riesiges L. in 95 Büchern Περὶ γλωσσῶν ἤτοι λέξεων, dessen Autoren die Grammatiker Zopyrion u. Pamphilus v. Alex. waren (Zopyrion bearbeitete die Buchstaben Α-Δ, Pamphilus Ε-Ω). Das Werk ist verloren, sehr zahlreiche namentliche Zitate finden sich aber in dem ,Philosophengastmahl' des Athenaeus (3. Jh.; *Deipnonliteratur), einen stark verkürzenden Auszug liefert bald Julius Vestinus, dessen Epitome dann nochmals von Diogenian zZt. des Kaisers Hadrian auf fünf Bücher zusammengestrichen, zugleich aber aus einigen neuen Quellen ergänzt u. nach drei bis vier Buchstaben alphabetisiert wurde. Ein Auszug hieraus ist ein kleines alphabetisches L. mit Dialektglossen unter dem Titel Γλῶσσαι κατὰ πόλεις (hrsg. u. kommentiert von K. Latte, Glossographika 1: ders., Kleine Schriften [1968] 631/41). Dieses L. des Diogenian, das den Namen Περιεργοπένητες, ,Buch für arme Studenten', trug, bildete schließlich die Hauptquelle für das wohl bedeutendste L., das aus dem Altertum (in einer einzigen jungen u. ziemlich verderbten Hs.) erhalten ist, das des Hesychius v. Alex. (zu den Ausgaben s. u. Sp. 1266; ausführliche Darstellung u. Lit. bei Alpers, Art. Lexikographie 199f).

C. Christlich. I. Einleitung. Die griech. Lexikographie der Kaiserzeit beutet weitgehend nur die in den voraufgehenden Epochen angelegten lexikographischen Materialsammlungen aus u. verdünnt sie epitomierend mehr u. mehr, wobei die Inhalte auch nach dem Auftreten des Christentums rein nichtchristlich bleiben. Die Verständnisprobleme der bibl. Bücher des AT u. NT machten, wie es bereits im frühen Griechenland bei der Homerlektüre nötig war, lexikalische Hilfsmittel erforderlich. Besondere Schwierigkeiten bereitete die Erklärung der zahllosen bibl. Ortsnamen zumal des AT u. der Bedeutung der hebr. Namen des AT.

II. Onomastika zur Bibel. a. Biblische Ortsnamen. Hierzu schuf *Eusebius v. Caes. im Auftrag des Bischofs Paulinus v. Tyrus (gest. vor 336) ein diesem gewidmetes vierteiliges geographisch-topographisches Werk, von dem sich der letzte Teil, das sog. Onomastikon, ein ,L. der bibl. Ortsnamen' (Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ), erhalten hat (o. Bd. 6, 1063). Kenntnis von den ersten drei Teilen erhalten wir lediglich dadurch, dass Eusebius sie in seiner Einleitung zum Onomastikon erwähnt hat. Der griech. Text ist in ziemlich schlechtem Zustand nur überliefert in der Palimpsest-Hs. Vat. gr. 1456 (10. oder 11. Jh., aus Süditalien; E. Klostermann [Hrsg.], Eusebius. Das Onomastikon der bibl. Ortsnamen = GCS Eus. 3, 1 [1904] XIX/XXIV). Die wenigen sonst bekannten Hss. hängen vom Vati-

canus ab (der Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.2.11 = Miscell. 211 aus dem 14./15. Jh. ist eine direkte Kopie des Vaticanus) u. sind für die Textherstellung ohne Bedeutung. Von großem Wert für die Textkonstitution u. die Wirkungsgeschichte ist die Tatsache, dass *Hieronymus um 390 eine bearbeitende lat. Übersetzung des Onomastikons angefertigt hat, die in zahlreichen Hss. erhalten ist. Die von Hieronymus herangezogene griech. Hs. war erheblich besser als der Vaticanus. Zur Herstellung des Onomastikons hat Eusebius die Texte des AT u. NT in der Reihenfolge, wie sie in der Bibel stehen, exzerpiert (vom NT nur die Evv., nicht Act.). Dieses Glossar von Lemmata, die dem Text folgen, ist dann in einem zweiten Arbeitsgang (wie die Einleitung des Onomastikons ausweist, von Eusebius selbst) in eine rudimentäre alphabetische Ordnung nur nach dem ersten Buchstaben gebracht worden (möglich wäre auch gewesen, die Exzerpte gleich in ein nach den Buchstaben des Alphabets vorrubriziertes Manuskript einzutragen). Dadurch ist innerhalb der einzelnen Buchstaben die Reihenfolge der Lemmata nach der Folge der bibl. Bücher erhalten geblieben (vgl. o. Sp. 1255 zu Erotianus), was die Zuweisung der Lemmata an bestimmte Bibelstellen erleichtert. Allerdings ist die Reihenfolge der Lemmata nach Kapiteln u. Versen nicht immer eingehalten, sondern mehrfach gestört (s. Klostermann aO. Xf). Eine wichtige alte syr. Übers. des Onomastikons wurde erst nach Klostermann von I. É. Rahmani herausgegeben (L'Onomasticon d'Eusèbe dans une ancienne traduction syriaque: RevOrChr 23 [1922/23] 225/70 mit Komm. von E. Tisserant, E. Power u. R. Devreesse), u. zwar aus einer Hs. aus seinem Besitz, deren Identität u. Fundort ungenannt waren (vgl. ebd. 226: ‚le texte ... est contenu dans quatre pages de papier, écrites, à ce qu'il semble, au XIV[e] siècle') u. auch dem Editor der neuen Ausgabe, S. Timm (Eusebius v. Caes. Das Onomastikon der bibl. Ortsnamen = TU 152 [2005]), unbekannt blieb. Eine Datierung auf Grund paläographischer Untersuchung war somit nicht möglich, Timm macht aber auch keine Angaben zur Entstehungszeit nach inneren Gründen (vgl. jedoch ebd. 27*). Der syr. Text, nur ein Frg. von etwa einem Drittel des ursprünglichen Umfangs (ebd. 8*f), ist als Textzeuge neben der lat. Übersetzung des Hieronymus von großer textkritischer Bedeutung, da er Lücken der griech. Überlieferung füllt (ebd. 23*f; vgl. 37*/9*, auch zur Frage, ob das griech. Onomastikon in der Antike in zwei verschiedenen Versionen kursierte). Als Quelle für die Namenserklärungen haben neben den aus der Bibel selbst zu erhebenden Informationen die Archäologie des *Josephus (die im Onomastikon zwölfmal zitiert wird), möglicherweise gelegentlich auch Origenes u. weitere uns verlorene Quellen u. die eigenen Kenntnisse des Eusebius gedient (vgl. Klostermann aO. XIIIf; die Nachweise jeweils ebd. im Testimonienapparat). Ausgaben: Ed. princeps von J. Bonfrère (Paris 1631); maßgebliche Ausgabe des griech. Originals u. der lat. Übers. des Hieronymus von Klostermann aO., dazu der Text von Timm aO. mit der syr. Übers.; daneben noch immer wichtig die Edition von P. de Lagarde, Onomastica Sacra[2] (1887) 231/91 (Verzeichnis der übrigen Ausgaben bei Klostermann aO. XXIX/XXXII). Das Onomastikon ist auch für die moderne Forschung von erheblicher Bedeutung für die Kenntnis der Topographie des antiken Palaestina. Übers. ins Hebräische von E. Z. Melamed, The Onomastikon of Eusebius (Jerus. 1966), ins Englische mit kommentierenden Anmerkungen u. dem griech. u. lat. Text von Klostermann aO.: R. S. Notley / Z. Safrai, Eusebius. Onomasticon. The place names of divine scripture (Boston / Leiden 2005).

b. Übersetzungen hebräischer Personennamen. In byzantinischen Hss. finden sich mehrere kleine Listen (meistens alphabetisch geordnet), die zuletzt de Lagarde aO. 193/228 als Onomasticum Coislinianum, Onomastica Vaticana u. Glossae Colbertinae herausgegeben hat, in denen hebräische Namen auf Grund ihrer *Etymologie griechisch gedeutet werden. Die Erwähnung solcher stark differierender griechischer L. bei Hieronymus in der Einleitung zu seinem Liber interpretationis hebraicorum nominum (de Lagardes Ausgabe aO. wieder abgedruckt in CSEL 72; vgl. ebd. 59: tam dissona inter se exemplaria), ein Heidelberger Papyrus (A. Deissmann, Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung 1 [1905] 85/93) u. besonders ein Papyrus aus Oxyrhynchos (POxy. 36, 2745, hrsg. von D. Rokeah, 2745. Onomasticon of Hebrew names: Oxyrhynchus Papyri 36 [London 1970] 1/6; vgl. dazu auch ders., A new Onomasticon frg. from Oxyrhynchos and Philo's Ety-

mologies: JournTheolStud NS 19 [1968] 70/82), vermutlich Ende des 3. oder Anf. des 4. Jh., der enge wörtliche Übereinstimmungen mit den aus byzantinischen Hss. bekannten Texten aufweist, zeigen das Alter dieser kleinen L. Wegen der Verwendung eines nomen sacrum (ϑῦ im POxy. 2745, Col. B5) vermutet E. G. Turner, ‚that this text was copied by a Christian scribe, not a Jewish one, and was probably written in a Christian ambience. Origen is said by Jerome (CCL 72, 59f) to have worked in this field ... It therefore becomes necessary to ask ..., whether this text is a copy of part of an onomasticon compiled by Origen. Its palaeographical date is entirely suitable' (bei Rokeah, 2745 aO. 2f).

III. Speziallexika zu biblischen Büchern. In zahlreichen griech. Hss. hat sich eine größere Anzahl kürzerer Spezial-L. (alphabetisch) bzw. Glossare (dem jeweiligen Text folgend) zu biblischen Büchern erhalten, die meistens zusammen in einem kleinen Corpus in Codices stehen, die auch das sog. Kyrill-L. (s. u. Sp. 1263) überliefern. Eine erste Übersicht darüber findet sich schon bei Fabricius / Harles 641, eine ausführlichere Zusammenstellung bietet Drachmann 53/5. Nur wenige dieser Texte sind bisher genauer untersucht u. kritisch ediert worden. Die umfangreichste Ausgabe von Glossaren zum NT (Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe) hat J. Alberti, Glossarium Graecum in sacros novi foederis libros (Leiden 1735) publiziert. Allerdings war seine handschriftl. Basis unzureichend schmal, so dass diese (seltene) Edition zwar noch unentbehrlich ist, modernen kritischen Ansprüchen aber nicht mehr genügt. Von den Glossaren zum AT wurde das zum Oktateuch (Λέξεις τῆς ὀκτατεύχου) schon erstmals 1572 von Stephanus im Anhang zu seinem Thesaurus veröffentlicht (Abdruck der Pariser Hs. Coislinianus 394 des 11. Jh.) u. nochmals zusammen mit den Λέξεις τοῦ τετραβασιλείου (nach dem Cod. Leovardensis 38, 13. Jh.) von Fabricius gedruckt (Fabricius / Harles 641/8). Eine reiche Auswahl von 13 Hss. konnte dann Drachmanns isländischer Schüler Benediktsson seiner wichtigen Untersuchung u. Edition des Oktateuchglossars zu Grunde legen. Wie bei dem Onomastikon des Eusebius ist hier ein ursprünglich nicht-alphabetisches, dem Text folgendes Glossar in die Form eines alphabetischen, nur den ersten Buchstaben berücksichtigenden L. gebracht worden (Benediktsson 250f). Einige der Erklärungen lassen sich auf Theodorets Oktateuchkommentar zurückführen, mehrere bestehen ganz oder teilweise aus hexaplarischen Lesarten, u. in einzelnen Fällen ist das Lemma selbst eine hexaplarische Variante (ebd. 257). Auf der Basis ihrer Untersuchung von 80 Hss. (u. deren stemmatischer Klassifizierung) des ntl. Glossars Λέξεις ἀποστολικαὶ τοῦ κυρίου μου τοῦ ἁγίου Παύλου hat K. Pavlidou den Text herausgegeben (Ein frühbyz. Glossar zu den Briefen des Apostels Paulus [2005]). Hierbei handelt es sich um ein Glossar von insgesamt 285 Artikeln, das noch nicht alphabetisiert worden ist (abgesehen von sekundärer Alphabetisierung in einzelnen Hss.). Als Vf. mehrerer dieser kleinen L. (s. die Liste bei Drachmann 54), darunter sowohl die Λέξεις τῆς ὀκτατεύχου als auch die Λέξεις ἀποστολικαί, wird ein Stephanus angegeben. Jedoch ist dieser Mann nicht identifizierbar (Pavlidou aO. 4f), so dass dadurch auch kein Anhalt für die Entstehungszeit der L. zu gewinnen ist (zur Datierung s. unten). Als Entstehungsort vermutet Pavlidou mit guten Gründen Alexandreia. Auf Papyrus (Chester Beatty Ac 1499, vermutlich 4. Jh. nC.) ist ein sehr interessantes zweisprachiges griech.-lat. Glossar zu den drei Paulusbriefen 2 Cor., Gal. u. Eph. (u. einem Artikel zu Rom. 1, 1) erhalten, das A. Wouters, The Chester Beatty Codex Ac. 1499 (Leuven / Paris 1988) 82/163 ediert hat. Dem Paulustext folgend, wird zu jeweils einem Lemma des griech. Textes eine lat. Explicatio gestellt. Wouters Angabe ‚based on the Greek and the Latin text of the Pauline epistles' (ebd. 92) ist nicht zutreffend; zwar stimmt der Wortlaut der lat. Erklärungen naturgemäß oft mit der Vulgata überein, aber differiert mehrfach völlig (zB. zu 2 Cor. 9, 5 προσελϑωσι [προέλϑωσι NT]: pergent, wo die Vulgata ‚praeveniant' bietet; zu 9, 7 προηρηται: πroposuit [sic] statt ‚destinavit' der Vulgata). Die lat. Explicationes sind also offenbar von der Vulgata unabhängige Übersetzungen des Vf. des Glossars, die nur zufällig oft mit dem Wortlaut der Vulgata übereinstimmen.

IV. Speziallexika zu christlichen Autoren. Zu einigen christl. Autoren sind Spezial-L. erhalten. Zu den Reden Gregors v. Naz. überliefert der Oxforder Cod. Baroccianus 50 (10. Jh.) ein gelehrtes kleines L. (I. Sajdak

[Hrsg.], Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni [Krakau 1927] bzw.: K. Latte, Lexica Graeca Minora [1965] 166/90), das teilweise aus den wertvollen Scholien zu Gregors Reden ausgezogen ist. Die Gregorglossen im Kyrill-L. stammen nicht daraus. Wohl in früh- oder mittelbyzantinischer Zeit entstanden zwei kleine, außerordentlich elementare lexikographische Schriften zu den hexametrischen Gedichten Gregors v. Naz., ein nicht-alphabetisches Glossar von 677 Lemmata (erhalten in 8 Hss.) u. ein nur im Pariser Cod. Coislinianus 394 (11. Jh.) überliefertes L. von knapp 2800 Lemmata (Ausg. von D. Ch. Kalamakes, Λεξικὰ τῶν ἐπῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου [Athenai 1992], rezensiert von K. Alpers: ByzZs 86/87 [1993/94] 489f). Die beiden Texte haben keine gegenseitigen Beziehungen u. auch nicht zu den Gregorscholien.

V. PsDionysius Areopagita. In vielen Hss. (40 Codices weist Kalamakes aO. 46/9 nach; ebd. 48 unter nr. 32 lies Hauniensis 1970 statt 1978) wird ein anonymes kleines, nach drei Buchstaben alphabetisiertes L. zum Corpus der Schriften des PsDionysius Areopagita überliefert, das PG 4, 23/8 abgedruckt ist. Zu seinem Verhältnis zum Kyrill-L. s. u. Sp. 1265. – Bei dem, was bei Cramer, Anecd. 4, 201/15 als angebliches L. zu Athanasius abgedruckt ist, handelt es sich vielmehr um eine Hs. des Kyrill-L. (Drachmann 20; Cunningham 44).

VI. Das sog. Kyrill-Lexikon. Das erste umfangreiche L., das neben Lemmata zu heidnischen Autoren in starkem Ausmaß solche zur Bibel u. zu christlichen Verfassern enthält, ist das sog. Kyrill-L., das in den Hss. gewöhnlich den Titel ‚Alphabetisches L. unseres Hl. Vaters Kyrillos' trägt, d. h. des Patriarchen Kyrill v. Alex. (gest. 444). Überliefert wird es in ca. 70/80 Hss., die in Bestand u. Reihenfolge der Glossen stark differieren u. deren Texte oft sehr korrupt sind. Drachmann hat nachgewiesen, dass sich die Hss. hauptsächlich in drei Familien gliedern lassen (1. Vatikaner-Rezension v, 2. Laurentianer-Rezension g u. 3. Vallicellianer-Rezension). Die am weitesten verbreitete Rezension v wurde detailliert untersucht von Naoumides, v-Recension. Auf die wohl älteste, bisher übersehene Hs. des L. wurde erst 1991 aufmerksam gemacht (K. Alpers, Ein Handschriftenfund zum Cyrill-Glossar in der Staats- u. Universitätsbibliothek Bremen: W. Hörandner / E. Trapp [Hrsg.], Lexicographica Byzantina [Wien 1991] 15/21): Bremen, Staats- u. Universitätsbibl., Manuskripte c. 11; der Codex wurde um 900 oder etwas früher vermutlich im Studiu-Kloster in Kpel geschrieben. Gewöhnlich befolgen die Glossen eine (allerdings oft gestörte) alphabetische Ordnung nach drei Buchstaben. Das Kyrill-L. insgesamt ist bisher noch unediert, Specimina bei Drachmann 60/139, Teile von drei Buchstaben der Rezension v bei Naoumides, v-Recension 123/35; vollständig ist in einer Internetpublikation der Text der Bremer Hs. ediert von U. Hagedorn, Das sog. ‚Kyrill'-L. in der Fassung der Handschrift E (Codex Bremensis G 11). 1. Fassung 2005: http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2006/1813 mit Einleitung von H. van Thiel.

VII. Quellen des Kyrill-Lexikons. Diese waren vor allem recht elementare Glossare zu Homer (eng übereinstimmend mit den sog. D-Scholien u. den Λέξεις Ὁμηρικαί, beide von H. van Thiel im Internet publiziert: Scholia D in Iliadem secundum codices manuscriptos edidit H. v. Th. Proecdosis [2000]: http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2006/1810; ders. [Hrsg.], Λέξεις Ὁμηρικαί. Proecdosis correctior [2005]: http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2006/1815) u. Euripides. Dazu kamen Glossen zu Josephus, Plato, Demosthenes, zu Medizinern, zur Bibel, zu hellenistischen Dichtern u. zu christlichen Autoren (zB. Clemens v. Alex., Gregor v. Naz., Kyrill v. Alex., PsDionysius Areopagita, hierzu s. u. Sp. 1265); außerdem finden sich in gewissem Umfange auch Diogenianglossen u. attizistische Glossen (K. Latte [Hrsg.], Hesychii Alexandrini Lexicon 1 [København 1953] XLVf; Alpers, Art. Lexikographie 201f). Die Bibelglossen im Kyrill-L. stammen zum großen Teil aus den o. Sp. 1261f behandelten Bibelglossaren, die fast vollständig darin eingeflossen sind. Zum B. finden sich von den 285 Glossen der Λέξεις ἀποστολικαί 201 in allen Rezensionen des Kyrill-L. wieder (Pavlidou aO. 11); daneben enthält das Kyrill-L. aber auch Glossen zu biblischen Büchern aus anderen Quellen. Die ausgebeuteten Glossare, die ursprünglich nach dem Vorkommen der Lemmata in den glossierten Texten angeordnet waren u. die für erklärungsbedürftig erachteten Wörter zu mehreren Textstellen u. oft in unterschiedlicher Rektionsform erläuterten, wur-

den dann zusammengezogen u. unter einer mehr oder weniger konsequenten (u. in den Hss. nicht selten gestörten) Beachtung einer Dreibuchstabenordnung in alphabetische Reihenfolge gebracht, ohne dass die dadurch entstehenden Doppel- oder Mehrfachglossen eliminiert worden wären. Die Lemmata wurden gewöhnlich in der Form belassen, in der sie in den ursprünglich glossierten Texten auftraten, wurden also nicht in eine ‚Normalform' wie in modernen L. (Nominativ Singular, 1. Person Singular Präsens) gebracht, was die Zuordnung zu ihrem Ursprungsort oft ermöglicht oder erleichtert. Die Artikel sind also in Wirklichkeit Aneinanderreihungen von Erklärungen, die ursprünglich nur jeweils eine einzige bestimmte Schriftstellerstelle richtig (oder oft auch schief oder falsch) deuteten. Dadurch, dass das Spezialglossar in dem größeren Kontext aufgeht, verlieren die Glossen die Bindung an ihren Ursprungstext u. erlangen so scheinbare Allgemeingültigkeit (vgl. Alpers, Art. Lexikographie 205).

VIII. Der Titel des Kyrill-Lexikons. Κυρίλλου λεξικόν ist entweder als ‚L., das Kyrill verfasst hat (oder: hat verfassen lassen)' oder als ‚L. zu Kyrill' gedeutet worden. Für letztere Auffassung spricht deutlich der Nachweis von Cunningham 47_{81}. 755/8, dass die Zahl der Lemmata, die sich in der auf dem Kyrill-L. beruhenden Συναγωγή (s. u. Sp. 1266) auf Stellen in Schriften des Patriarchen Kyrill beziehen, ‚make St. Cyril a fairly close second to Homer in the number of such occurences'. Die Entstehungszeit des Kyrill-L. wird ungefähr dadurch eingegrenzt, dass es bereits Glossen zum Corpus der Schriften des PsDionysius Areopagita (um 500) enthält, andererseits der Kompilator der Erotapokriseis des PsKaisarios (datiert auf 543/53) ganz offenkundig eine Hs. des Kyrill-L. benutzt hat (Nachweise bei Alpers, Art. Lexikographie 202). Hierdurch ergibt sich indirekt ein terminus ante quem für die oben behandelten Bibelglossare, die zu den Quellen des ursprünglichen Kyrill-L. gehörten, d. h. eingearbeitet wurden, bevor sich die Überlieferung in die unterschiedlichen Rezensionen spaltete (Benediktsson 253). Zu dessen Quellen gehörte auch das o. Sp. 1263 genannte L. zu PsDionysius Areopagita (entgegen der Annahme von Cunningham 44f, es sei vom Kyrill-L. abhängig), wie mehrere Lemmata unzweifelhaft zeigen, die nur aus einem L. stammen können, das PsDionysius erklärte, u. dessen Priorität erweisen (zB. ἀολλῆ ποιεῖ, ἀπερισάλπιγκτοι, ἀπεστομάτισαν, ἀποπερατοῦσαν, γανυμένη).

IX. Nachwirkung des Kyrill-Lexikons. Hesychius v. Alex. Bedeutende Nachwirkung, die indirekt bis in die modernen griech. L. reicht, wurde dem Kyrill-L. dadurch zuteil, dass es den Grundstock der in frühbyzantinischer Zeit kompilierten ursprünglichen Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων bildete (Ausgabe von Cunningham mit grundlegender Einleitung) u. dieses L. in mehreren Erweiterungsstufen den großen byz. L. des Photius, des Etymologicum Genuinum (daraus das Etymologicum Magnum u. a.) u. der Suda zu Grunde liegt (Nachweise bei Alpers, Art. Lexikographie 202/4); durch die Suda u. daneben auch direkt ist das Kyrill-L. benutzt in dem am weitesten (ca. 130 Hss.) verbreiteten byz. L. des sog. Zonaras (13. Jh., Nachweise ebd. 204). Dadurch ist das Kyrill-L. gewissermaßen in der byz. Lexikographie omnipräsent. Fast vollständig wurde eine Version des Kyrill-L. (die mit der Rezension III nahe verwandt war) in byzantinischer Zeit (jedenfalls vor Arethas, gest. ca. 944) in das umfangreichste u. wertvollste L., das aus dem Altertum erhalten ist, das des Hesychius v. Alex., interpoliert, so dass die Kyrill-Glossen etwa ein Drittel des heutigen Textbestandes ausmachen (vgl. ebd. 201). Ausgaben: Ed. princeps von Marcus Musurus bei Aldus Manutius, Venedig 1514; jetzt zu benutzen: Latte, Lexicon aO. 1; ders., Hesychii Alexandrini Lexicon 2 (København 1956); ders. / P. A. Hansen (Hrsg.), Hesychii Alexandrini Lexicon 3 (2005); M. Schmidt (Hrsg.), Hesychii Alexandrini Lexicon 4 (1862).

K. ALPERS, Griech. Lexikographie in Antike u. MA: H.-A. Koch / A. Krup-Ebert (Hrsg.), Welt der Information (1990) 14/38; Art. Lexikographie B. I/III: Hist. Wb. d. Rhetorik 5 (2001) 194/210. – J. BENEDIKTSSON, Ein frühbyz. Bibel-L. ΛΕΞΕΙΣ ΤΗΣ ΟΚΤΑΤΕΥΧΟΥ: ClassMed 1 (1938) 243/80. – I. C. CUNNINGHAM, Synagoge. ΣΥΝΑΓΩΓΗ ΛΕΞΕΩΝ ΧΡΗΣΙΜΩΝ. Text of the original version and of MS. B = Slg. griech. u. lat. Grammatiker 10 (Berlin / New York 2003). – L. W. DALY, Contributions to a history of alphabetization in antiquity and the MA (Bruxelles 1967). – A. B. DRACHMANN, Die Überlieferung des Cyrillglossars = Hist.-filologiske Meddelelser 21, 5 (København

1936). – J. A. FABRICIUS / G. CH. HARLES, Bibliotheca Graeca 6 (1798). – M. NAOUMIDES, The fragments of Greek lexicography in the papyri: Classical Studies, Festschr. B. E. Perry = Illinois Studies in Language and Literature 58 (Urbana 1969) 181/202; The v-recension of St. Cyril's Lexicon: IllClassStud 4 (1979) 94/135. – J. TOLKIEHN, Art. Lexikographie: PW 12, 2 (1925) 2432/82.

Klaus Alpers.

REGISTER

zu

Band XXII

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 170	Bogen 1–5	(Krieg – Kritische Zeichen)	Juli 2007
Lieferung 171	Bogen 6–10	(Kritische Zeichen – Kultgebäude)	Dezember 2007
Lieferung 172	Bogen 11–15	(Kultgebäude – Kuppel I)	Februar 2008
Lieferung 173	Bogen 16–20	(Kuppel I – Kynismus)	April 2008
Lieferung 174	Bogen 21–25	(Kynismus – Lactantius)	Juli 2008
Lieferung 175	Bogen 26–30	(Lactantius – Landwirtschaft)	September 2008
Lieferung 176	Bogen 31–35	(Landwirtschaft – Lehrer)	November 2008
Lieferung 177	Bogen 36–40	(Lehrer – Lexikon I)	Dezember 2008

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Klaus Alpers (Hamburg):
Lexikon I (griechisch)
Achim Arbeiter (Göttingen):
Kuppel II (Bedeutung)
Sible de Blaauw (Nijmegen):
Kultgebäude (Kirchenbau)
Andreas Blasius (Bonn):
Kuh (Kuhkalb)
Heinzgerd Brakmann (Bonn):
Kröte I (Froschlurch)
Burkhart Cardauns (Bonn):
Lar (Lararium)
Franca Ela Consolino (Rom):
Leichenrede
Valentin Fàbrega (Köln):
Lactantius
Alexandre Faivre (Strasbourg):
Laie
Jean-Claude Fredouille (Paris):
Lebensform
Marco Frenschkowski (Mainz):
Kyrios; Lamm Gottes (Agnus Dei)
Therese Fuhrer (Berlin):
Lehrbuch; Lehrdichtung
Eugenia Geroussi-Bendermacher (Athen):
Kykladen
Katherina Glau (Heidelberg):
Kristall (Bergkristall)
Marie-Odile Goulet-Cazé (Villejuif):
Kynismus
Stefan Heid (Rom):
Land (heiliges)
Karl Hoheisel (Bonn):
Laubhüttenfest
Christian Hornung (Bonn):
Leviathan
Paul van Imschoot†:
Leviathan
Andreas Juckel (Münster):
Lehrdichtung
Edwin A. Judge (Sydney):
Kultgemeinde (Kultverein)
Roland Kany (München):
Lehrer
Dennis P. Kehoe (New Orleans):
Landwirtschaft (Ackerbau)
Ljudmila G. Khrushkova (Moskau):
Krim (Chersonesus Taurica)
Michael Konkel (Bonn):
Kuh (Kuhkalb)
Andreas Külzer (Köln):
Leo I (Kaiser)
Libor Marek (Rom):
Land (heiliges)
Jochen Martin (Freiburg):
Leo II (Leo d. Gr.)
Karl Leo Noethlichs (Aachen):
Krieg
Bernd Päffgen (München):
Lampe; Leuchter
Jürgen J. Rasch (Karlsruhe):
Kuppel I (Kuppelbau / Kuppelbasilika)
Günter Ristow (Köln):
Kybele
Denis Roques (Metz):
Kyrenaika (Pentapolis)
Markus Stein (Düsseldorf):
Kritische Zeichen; Kürbis; Leim
Vera Stehlin (Basel):
Leuchtturm
Hans C. Teitler (München):
Kurzschrift
Peri J. Terbuyken (Brühl):
Levi (Patriarch)
Klaus Thraede (Bonn):
Kuss
Hans Georg Thümmel (Greifswald):
Kunsttheorie
Christian Tornau (Jena):
Kuh (Kuhkalb)
Manfred Weber (Köln):
Krokodil

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

Corrigenda zum Artikel Kritische Zeichen

(Die hier aufgeführten Korrekturen sind zeilengleich mit den Texten auf Sp. 161f u. können dort eingeklebt werden)

Sp. 161 (Mitte 1. Absatz [C. Christlich. IV. Kritische Zeichen in koptischen Bibel-Hss. u. -papyri])

119/25; s. o. Sp. 138); wenigstens fünfmal findet sich aE. solcher Einheiten folgendes k. Z.: ≥, von Kasser 113_{11} als ‚diplé katobélismené' bezeichnet (vgl. ders., Signes critiques majeurs du P. Bodmer III: Dielheimer Bl. zur Arch. u. Textüberlieferung der Antike u. Spätantike 30 [1999] 73). Die Koronis (s. o.

Sp. 162 (1. Absatz [C. Christlich. V. Kritische Zeichen in syrischen Texten]):

ten (<; C. Leonhard: VigChr 56 [2002] 418_{17}), zB. fol. 85^{v}. 108^{v}. 109^{v}. 117^{v} (R. Tonneau / R. Devreesse, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mops. = StudTest 145 [Città del Vat. 1949] 338. 430. 434. 466).

ISBN 978-3-7772-0823-7 (Lieferung 177)